BIBLISCHER COMMENTAR ÜBER DIE PSALMEN

Franz Delitzsch



BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DAS ALTE TESTAMENT.

HERAUSGEGEBEN

VON

Carl Friedr. Keil und **Franz Delitzsch.**

VIERTER THEIL: POETISCHE BÜCHER.

ERSTER BAND:

DIE PSALMEN.

VIERTE ÜBERARBEITETE AUFLAGE.

LEIPZIG,

DÖRFFLING UND FRANKE.

1883.

BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DIE PSALMEN

VON

FRANZ DELITZSCH
DR. UND PROF. DER THEOL.

VIERTE ÜBERARBEITETE AUFLAGE.

LEIPZIG,
DÖRFFLING UND FRANKE.
1883.



VORREDE.

Die dritte Auflage dieses Psalmencommentars erschien im J. 1873. Diese vierte enthält den Ertrag neunjähriger gelegentlicher Nacharbeit und der seit dem Winter 1882/3 eigens auf Herstellung dieses Neudrucks gerichteten Studien. Obgleich ich für diese Studien nicht über so viel zusammenhängende freie Zeit verfügte, als ihnen zu wünschen gewesen wäre, glaube ich doch die seit 1873 zugewachsene Literatur für meinen Zweck bemeistert zu haben. Und zwar hat der Commentar keine prinzipielle Umgestaltung erlitten, aber es ist kaum eine Seite des Druckmanuscripts der dritten Auflage in dieser vierten sich völlig gleichgeblieben. Wer sich der Mühe der Vergleichung unterziehen wollte, würde auf Schritt und Tritt den Spuren der bessernden Hand und des Strebens nach vorwärts begegnen. Zahlreiche Beiträge berichtigender und bereichernder Art verdanke ich meinen lieben Fachgenossen, Dr. Eberhard Nestle, jetzt Professor am Gymnasium zu Ulm a. D., und Prof. Dr. Hermann Strack. Die Bemerkungen des Letzteren konnte ich von Ps. 73 an bei der Neubearbeitung benutzen, für Ps. 1—72 leider nur teilweise in der nachträglichen Beigabe der Corrigenda.

Es war mein Vorsatz, den Commentar nicht über seinen bisherigen Umfang anwachsen zu lassen, und ich habe deshalb Zuthaten möglichst durch Streichungen compensirt, besonders durch Weglassung des accentuologischen Commentars zu den drei ersten Psalmen (S. 361—379 der 3. Aufl.), zumal da ich nicht in Erfahrung gebracht, daß er irgendwem als willkommenes Lehrmittel gedient hätte.

Der Druck des Auslegungstextes war bereits zu Ende gediehen, als Dr. Jul. Grill's (Lic. der Theol., Ephorus am ev. theol. Seminar in Maulbronn) inhalt- und lehrreiche Monographie über den achtundsechzigsten Psalm (Tübingen, Laupp 1883) erschien, durch deren Berücksichtigung und Benutzung mein Comm. mannigfach gewonnen

haben würde. Ihm gilt dieser Ps. als das Werk eines Dichters der zu Ende gehenden Exilszeit. Er übersetzt v. 31:

> Das Schilftier schreck, den Stiertroß samt den Völkerkälbern,
> Mit Silberhagelschlag — zerstreu rauflust'ge Völker!

indem er רצי כסף von den silberweiß glänzenden Kieseln des Hagels versteht und in diesem Vers eine Hindeutung findet auf das um 550 zu Stande gekommene Schutz- und Trutzbündnis zwischen Lydien (Krösus), Babylonien (Naboned) und Aegypten (Amasis) gegen den aufstrebenden Cyrus. Aber ich bleibe dabei daß die Mitaufführung der „Fürsten Sebuluns, Fürsten Naftalis“ (v. 28) in dem Siegesfestzug uns in der Zeit vor der Reichsspaltung festhält. Grill entschlägt sich dieses zeitgeschichtlichen Merkmals dadurch, daß er v. 25—28 als „nochmaligen Rückblick“ faßt, indem der Zug Israels unter Anführung seines Gottes von Aegypten nach Canaan als ein fortgehender Siegeszug vorgestellt sei.

Auch Graetz fordert wegen v. 31 für diesen Ps. eine Zeit, in welcher Aegyptens Herrschaft schwer auf Juda lastete, nämlich (da man von der vorübergehenden Eroberung Schischaks absehen müsse) die Psammetichiden-Zeit von Josia an. Gegen ihn richtet sich David Kohn (דוד כהנא) in Odessa in der kleinen Schrift אור חדש (Warschau 1880), in welcher er den Ps. von Davids Erwählung und Erhöhung auslegt; v. 28 f. gehe auf die Anerkennung Davids als Königs Gesamtisraels durch die in Hebron versammelten Vertreter der Stämme (1 Chron. 11, 1—3). Der Standpunkt des Verf. ist ultra-conservativ, aber nebenbei ist aus dieser und seinen anderen Schriften[1] gar manches zu lernen.[2]

Prof. Gustav Bickell hat nun als 3. Teil seiner Dichtungen der Hebräer auch den ganzen Psalter, „nach dem Versmaße des Urtextes“ übersetzt, herausgegeben Insbruck 1883. Die Uebersetzung ist geschmackvoll, verläuft aber monoton in jambischen oder trochäischen Versfüßen und in Zeilen gleicher Silbenzahl z. B.

---

1) In der Schrift ספר מסרת סיג למקרא (Separatabdruck aus der Zeitschrift השחר) Wien 1882 verteidigt er die Authentie des überlieferten hebräischen Textes. Aehnlichen apologetischen Zweck verfolgen seine Schriften über Koheleth (Wilna 1881), Ester (Warschau 1881), den Abschnitt Bileam (Lemberg 1882) und gegen Eisenmenger, betitelt ראש פתנים (Petersburg 1883).

2) Ebendas gilt von dem mir erst jetzt bekannt gewordenen hebr. Werkchen Abr. Wolfsohns, betitelt צל המעלות Warschau 1882, welches wunderliche Einfälle über die „Stundengesänge“ der Hebräer enthält.

Preist den Herrn in der Versammlung,
Die aus Jakobs Quell ihr stammet!
Da herrscht Benjamin, der kleine;
Da sind Juda's Fürsten, Scharen;
Zebu lon und Naphta li auch.

Einen heftigen Gegner hat Bickells Uebertragung der syrischen syllabischen Metren auf die althebräische Poesie an dem Docenten in Münster Dr. Jakob Ecker gefunden, dessen Gegenschrift: „Prof. Dr. Bickells *Carmina Veteris Testamenti metrice.* Das neueste Denkmal auf dem Kirchhofe der Hebräischen Metrik" Münster 1883 in erweiterter Auflage erschienen ist. Auch auf mich hat Bickells Entdeckung nicht so überzeugend gewirkt, wie ich es bei der großen Verehrung, die ich für ihn als Sprachforscher und als Kenner der syrischen Literatur hege, wohl wünschen möchte.

Als der Druck des vorliegenden Commentars zu Ende ging, erschien auch die mit Vergleichung von 19 Handschriften und der alten Drucke bewerkstelligte neue Ausgabe des ausführlicheren Commentars David Kimchi's zu den Psalmen (zunächst zu Ps. 1—41) von Dr. S. M. Schiller-Szinessy in Cambridge (Cambridge, Deighton, Bell & Co.; Leipzig, Brockhaus), welcher in edlem Wetteifer mit Dr. Ad. Neubauer in Oxford nicht müde wird, die alte jüdische Literatur für die biblische Wissenschaft nutzbar zu machen und jüngere christliche Gelehrte zur Mitarbeit heranzuziehen.

Mit dem trefflichen Commentar meines Freundes L. K. Cheyne zu Jesaia (Ausg. 2. 1882) hat dieser mein Comm. zu den Psalmen dies gemein, daß er einen bescheidenen Anfang macht, die assyrische Sprachkunde für das Verständnis der alttest. Sprache zu verwerten. Mit Freude begrüße ich das von daher der biblischen Wissenschaft aufgehende neue Licht, aber ein etwas sprödes Verhalten zu manchen neuen assyriologischen Worterklärungen wird man dem alten Anhänger der Fleischer'schen Schule nicht verargen.

Im Hinblick auf C. Budde's schöne Untersuchung über das hebräische Klagelied in Jahrg. 2 und 3 der Stade'schen Zeitschrift hätte ich gern einen die dort benutzten Mitteilungen fortsetzenden Beitrag meines bewährten alten Mitarbeiters Wetzstein gehabt, aber er lehnte es aus guten Gründen ab. „Dem Vorschlage — schrieb er mir am 3. Juni d. J. — eine Darstellung der Technik des arabischen Volkslieds mit Bezug auf die Strophik der Psalmen zu geben, wage ich nicht näher zu treten, obgleich mir vielleicht alle Formen der lyrischen Dichtkunst der Araber bekannt sind, weil mir einige frühere Versuche,

Metrik und Strophenbau mit völliger Sicherheit, wie dieses im Arabischen möglich ist, in den Psalmen nachzuweisen durchaus mißglückt sind, so daß ich alle neueren Studien über diesen Gegenstand absichtlich ignorirt habe. Ueberhaupt dürften die Psalmen, wie ich glaube, in der arabischen Volkspoesie nichts Entsprechendes haben; eher in einer Art von Kunstpoesie, welche in Haurân kultivirt wird und in dem auch Dir bekannten Dichter Ḳâsim el-Chinn aus der Ortschaft Djâsim ihren Meister gefunden hat. Diese Dichtart heißt Maṭlûʿ (مطلوع), sie besteht aus vier-, sechs- und achtzeiligen gereimten Strophen, die mit anderen kleineren Strophen abwechseln, welche von den ersteren an Metrum, Reim und Melodie verschieden sind. Ich besitze eine Anzahl solcher Gedichte, kann mich aber zu einer Vergleichung derselben mit den Psalmen nicht entschließen. Auch würde eine solche Arbeit in Deinem Buche am unrechten Orte sein, da nur sehr wenigen seiner Leser das Arabische so geläufig ist, daß es sich ungebührlich breit machen dürfte.“

Mein verehrter Freund lieferte mir dafür den Excurs zu אנוּשׁה Ps. 69, 21 in vielfach erweiterter Gestalt; ein anderer, gleichfalls für diesen Psalmencommentar bestimmter über הרים גַּבְנֻנִּים Ps. 68, 17 wird, da das Interesse der Verlagsbuchhandlung auf Abschluß des Commentars drängte, demnächst in der Luthardt'schen Zeitschrift erscheinen und zugleich als Beilage des Commentars von der Verlagsbuchhandlung in Separatabzug zu beziehen sein.

Angesichts des nahen Luther-Jubiläums schließe ich mit Worten Luthers, seine zweitmalige Vorlesung über die Psalmen betreffend, aus seinem Briefe an den Kurfürsten Friedrich vom 27. März 1519: *Scio esse impudentissimae temeritatis eum qui audeat profiteri, unum librum Scripturae a se in omnibus partibus intellectum. Quin quis audeat praesumere, unum Psalmum rotunde ab ullo intellectum? Vita nostra initium et profectus est, non consummatio.*

Leipzig, am 1. November 1883.

F. D.

AUS DER VORREDE ZUR DRITTEN AUFLAGE.

Nachdem mein Psalmen-Commentar anderthalb Jahr lang im Buchhandel gefehlt hat, darf er nun endlich in dritter Ausarbeitung ans Licht treten. Manche Berichtigungen verdanke ich meinem Freunde *Rev.* Francis Bolton, dessen englische Uebersetzung meiner Psalmen (3 Bdd., Edinburgh 1871) und meines Iob zu den gelungensten in Clark's *Foreign Theological Library* gehört. Mancherlei Erweiterungen ergaben sich schon infolge durchgängiger Berücksichtigung der neuen Ausgabe des Hupfeld'schen Commentars von Eduard Riehm (4 Bdd. 1867. 68. 70. 71), woneben auch was sonst seit 1867 von August Dillmann (Anzeige des Ewald'schen Comm. in Bd. XIII der Jahrbb. für Deutsche Theologie), Eberhard Schrader (Zur Textkritik der Psalmen in Jahrg. 1868 der Studien und Kritiken), August Klostermann (Untersuchungen zur alttest. Theologie 1868), Carl Ehrt (Makkabäerpsalmen 1869), Carl Bernh. Moll (Comm. in Lange's Bibelwerk, 2 Bdd. 1869. 71) und Andern zur Auslegung und Kritik der Psalmen beigesteuert worden ist Beachtung heischte. Für die Vergleichung der griechischen Uebersetzungen lag mir nun der die poetischen Bücher enthaltende Band der neuen Hexapla-Ausgabe von Frederic Field vor (Oxford 1867); die bisher unbekannte arabische Uebersetzung von dem Karäer Jefeth ben Eli aus Basra konnte ich in der Ausgabe von J. J. L. Bargès (Paris 1871) benutzen.

Welch reichen Zuwachs an etymologischen Feststellungen der Wortbegriffe diese dritte Ausarbeitung gewonnen hat, wird das ihr hinten angehängte Wörterverzeichnis zeigen. Manchem Leser würde vielleicht ein Wiederabdruck des in Bd. 2 (1860) der ersten Ausgabe enthaltenen Accentuationssystems der poetischen Bücher von S. Baer (S. 477—511) erwünscht gewesen sein, denn das ist gegenwärtig die einzige Quelle, aus welcher sich gründliche Belehrung über dieses schwierige Stück hebräischer Grammatik schöpfen läßt. Aber die Reproduktion jener umfänglichen Abhandlung würde bei der großen Kostspieligkeit des schwierigen Satzes unseren Commentar zu sehr verteuert haben; übrigens verfügt die Verlagsbuchhandlung noch über einen kleinen Rest von Exemplaren jenes Bd. 2 (à 2 Thlr.), so daß die durch nichts ersetzbare Abhandlung wenigstens noch nicht gänzlich aus dem Buchhandel geschwunden ist. Ihre Stelle wird in der vorliegenden dritten Ausgabe ein accentuologischer Commentar zu Ps. 1—3 einnehmen.

Einen kurzen Abriß des poetischen Accentuationssystems enthält der von S. Baer herausgegebene, von mir bevorwortete hebräische Psalter, welcher 1861 im Verlag von Dörffling und Franke erschienen ist.[1] Unterdes ist auch der von mir geäußerte Wunsch in Erfüllung gegangen, daß eine hebräische Psalmenausgabe mit der lateinischen Uebersetzung des Hieronymus aus dem Grundtext, welche nicht Bestandteil der Vulgata geworden ist, herausgegeben werden möchte. Die kritische Bearbeitung des Textes dieser lateinischen Uebersetzung war die letzte Arbeit meines seitdem schwer erkrankten Freundes von Tischendorf. Das neue Psalterium, welches mit einer reichen Fülle masoretischer und textgeschichtlicher Beigaben ausgestattet ist, hat den Titel: ספר תהלים *Liber Psalmorum Hebraicus atque Latinus ab Hieronymo ex Hebraeo conversus. Consociata opera ediderunt Constantinus de* Tischendorf, S. Baer, Fr. Delitzsch. *Lipsiae: F. A. Brockhaus.* 1873.

1) An die Stelle dieser längst vergriffenen kritischen Psalmenausgabe ist die viel reicher ausgestattete bei Bernhard Tauchnitz 1880 getreten.

Leipzig, am 19. Sept. 1873.

F. D.

VORREDE ZUR ZWEITEN AUFLAGE.

Seit dem Erscheinen meines Commentars über den Psalter (2 Bdd. 1859–60) sind sieben volle Jahre verflossen, während welcher für die Psalmenauslegung Vieles und Bedeutendes geleistet worden ist. Von dem Commentar Hupfelds erschienen seit dem Abschluß des meinigen die zwei letzten Bände (Bd. 3. 1860, Bd. 4. 1862); der von Hitzig (1835—36) trat in neuer Gestalt, um den Ertrag einer nahezu dreißigjährigen Fortarbeit bereichert, ans Licht (2 Bdd. 1863—65) und auch der von Ewald ist zum dritten Male ins Feld gerückt (1866), mit stolzen Worten alle Mitarbeiter niederschnaubend, um sich allein die Ehre zu geben. Außerdem hat Böttchers Neue Kritische Ährenlese, nach des Verf. Tode von Mühlau herausgegeben, wertvolle Beiträge zur Psalmenauslegung geliefert (Abth. 2. 1864); v. Ortenberg hat das Verständnis der Psalmen textkritisch (Zur Textkritik der Ps. 1861) und Kurtz theologisch (Zur Theologie der Ps. in der Dorparter Zeitschr. 1864—1865) gefördert, und daneben wollten auch Böhls „Zwölf Messianische Psalmen" (1864) und Kamphausens Psalmenerklärung in Bunsens Bibelwerk (1863) beachtet sein.

An äußeren Anlässen zur Revision meines eignen Commentars fehlte es mir also nicht, aber auch nicht an Einsicht in dessen Mängel. Trotzdem that Hupfelds rücksichtslos wegwerfendes Urteil mir wehe. In einem Aufsatz über masoretisch treue Darstellung des alttestamentlichen Textes (Luther. Zeitschr. 1863) gab ich dieser Empfindung gelegentlichen Ausdruck. „Ebenerst — schrieb mir Hupfeld am 20. Okt. 1863 — kommt mir Ihre Klage über mein Urteil am Schluß meines Psalmenwerks zu Gesichte. Die Klage ist so milde, antwortet so wenig der Bitterkeit des Urteils und schlägt dabei Saiten an, die in mir noch nicht abgestumpft sind und noch nicht verlernt haben, den Nachklang schönerer Zeiten gemeinsamen Forschens wiederzubringen und das Gefühl der Dankbarkeit für treue Genossenschaft zu erneuern, daß sie mir ins Herz und Gewissen gegriffen hat." Er schließt seinen Brief mit der Hoffnung, daß er noch Gelegenheit erhalten werde, öffentlich auszusprechen, wie sehr jenes schroffe und ungemilderte Urteil jetzt seinem eignen Gefühl widerstehe. Von diesem Briefe habe ich bis jetzt keinerlei Gebrauch gemacht. Ich betrachtete ihn als ein Geheimnis zwischen uns beiden. Nachdem aber Riehm jenes Urteil unverändert in die 2. Ausgabe des 1. Bandes des Hupfeldschen Commentars herübergepflanzt hat, bin ich es nicht allein mir, sondern auch dem unterdes Heimgegangenen schuldig zu erklären, daß dies nicht in seinem Sinne geschehen ist.

Von größtem Nutzen war mir bei meiner neuen Ausarbeitung der neue Commentar Hitzigs. Hier fand ich den meinigen mit oder ohne Nennung von Anfang bis zu Ende gleichmäßig berücksichtigt und einer scharfen aber wohlwollenden Kritik unterzogen, hie und da nicht ohne willige Anerkennung der darin nicht zu vermissenden wissenschaftlichen Fortbewegung. In Vergleich mit einem solchen Halsgericht, wie es Hupfeld über mich und Ewald einige Jahre später mit ähnlichen Worten über ihn vollzogen hat, trat mir hier maßhaltige Kritik der Sache und bei allem Selbstbewußtsein des überall originellen Forschers doch auch Sinn für den Schweiß fremder Arbeit entgegen.

Um so mehr darf ich hoffen, daß alle diejenigen, welche wissenschaftlichen Wahrheitssinn und Fortschritt nicht für das ausschließliche Vorrecht ihrer Richtung halten, in dieser neuen Ausarbeitung meines Commentars vieles Lehrreiche und manches richtiger Erkannte finden werden. Daß ich fortgefahren habe, das reiche orientalische Wissen Fleischers und Wetzsteins in die Bahn biblischer Wissenschaft zu lenken, wird man mir danken. Daß ich aber auch Leistungen jüdischer Forscher gern in meinen Bereich ziehe, geschieht in dem Wunsche, die Scheidewand zwischen Synagoge und Kirche fallen zu sehen. Die Schriftauslegung hat nicht allein der Kirche der Gegenwart zu dienen, sondern auch an der Kirche der Zukunft zu bauen. In diesem Sinne befehle ich die vorliegende Arbeit der Gnade und dem Segen des heilsgeschichtlichen Gottes.

Erlangen, am 7. Juli 1867.

F. D.

EINLEITUNG

IN DEN PSALTER.

Was das Herz im Menschen, das ist der Psalter in der Bibel.

Joh. Arnd.

I. Stellung des Psalters unter den Hagiographen, besonders den poetischen Büchern.

Der Psalter bildet überall einen Bestandteil der sogen. Kethubim oder Hagiographen. Seine Stellung aber innerhalb dieser ist schwankend. Daß er in vortalmudischer Zeit die Kethubim eröffnete, scheint aus Luc. 24, 44 hervorzugehen.[1] Die in den hebräischen Handschriften deutscher Klasse herrschende Bücherfolge, welcher unsere gedruckten Handausgaben sich anschließen, ist wirklich diese: Psalmen, Sprüche, Iob und darauf die fünf Megilloth. Die Masora aber und die Handschriften spanischer Klasse beginnen die Kethubim mit der Chronik, welche sie ungeschickterweise von Ezra-Nehemia trennen, und lassen darauf die Psalmen, Iob, Sprüche und die fünf Megilloth folgen.[2] Und dem Talmud zufolge (*Bathra* 14^b) ist die rechte Aufeinanderfolge diese: Ruth, Psalmen, Iob, Sprüche; Ruth geht dem Psalter wie dessen Prolog voraus, denn Ruth ist die Ahnfrau dessen dem die heilige Lyrik ihre reichste Blütezeit verdankt. Daß der Psalter die Abteilung der Kethubim eröffne, ist ohne Zweifel das Naturgemäßeste, schon deshalb, weil er seinem Grundstock nach die davidische Zeit repräsentirt, wie dann weiter Spruchbuch und Iob die Chokma-Literatur der salomonischen. Daß er aber nirgends anders als innerhalb der Kethubim seinen Platz finden konnte, versteht sich von selbst. Die erste Stelle im Kanon nimmt der Codex der Gesetzgebung ein, welcher die Grundlage des alten Bundes und des Volkstums sowie auch alles Schrifttums Israels ist — die תורה, welcher gegenüber alle anderen h. Schriften als קבלה (auf ihr ruhende Ueberlieferung) gelten.[3] Auf dieses fundamen-

---

1) Auch aus 2 Macc. 2, 13., wo τὰ τοῦ Δαυίδ Bez. der כתובים nach ihrem Anfang zu sein scheint, und aus Philo *de vita contempl. (Opp.* II, 475 *ed. Mangey).* wo er νόμους καὶ λόγια θεσπισθέντα διὰ προφητῶν καὶ ὕμνους καὶ τὰ ἄλλα οἷς ἐπιστήμη καὶ εὐσέβεια συναύξονται καὶ τελειοῦνται unterscheidet.

2) In allen masor. Verzeichnissen folgen die 24 Bb. einander folgendermaßen: 1) בראשית; 2) ואלה שמות; 3) ויקרא; 4) וידבר (auch במדבר); 5) אלה הדברים; 6) יהושע; 7) שופטים; 8) שמואל; 9) מלכים; 10) ישעיה; 11) ירמיה; 12) יחזקאל; 13) תרי עשר; 14) דברי הימים; 15) תהלות; 16) איוב; 17) משלי; 18) רות; 19) שיר השירים; 20) קהלת; 21) קינות (איכה); 22) אחשורוש (מגלה); 23) דניאל; 24) עזרא. Die masor. Abbreviatur für die drei vorzugsweise poetischen Bb. ist demgemäß nicht א"מת, sondern ת"אם; s. Elia Levita, *Masoreth ha-Masoreth* p. 19. 73 (*ed. Ven.* 1538).

3) So werden die Psalmen z. B. in *Sifrè* zu Num. 25, 27 citirt.

tale Fünfbuch folgt unter dem Gesamttitel נביאים erst eine Reihe vergangenheitsgeschichtlicher Schriften prophetischen Charakters, welche die Geschichte Israels von der Besitznahme Canaans bis zum ersten Lichtblicke im Strafzustande des babylonischen Exils herabführen *(Prophetae priores)*, und dann eine Reihe zukunftsgeschichtlicher, d. i. weissagender Schriften prophetischer Verfasser, welche bis in die Zeit des Darius Nothus, und zwar des zweiten jerusalemischen Aufenthalts Nehemia's unter diesem Perserkönige herabreichen *(Prophetae posteriores)*. Chronologisch angesehen, würde die erste Reihe der zweiten besser entsprechen, wenn ihr die Geschichtsbücher der persischen Zeit (Chronik-Ezra, Nehemia, Ester) angefügt wären, was aus gutem Grunde nicht geschehen ist. Das israelitische Schrifttum hat zwei scharf unterschiedene Geschichtschreibungsweisen ausgeprägt, als deren Typen die elohistische und jehovistische Weise im Pentateuch und Josua gelten können, nämlich die annalistische und die prophetische — jene Geschichtsbücher der persischen Zeit aber sind annalistischen, nicht prophetischen Charakters (obwohl die Chronik viele Reste prophetischer Geschichtschreibung, wie umgekehrt das Königsbuch viele Reste annalistischer, aufgenommen und mit sich verschmolzen hat): sie durften also nicht unter den *Prophetae priores* zu stehen kommen; nur mit Ruth verhält es sich anders, dieses Büchlein ist dem Ende des Richterbuchs (c. 17—21) so ähnlich, daß es wohl zwischen Richter und Samuel stehen könnte, es hat auch ursprünglich hinter dem Richterbuch gestanden, wie die Klagelieder Jeremia's hinter seinem Weissagungsbuch, und nur aus liturgischem Grunde sind beide den sogen. Megilloth (Hoheslied, Ruth, Threni, Koheleth, Ester, wie sie in unsern Handausgaben nach dem Festkalender geordnet aufeinander folgen) zugesellt worden. Alle übrigen Bücher konnten selbstverständlich nur in der dritten Abth. des Kanons untergebracht werden, die man, wie neben תורה und נביאים kaum anders möglich war, ganz allgemein כתובים betitelte, welches, wie der Enkel Ben-Sira's in seinem Prologe (132 v. Chr.) es wiedergibt, τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία bed. Es heißen so Schriften und zwar heilige Schriften (γραφεῖα oder ἁγιόγραφα, wie man zur Zeit des Epiphanius sagte), auf welche man sich stützen und mit כתוב oder דכתיב (γέγραπται γάρ)[1] berufen kann, also zwar nicht der Bed., aber dem Werte nach s. v. a. כתבי קדש, aber nicht s. v. a. כתובים ברוח הקדש; denn die Lehre von drei Stufen der Inspiration, wonach ברוח הקדש die mit größter geistlicher Selbstthätigkeit verbundene dritte Stufe ist, läßt sich nicht über Maimonides (gest. 1204) zurückverfolgen.

II. Namen des Psalters.

Am Schlusse des Ps. 72 findet sich v. 20 die Unterschrift: *„Zu Ende gebracht sind die Gebete Davids, des Sohns Isai's“*. Sämtliche vorausgegangene Ps. werden hier unter dem Namen תְּפִלּוֹת zusammen-

1) s. meinen hebräischen Römerbrief (1870) S. 12.

gefaßt. Das ist befremdend, weil sie mit Ausnahme von Ps. 17 (weiterhin 86. 90. 102. 142) sämtlich anders überschrieben sind und weil manche, z. B. Ps. 1 und 2, gar keine Gebetsanrede an Gott enthalten und also nicht die Form von Gebeten haben. Dennoch ist der Gesamtname תפלות auf alle Ps. passend. Das Wesen des Gebets ist der gerade und unverwandte Hinblick auf Gott, die Versenkung des Geistes in den Gedanken an Ihn. An diesem Wesen des Gebets haben alle Ps. Theil, auch die didaktischen und solche hymnische wie das Loblied Hanna's, welches 1 S. 2, 1 mit ותתפלל eingeführt wird.

In der äußern Ueberschrift führt der Psalter den N. תְּהִלִּים (סֵפֶר), wofür gemeinhin auch תִּלִּים (apocopirt תִּלִּי) gesagt wird, wie Hippolytos (*ed. de Lagarde* p. 188) bezeugt: Ἑβραῖοι περιέγραψαν τὴν βίβλον Σέφρα θελείμ.[1] Auch dieser Name kann befremden, denn die Ps. sind kaum der Mehrzahl nach eigentliche Hymnen, die meisten sind elegisch oder didaktisch, und nur ein einziger, Ps. 145, ist geradezu תהלה überschrieben. Aber auch dieser Gesamtname der Ps. ist statthaft, denn alle haben Theil am Wesen des Hymnus, nämlich dem Zwecke desselben, der Verherrlichung Gottes. Die erzählenden preisen die *magnalia Dei,* die klagenden preisen ihn gleichfalls, indem sie sich an Ihn als den alleinigen Helfer wenden und mit dankbarer Zuversicht der Erhörung schließen — das V. הִלֵּל schließt beides in sich: das *magnificat* und das *de profundis.* Die Sprache der Masora bevorzugt statt des, um eine technische Bezeichnung zu gewinnen, dissimilirten Plurals תהלים die nächstliegende Namensform und nennt den Psalter durchweg (z. B. zu 2 S. 22, 5) ספר תהלות.[2]

Im Syrischen heißt er *ke thobo de mazmûre,* im Koran *zabûr* (nicht wie Golius und Freytag vocalisiren *zubûr*), was für das arabische Sprachbewußtsein nichts weiter als „Schrift" (synon. *kitâb*) bed. (s. zu 3, 1), vielleicht aber aus *mizmor* verderbt ist, wovon in jüdisch-orientalischen HSS ein Plural mit Umlaut *mezâmîr* gebildet wird. In der alttest. Schrift kommt ein Plural von *mizmor* nicht vor. Auch im nachbiblischen Sprachgebrauch findet sich *mizmorim* oder *mizmoroth* als Psalmenname nur vereinzelt. Um so üblicher ist im Hellenistischen das entsprechende ψαλμοί (von ψάλλειν = זִמֵּר); die Psalmensammlung heißt βίβλος ψαλμῶν (Luc. 20, 42. Apg. 1, 20) oder ψαλτήριον, indem der Name des Saiteninstruments *(psantērîn* im B. Daniel)[3] metapho-

---

1) Bei Eusebios VI, 25: Σέφηρ θιλλήμ, noch anders vocalisirt Hieronymus (Vorr. seiner Psalmen-Uebers. *juxta Hebraicam veritatem*): *SEPHAR THALLIM quod interpretatur volumen hymnorum.* Demgemäß findet sich hinter *Psalterium ex Hebraeo Cod.* 19 der Stiftsbibl. in St. Gallen die Unterschrift: *Sephar Tallim Quod interpretatur volumen Ymnorum explicit.*

2) Daß die Masora den Psalter הלילא (*hallêla*) nenne, ist eine irrige Meinung Buxtorfs in seiner *Tiberias* und auch jüdischer Masoretiker. Diesen Namen führt nur das sogen. Hallel Ps. 113—119, denn in der Masora zu 2 S. 22, 5 wird 116, 3ª im Verhältnis zu 18, 5ª חברו דהלילא (die gleichlautende Stelle des Hallel) genannt.

3) Νάβλα — sagen Eusebios und andere der griech. Väter — παρ' Ἑβραίοις λέγεται τὸ ψαλτήριον, ὃ δὴ μόνον τῶν μουσικῶν ὀργάνων ὀρθότατον καὶ μὴ

risch auf die unter Begleitung desselben gesungenen Lieder über tragen wird; Psalmen sind Lyralieder, also lyrische Gedichte im eigentlichsten Sinne.

III. Geschichte der Psalmendichtung.

Ehe wir nun die Entstehung der Psalmensammlung uns vorstellig zu machen suchen, haben wir uns einen Ueberblick über den Entwickelungsgang der Psalmendichtung zu verschaffen. Die lyrische Poesie ist die älteste Gattung der Poesie überhaupt und die hebräische Poesie ist deshalb wesentlich lyrisch. Weder das Epos, noch das Drama, nur das Maschal hat sich bis zur Selbständigkeit davon abgezweigt. Selbst die Prophetie, welche sich von der Psalmodie durch vorwiegendes Getragenwerden des eigenen Geistes von der Macht des göttlichen unterscheidet, teilt mit dieser die gemeinsame Bezeichnung durch נִבָּא (1 Chr. 25, 1—3), und der Psalmensänger מְשׁוֹרֵר heißt auch als solcher חֹזֶה (1 Chr. 25, 5. 2 Chr. 29, 30. 35. 15., vgl. 1 Chr. 15, 19 u. ö.); denn wie die heilige Lyrik sich häufig zu prophetischem Schauen erhebt, so geht die prophetische Epik der Zukunft, weil unabgelöst von der Subjektivität des Weissagenden, häufig in Psalmenton über.

Die mosaische Zeit wurde wie die Geburtszeit Israels als Volkes so auch die Geburtszeit seiner volkstümlichen Lyrik. Aus Aegypten brachte Israel Instrumente mit, welche sein erstes Lied Ex. c. 15 begleiteten — den ältesten Hymnus, welcher durch alle Hymnen der Folgezeit und auch durch den Psalter (vgl. v. 2 mit Ps. 118, 14; v. 3 mit Ps. 24, 8; v. 4. 14, 27 mit Ps. 136, 15; v. 8 mit Ps. 78, 13; v. 11 mit Ps. 77, 14. 86, 8. 89, 7 f.; v. 13. 17 mit Ps. 78, 54 u. dergleichen

---

συνεργούμενον εἰς ἦχον ἐκ τῶν κατωτάτω μερῶν, ἀλλ' ἄνωθεν ἔχον τὸν ὑπηχοῦντα χαλκόν (d. i. den ehernen Resonanzboden, das χάλκωμα). Deutlicher noch beschreibt dieses Instrument Augustin in Ps. XLII und anderwärts: *Psalterium istud organum dicitur quod de superiore parte habet testudinem, illud scilicet tympanum et concavum lignum cui chordae innitentes resonant. cithara vero id ipsum lignum cavum et sonorum ex inferiore parte habet.* Man darf dies nicht nach der Construction dessen verstehen was, wir jetzt Harfe und Cither nennen; die rechte Vorstellung geben, wie J. Akermark (1874) gezeigt hat, die ägyptischen und assyrischen Bilder. Das כנור hat den Resonanzkörper unten: er bildet wenn man das Instrument senkrecht gestellt denkt, dessen unteren Teil, von welchem die Saiten ausgehen und weiterhin zu freilaufenden werden, oben durch einen Querstab geschlossen; das נבל dagegen hat den Resonanzkörper oben, wo er wie eine *testudo* die Saiten überschildet; das Gemeinsame des נבל aber in allen Formen ist im Unterschiede vom כנור dies, daß die Saiten wie die Sehne eines Bogens nach außen hin keinen Umschluß haben. Hiernach ist כנור die Cither nebst Lyra, נבל die Harfe, wie Basilios sagt: Τοῦτο (ψαλτήριον) μόνον τῶν μουσικῶν ὀργάνων τὴν αἰτίαν τῶν φθόγγων ἐκ τῶν ἄνωθεν ἔχει. τῇ κιθάρᾳ μὲν γὰρ καὶ τῇ λύρᾳ κάτωθεν ὁ χαλκὸς ὑπηχεῖ πρὸς τὸ πλῆκτρον· ψαλτήριον δὲ τοῦτο τῶν ἁρμονικῶν ῥυθμῶν ἄνωθεν ἔχει τὰς ἀφορμάς. S. darüber Riehm Art. *Musik* im HW S. 1031. Beachtenswert ist daß die h. Schrift nirgends eines Plektrons Erwähnung thut, obgleich dies sowohl auf ägyptischen als assyrischen Bildern vorkommt.

andere Parallelen) hindurchklingt. Nehmen wir dazu Ps. 90 und Dt. c. 32., so haben wir hier die Prototypen aller Ps., der hymnischen, der elegischen und der prophetisch-didaktischen. Alle drei Lieder sind noch ohne die spätere Kunst strophischen Ebenmaßes. Aber schon der hexastichisch angelegte Siegesgesang Debora's zeigt uns die Kunst der Strophik nahe ihrer Vollendung. Man hat es befremdend gefunden, daß schon die Anfänge der Poesie Israels so vollkommen sind, aber die Geschichte Israels, auch die seiner Literatur, steht unter einem andern Gesetze, als dem einer stetigen Entwicklung von unten nach oben. Die einzigartige Erlösungszeit Mose's beherrscht als schöpferischer Anfang alle folgende Entwickelung. Es findet eine Fortbewegung statt, aber eine solche, die nur zur Entfaltung bringt was in der mosaischen Zeit mit aller Urkraft und Fülle einer göttlichen Schöpfung begonnen hat. Wie eng verkettet aber dieser Fortschritt ist, zeigt sich daran, daß Hanna, die Sängerin des alttest. *Magnificat,* denjenigen unter ihrem Herzen trug, welcher den „lieblichen Sänger Israels“ zum Könige gesalbt hat.

Durch David gelangte die heilige Lyrik zu ihrer höchsten Blüte. Es wirkte vieles zusammen, um Davids Zeit zu ihrer goldenen zu machen. Samuel legte dazu den Grund sowohl durch seine reformatorische Wirksamkeit überhaupt, als insbes. durch die Gründung von Prophetenschulen, in denen unter seiner Leitung (1 S. 19, 19 f.) in Verbindung mit der Weckung und Pflege des prophetischen Charisma Gesang und Musik getrieben wurden. Durch diese Cönobien, von denen eine bisher in Israel nicht erlebte geistliche Erweckung ausging, ist auch David hindurchgegangen. Seine poetische Anlage ward hier, wenn nicht geweckt, doch gebildet. Er war ein geborner Musiker und Dichter und vereinigte mit seiner natürlichen Begabung ein Herz voll tiefer Frömmigkeit. Schon als bethlehemitischer Hirt musicirte er. Aber Psalmen Davids aus dieser Zeit enthält der Psalter so wenig (s. zu Ps. 8. 144) als das N. T. Schriften der Apostel aus der Zeit vor Pfingsten; erst von da an, wo mit seiner Salbung zum Könige Israels der Geist Jahve's ihn überkam und ihn auf die Höhe seines heilsgeschichtlichen Berufes stellte, sang er Psalmen, welche Bestandteile des Kanons geworden sind. Sie sind die Frucht nicht allein seiner tiefbegabten und vom Geiste Gottes (2 S. 23, 2) getragenen Persönlichkeit, sondern auch seiner eigentümlichen Führungen und der darein verflochtenen Führungen seines Volkes. Davids Weg von seiner Salbung an führte durch Leiden zur Herrlichkeit; das Lied aber ist, wie ein indisches Sprichwort sagt, aus dem Leid entsprossen, die *çlôka* aus *çôka.* Sein Leben war reich an Wechselfällen, die ihn bald zu elegischen Klagen, bald zu hymnischem Lobpreis stimmen mußten; zugleich war er, der Anfänger des Königtums der Verheißung, eine Weissagung auf den künftigen Christus, und sein typisch gestaltetes Leben konnte sich nicht anders aussagen, als in typischen oder auch bewußt prophetischen Worten. Zum Throne gelangt, vergaß er der Harfe nicht, die ihn auf der Flucht vor Saul begleitet und getröstet hatte, sondern

lohnte ihr nach Würden. Er stellte 4000 Leviten, die 4. Abteilung der gesamten Levitenschaft, als Sänger und Musiker beim Gottesdienste im Zelttempel auf Zion und teilweise in Gibeon, dem Orte des mosaischen Stiftszeltes, an, geteilt in 24 Klassen, unter den Sangmeistern Asaf, Heman und Ethan = Jeduthun (1 Chr. 25., vgl. 15, 17 ff.), und vervielfältigte die Instrumente durch eigne Erfindung (1 Chr. 23, 5. Neh. 12, 36[1]). Es gab in Davids Zeit drei Opferstätten: auf Zion bei der Bundeslade (2 S. 6, 17 f.), in Gibeon beim mosaischen Stiftszelt (1 Chr. 16, 39 f.) und weiterhin auf der Ornan-Tenne, dem späteren Tempelberge (1 Chr. 21, 28—30). So wurden auch Andere vielfach ermuntert, ihre Gaben dem Gotte Israels zu widmen. Neben den 73 לדוד überschriebenen Ps., deren unmittelbar davidische Abkunft sich nicht bei allen, aber bei vielen[2] durch ihre schöpferische Ursprünglichkeit, ihre affektvolle vorherrschend elegische Stimmung, ihre graziöse Haltung und Bewegung, ihre antike, aber durchsichtige und nur bei Schilderung des wüsten Treibens der Gottlosen finster und hart werdende Sprache rechtfertigt, enthält die Sammlung folgende, welche nach gleichzeitigen von David angestellten Sängern benannt sind: 12 לְאָסָף (Ps. 50. 73—83) von vorherrschend prophetischem Inhalt und Geiste, und 12 von der levitischen Sängerfamilie der בני־קרח (Ps. 42—49. 84. 85. 87. 88, mitgerechnet Ps. 43) von vorherrschend königlichem und priesterlichem Gepräge. Die beiden Ps. der Ezrahiten, Ps. 88 von Heman und 89 von Ethan, gehören schon in die Zeit Salomo's, dessen Namen außer Ps. 72 nur noch Ps. 127 trägt. Unter Salomo ging es mit der Psalmenpoesie schon abwärts; alle damaligen Geisteserzeugnisse tragen mehr den Stempel sinnender Betrachtung als unmittelbarer Empfindung, denn die ringende Sehnsucht war genießender Befriedigung, die nationale Concentration welttümlicher Ausbreitung gewichen. Es war die Zeit der Chokma, die den Sinnspruch künstlerisch ausgebildet und auch eine Art von Drama geschaffen hat. Salomo selbst ist Ausbildner des Maschal, dieser eigentlichen Dichtungsform der Chokma. Er war zwar nach 1 K. 5, 12 auch Verf. von 1005 Liedern, aber im Kanon finden sich von ihm nur zwei Ps. und das dramatische Lied der Lieder, denn er redete von der Zeder bis zum Ysop, seine Dichtungen waren größtenteils weltlichen Inhalts, mehr dem Naturreich als dem Gnadenreich zugewandt.

Nur zweimal nahm die Psalmenpoesie wieder einen kurzen Aufschwung: unter Josafat und unter Hizkia. Unter beiden Königen er-

1) Ich weidete, sagt David in dem griech. Ps. hinter Ps. 150, die Schafe meines Vaters, meine Hände machten Schalmeien (ὄργανον = עוגב) und meine Finger fügten zusammen (oder: stimmten) Harfen (ψαλτήριον = נבל), vgl. *Wajikra Rabba* c. 15 (f. 264ª) und das Targum zu Am. 6, 5.

2) Schultz in seiner Alttest. Theologie (Aufl. 2. 1878) läßt wenigstens zehn Ps. als davidisch gelten — die Folgerungen, die sich aus der Anerkennung von sei es zehn oder mehr echt davidischen Ps. für die Rekonstruktion der israel. Religionsgeschichte ergeben, sind so wichtig, daß sich das Bestreben Neuerer, alle Psalmen in die nachexilische Zeit herabzuzerren, als versuchte Paralysirung jener Konsequenzen begreift.

hoben sich die schönen Gottesdienste des Tempels in alter Herrlichkeitsfülle aus zeitheriger Entweihung und Verkümmerung. Außerdem aber waren es zwei große Wunderrettungen, welche unter beiden Königen die Psalmenpoesie wieder erweckten: unter Josafat die von Jahaziel dem Asafiten geweissagte Niederlage der zu Juda's Ausrottung verbündeten Nachbarvölker, unter Hizkia die von Jesaia geweissagte Niederlage des Heeres Sanheribs. Außerdem machten sich beide Könige kulturgeschichtlich verdient: Josafat durch eine auf Hebung der Volksbildung abzweckende Einrichtung, welche an die karolingischen *missi* erinnert (2 Chr. 17, 7—9), Hizkia, den man als den Pisistratos der israelitischen Literatur betrachten kann, durch Niedersetzung einer mit Sammlung der alten Literaturreste beauftragten Kommission (Spr. 25, 1); auch stellte er die alte heilige Musik wieder her und gab die Ps. Davids und Asafs ihrem liturgischen Gebrauch zurück (2 Chr. 29, 25 ff.). Und er selber war Dichter, wie sein מכתב (מכתם?) Jes. 38 zeigt, freilich ein mehr reproduktiver als produktiver. Sowol aus Josafats, als aus Hizkia's Zeit haben wir im Psalter nicht wenige meistens asafische und korahitische Ps., welche, obgleich ohne historische Aufschrift, die damalige Zeitlage bekunden.[1] Abgesehen von diesen zwei Nachblütezeiten ist die spätere Königszeit fast ohne Psalmendichter, aber desto reicher an Propheten. Als die Lyrik verstummte, erhob die Prophetie ihre Posaunenstimme, um das religiöse Leben, das sich sonst in Psalmen aussprach, wieder zu erwecken. In den Schriften der Propheten, welche das λεῖμμα χάριτος in Israel repräsentiren, finden sich zwar auch Psalmen wie Jon. c. 2. Jes. c. 12. Hab. c. 3, aber selbst diese sind mehr Nachbilder der alten Gemeindelieder als Originale. Erst die nachexilische Zeit wurde eine Zeit neuer Schöpfungen.

Wie die Reformation das deutsche Kirchenlied gebar und der dreißigjährige Krieg, ohne den es vielleicht keinen Paul Gerhardt gäbe, es von neuem ins Leben rief, so gebar die davidische Zeit die Psalmenpoesie und das Exil rief die erstorbene wieder ins Leben. Das göttliche Strafgericht verfehlte nicht seine Wirkung. Es gibt Ps. aus der Zeit des Exils wie z. B. Ps. 102 und manche ältere Ps. haben Zusätze, aus denen ersichtlich, wie fleißig sie damals gebetet wurden. Noch weit mehr neue Ps. wurden aber nach der Rückkehr gedichtet. Als die Heimgekehrten, unter denen sich viele Asafiten befanden[2], sich wieder als Nation fühlten und nach Herstellung des Tempels auch als Gemeinde, da wurden die Harfen, die in Babylon an den Weiden hingen, auf's neue gestimmt, und ein neuer reicher Liedersegen war die Frucht der wieder erwachten ersten Liebe. Diese währte freilich nicht lange. An die Stelle des äußerlichen groben Götzendienstes, welchem das in's Vaterland zurückgekehrte Volk im Strafzustande der Fremde entwöhnt

---

1) In Betreff der Zeit Josafats hat dies schon Nic. Nonne erkannt in der auf Ps. 84, 4 bezüglichen *Diss. de Tzippor et Deror,* Bremen 1741. 4.

2) Bei Barhebräus zu Iob und im Chronikon werden manche Ueberlieferungen auf „Asaf, den hebräischen Priester, den Bruder Ezra's des Schreibers der Schriften“ zurückgeführt.

worden war, trat Ceremonien- und Buchstabendienst. In der Seleucidenzeit jedoch erhob sich unter den Maccabäern das bedrückte und verletzte Nationalgefühl in alter lebendiger Begeisterung. Die Prophetie war damals, wie an mehreren Stellen des 1. B. der Macc. geklagt wird, längst verstummt. Um so näher liegt die Annahme, daß die Psalmenpoesie damals wiedererblüht sei. In der Reformationszeit erklärte Calvin die Ps. 44. 74. 79 und Esrom Rudinger außerdem noch 22 andere Ps. für maccabäisch. Hitzig aber hat mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn den positiven Beweis zu führen gesucht, daß es maccabäische Ps. seien, welche den eig. Grundstock des Psalters bilden; er erkennt den maccabäischen Fürsten Alexander Jannai für den Verf. von Ps. 1 und 2, bezieht Ps. 44 auf 1 Macc. 5, 56—62 und behauptet wie in seinem Psalmen-Comm. 1835—36, so auch in dem neueren 1863—65, daß von Ps. 73 an sich kein einziger vormaccabäischer Ps. in der Sammlung befinde und daß der Psalter von da an die hervorstechenden Ereignisse der Maccabäerzeit in chronologischer Folge widerspiegele. An Hitzig schließen sich v. Lengerke und Olshausen an; beide bezeichnen die Regierung Johannes Hyrkans (135—107) als die Entstehungszeit der jüngsten Ps. und der uns vorliegenden Psalmensammlung, während Hitzig, etwas tiefer herabgehend, Ps. 1. 2. 150 nebst andern und die Anordnung des Ganzen dem Sohne Hyrkans, Alexander Jannai, zuspricht. Dagegen ist nicht allein von Hengstenberg Hävernick Keil, sondern auch von Gesenius Hassler Ewald Thenius Böttcher Hupfeld Dillmann und am eingehendsten von Ehrt in seiner Monographie über „Abfassungszeit und Abschluß des Psalters zur Prüfung der Frage nach Makkabäerpsalmen“ 1869 das Vorhandensein maccabäischer Ps. bestritten worden. Wir unsererseits räumen wenigstens die Möglichkeit ein. Man hat gesagt, daß die mächtige Begeisterung der maccabäischen Zeit eine mehr menschliche als göttliche, mehr volktümlich-patriotische als theokratisch-nationale war, aber das B. Daniel zeigt uns in prophetischer Abbildung jener Zeit ein heiliges Volk des Höchsten, kämpfend mit der widergöttlichen Weltmacht, und spricht für diese Kämpfe die größte heilsgeschichtliche Bedeutung an. Auch die Gesch. des Kanons schneidet die Möglichkeit macc. Ps. nicht ab. Denn obwohl der Chronist, indem er 1 Chr. c. 16 Psalmen-Reminiscenzen vom ersten bis zum fünften Buche zu einem Mosaik verbindet, uns durch v. 36 zu dem sicheren Schlusse berechtigt, daß zu seiner Zeit der Psalter (vgl. τὰ τοῦ Δαυίδ 2 Macc. 2, 13[1]) bereits ein in 5 Bb. geteiltes Ganzes war (s. zu Ps. 96. 105. 106): so konnte er doch auch nach vollzogener Redaction noch für jüngere Einschaltungen offen bleiben (wie auch das im B. Josua und 2 S. c. 1 citirte ספר הישׁר ein im Lauf der Zeit angewachsenes Sammelbuch war). Wenn Judas der Maccabäer darin, daß er die Nationalliteratur sammelte, in Nehemia's Fußstapfen trat (2 Macc. 2, 14: ὡσαύτως δὲ καὶ Ἰούδας τὰ διεσκορπισμένα διὰ τὸν

1) In der alten morgen- und abendländischen Kirchensprache heißt der Psalter geradezu *David* z. B. bei Chrysost.: ἐκμαθόντες ὅλον τὸν Δαβίδ, am Schlusse des aethiop. Psalters: „zu Ende ist der David *(Dâvid)*“.

πόλεμον τὸν γεγονότα ἡμῖν ἐπισυνήγαγε πάντα, καὶ ἔστι παρ' ἡμῖν), so ließe sich wohl denken, daß der Psalter damals eine Bereicherung erfahren. Obwohl die Maccabäerzeit prophetenlos war, so ist doch anzunehmen, daß ihrer manche die Gabe der Poesie besaßen und daß der Geist des Glaubens, welcher mit dem Geiste der Prophetie wesentlich ein und derselbe ist, diese Gabe heiligen und befruchten konnte. Einen thatsächlichen Beweis dafür liefert der aus 18 Ps. bestehende sogen. Salomo-Psalter [1], welcher, obschon weit hinter der Urtümlichkeit und Kunstschönheit der kanonischen Ps. zurückstehend (zumal in der vorliegenden griech. Uebers. des urspr. hebräischen Textes), doch ein Beleg dafür ist daß die Empfindungen der Gläubigen auch noch über die maccabäische Zeit hinaus sich in geistlichen Liedern ergossen haben. Und ist das B. Daniel so wie es vorliegt in der Seleucidenzeit entstanden — sein prophetischer Charakter bleibt gewahrt, wenn es vor der Wiedereinweihung des Tempels im December 165 und vor dem Tode des Antiochus Epiphanes im J. 164 ausgegangen ist — so läßt sich aus der Gesch. des Kanons eher für als gegen das Vorhandensein maccabäischer Ps. argumentiren. Grätz setzt den Abschluß des hagiographischen Teils des Kanons noch tiefer herab, jedoch mittelst Trugschlusses aus *Jadajim* III, 5. IV, 6 vgl. *Edijoth* V, 3, wonach um 65 n. Chr. in Jerusalem und um 90 in Jamnia Zweifel laut wurden, ob Koheleth und Hoheslied von gleicher Heiligkeit wie die anderen heiligen Schriften (כתבי קדש) seien. Aber die Frage war damals nicht die, ob Koheleth und Hoheslied in den Kanon aufzunehmen, sondern ob sie mit Recht aufgenommen seien. Ein gleicher Zweifel erhob sich in Betreff des Ezechiel *Schabbath* 13ᵇ. Das Zeugnis des Josephus in seiner Apologie der jüd. Nation gegen den alexandrinischen Literaten Apion (I § 8 vgl. *ant.* X, 2, 2) zeigt, daß, als er um das J. 100 diese Schrift ausgehen ließ, die h. Schriften schon seit Jahrhunderten ein Ganzes von 20 und einigen Büchern bildeten, zu welchem der Psalter, den er als ὕμνους εἰς θεόν bezeichnet, gehörte. Der Psalter stand, wie aus Luc. 24, 24 zu schließen, an der Spitze der Hagiographen. Die maccabäische Zeit ist die äußerste Grenze, über welche hinab kein Psalm der Sammlung zu datiren ist. Und da die maccabäische Bewegung, obwohl im Geiste angefangen, doch im Fleische verlief, so können wir darauf bezügliche Ps. wenigstens aus der Zeit nach Judas Maccabaeus nicht mehr erwarten. Daß Alexander Jannai Verf. des ersten und zweiten Ps. sei und die Psalmensammlung abgeschlossen habe, ist nach Allem was wir über den Charakter und das Schalten dieses Depoten wissen moralisch unmöglich.

---

1) Zuerst bekannt geworden durch de la Cerda in seinen *Adversaria sacra* (1626) und dann von Fabricius in seinen *Codex Pseudepigraphus V. T.* p. 914 ss. (1713) aufgenommen, neuerdings besonders herausgegeben und erklärt von Eduard Ephraem Geiger, Augsburg 1871, welcher diese Ps. nach der jetzt herrschenden Ansicht der Zeit des Pompejus zuweist.

IV. Entstehung der Psalmensammlung.

Die Psalmensammlung, wie sie uns vorliegt, besteht aus 5 Büchern.[1] Τοῦτό σε μὴ παρέλθοι, ὦ φιλόκαλε — sagt Hippolytos, dessen Worte später Epiphanios wiederholt — ὅτι καὶ τὸ ψαλτήριον εἰς πέντε διεῖλον βιβλία οἱ Ἑβραῖοι, ὥστε εἶναι καὶ αὐτὸ ἄλλην πεντάτευχον, übereinstimmig mit dem Midrasch zu Ps. 1, 1: Mose gab den Israeliten die fünf Bb. der Thora und diesen entsprechend (כנגדם) gab ihnen David das Buch der Ps., welches aus fünf Bb. besteht (ספר תהלים שיש בו חמשה ספרים). Die Vermutung de Lagarde's[2], daß „die fünf Teile für fünf verschiedene Teile des Gottesdienstes bestimmt gewesen seien", widerlegt sich durch ihre Undurchführbarkeit. Es genügt zur Erklärung der Fünfteilung, daß sie den Psalter zum Abbild und Echo der Thora macht, welcher er auch darin gleicht, daß, wie in der Thora elohimische und jehovische Abschnitte wechseln, so hier eine Gruppe von elohimischen Ps. (42—84) auf beiden Seiten von Gruppen jehovischer (1—41. 85—150) umschlossen ist. Die fünf B. sind folgende: 1—41. 42—72. 73—89. 90—106. 107—150.[3] Die ersten 4 Bb. schließen jedes mit einer Doxologie, welche man irrigerweise als Bestandteil des voraufgehenden Ps. ansehen würde (41, 14. 72, 18 f. 89, 53. 106, 48), und die Stelle der fünften Doxologie vertritt Ps. 150 als volltönendes Finale des Ganzen (ähnlich dem Verhältnisse von Ps. 134 zu den sogen. Stufenliedern). Diese Doxologien nähern sich schon der Sprache der liturgischen Beracha des zweiten Tempels. Ihnen ausschließlich in der alttest. Schrift eigentümlich ist das mit ו gepaarte אָמֵן וְאָמֵן (vgl. dagegen Num. 5, 22 und auch Neh. 8, 6). Ein solches durch fünf Marksteine bezeichnetes fünfteiliges Ganzes war der Psalter schon zur Zeit des Chronisten. Wir schließen dies aus 1 Chr. 16, 36. Der Chronist reproducirt da in der freien Weise einer thukydideischen oder livischen Rede die nach Einholung der Bundeslade erschollenen davidischen Festklänge, so zwar, daß er, nachdem er einmal in Psalmenreminiscenzen aus Ps. 106 geraten ist, dem David auch die Beracha hinter Ps. 106 in den Mund legt. Man sieht daraus, daß der Psalter schon damals in Bb. geteilt war; die Schlußdoxologien waren schon mit dem Körper der Ps., hinter denen sie standen, gliedlich verwachsen. Der Chronist aber schrieb unter dem Pontifikate Jochanans, Sohns Eljaschibs, des Vorgängers Jaddua's, gegen Ende der persischen Herrschaft, aber noch geraume Zeit vor Anfang der griechischen.

Nächst dieser Verwendung der Beracha des 4. B. beim Chronisten ist Ps. 72, 20 ein bedeutsames Merkzeichen für die Ursprungsgeschichte

---

1) Der Karäer Jerocham (um 950) sagt מגלות (Rollen) statt ספרים.

2) Orientalia. Zweites Heft (1880) S. 13 ff. wo in Verbindung mit jener Hypothese angenommen wird, daß das vermeintliche *Lamed auctoris* den Psalm der genannten Riege der Tempelmusik zuweise; selbst לדוד meine eine nach David benannte Abteilung des Tempelchors.

3) Der Karäer Jefeth ben Eli nennt sie ספר אשרי, ס׳ כאיל u. s. w.

des Psalters. Diese Worte: *„Zu Ende gebracht sind die Gebete Davids des Sohnes Isai's“* sind ohne Zweifel die Unterschrift der dem gegenwärtigen Psalmen-Pentateuch vorausgegangenen ältesten Psalmensammlung. Der Redaktor hat diese Unterschrift zwar durch Zwischeneinschiebung der Beracha 72, 18 f. von ihrer ursprünglichen Stelle dicht hinter 72, 17 hinweggerückt, übrigens aber sie unangetastet gelassen. Die Redaktoren und Bearbeiter älterer Quellenschriften innerhalb des biblischen Schrifttums zeigen sich in dieser Beziehung äußerst gewissenhaft und erleichtern uns dadurch den Einblick in die Entstehung ihrer Werke, wie z. B. der Bearbeiter der Bb. Samuel sowohl das Beamtenverzeichnis einer jüngeren Quellenschrift 2 S. 8, 16—18 (welche, soweit sie uns eingearbeitet vorliegt, damit abschloß), als das Beamtenverzeichnis einer älteren (2 S. 20, 23—26) unversehrt mitteilt, oder wie nicht nur der Verf. des Königsbuchs in der Mitte des Exils, sondern auch der Chronist gegen Ende der persischen Zeit den aus annalistischer Quelle stammenden Satz, daß die Tragstangen der Bundeslade „bis heute“ in den Ringen derselben befindlich seien, unverändert herübergenommen 1 K. 8, 8. 2 Chr. 5, 9. Jene so treu erhaltene Unterschrift leistet uns aber leider weniger, als wir wünschen möchten. Wir ersehen daraus nur, daß der gegenwärtigen Sammlung eine Grundsammlung von bei weitem geringerem Umfang vorangegangen ist und daß diese mit dem salomonischen Ps. 72 schloß, denn hinter diesen würde der Redaktor die nur auf Gebete Davids lautende Unterschrift doch wohl nicht gestellt haben, wenn er sie nicht hinter ihm vorgefunden hätte. Und von da aus liegt die Vermutung nahe, daß Salomo selbst, den das gottesdienstliche Bedürfnis des neuen Tempels veranlassen konnte, diese Grundsammlung zusammengestellt und durch Anfügung von Ps. 72 sich als Urheber derselben zu erkennen gegeben habe. Aber schon auf die Frage, ob die Grundsammlung übrigens nur eigentlich davidische Lieder enthalten habe oder ob die unterschriftliche Bezeichnung תפלות דוד nur *a potiori* gemeint sei, fehlt uns die Antwort. Nehmen wir das Letztere an, so begreift sich nicht, weshalb von den asafischen Ps. nur Ps. 50 in ihr Aufnahme gefunden. Denn dieser darf wirklich als altasafisch gelten und könnte also Bestandteil derselben gewesen sein. Dagegen können die korahitischen Ps. 42—49 ihr unmöglich alle angehört haben, denn einige derselben, am unzweifelhaftesten 47. 48, stammen aus der Zeit Josafats, deren denkwürdigstes Ereignis, wie der Chronist erzählt, von einem Asafiten geweissagt und von korahitischen Sängern gefeiert wurde. Schon deshalb ist es, abgesehen von andern Ps., welche in die assyrische (wie 66. 67) und jeremianische Zeit (wie 71) herabführen und Spuren der Zeit des Exils an sich tragen (wie 69, 35 ff.), schlechterdings unmöglich, daß die Grundsammlung aus Ps. 2—72 oder vielmehr (da Ps. 2 in die spätere Königszeit, etwa die Zeit Jesaia's, gesetzt werden zu müssen scheint) aus Ps. 3—72 bestanden habe. Und denken wir die jüngeren Einlagen hinweg, so bleibt für die Ps. Davids und seiner Zeitgenossen keine Anordnung übrig, welche irgendwie den Stempel davidisch-salomonischen

Geistes trüge. Schon alten jüdischen Lehrern fiel das auf, und es wird im Midrasch zu Ps. 3 erzählt, daß, als Josua ben Levi die Ps. zurechtstellen wollte. eine himmlische Stimme ihm zurief: Wecke den Schlummernden nicht auf (אל־תפיחי את־הישן) d. i. verunruhige David im Grabe nicht! Weshalb auf Ps. 2 gerade Ps. 3 oder auf פרשת גוג ומגוג, wie es dort im Midrasch ausgedrückt wird, פרשת אבשלום folgt, läßt sich zwar befriedigender als dort angeben, aber im Allgem. ist die Anordnungsweise der zwei ersten Psalmbb. gleicher Natur, wie die der drei letzten, nämlich die in den *Symbolae ad Psalmos illustrandos isagogicae* (1846) durch den ganzen Psalter hindurch aufgewiesene nach mehr äußerlichen als innerlichen Berührungspunkten.[1] Andererseits läßt sich nicht in Abrede nehmen, daß der Grundstock der Grundsammlung innerhalb Ps. 3—72 vorliegen muß, denn nirgends anders stehen alte davidische Ps. so dicht und zahlreich wie hier beisammen. Das dritte Buch (Ps. 73—89) unterscheidet sich hierin schon merklich. Wir werden also annehmen dürfen, daß die Hauptmasse des ältesten Gesangbuches der israelitischen Gemeinde in Ps. 3—72 enthalten ist, werden aber zugleich eingestehen müssen, daß der Inhalt desselben bei späteren Redaktionen und bes. bei der letzten auseinandergenommen und neu geordnet ist, wobei jedoch die Verbindung der Unterschrift 72, 20 mit dem Ps. Salomo's gewahrt blieb. Die beiden Psalmengruppen 3—72. 73—89., obwohl nicht in ursprünglicher Anordnung erhalten und durch mancherlei Einschaltungen vermehrt, repräsentiren wenigstens die beiden ersten Stadien der Entstehung des Psalters. Die Grundsammlung mag salomonisch sein. Die Nachlese der zweiten Gruppe kam frühestens in der Zeit Josafats hinzu, in welcher wahrscheinlich auch das salomonische Spruchbuch zusammengestellt worden ist. Mit größerem Rechte aber eignen wir sie der Zeit Hizkia's zu, nicht bloß deshalb, weil einige Ps. derselben eher auf die Katastrophe Assurs unter Hizkia, als auf die Katastrophe der verbündeten Nachbarvölker unter Josafat bezogen werden zu müssen scheinen, sondern vorzüglich deshalb, weil die „Männer Hizkia's" ebenso eine Nachlese zu dem älteren salomonischen Spruchbuch veranstalteten (Spr. 25, 1) und weil von Hizkia erzählt wird, daß er die Ps. Davids und die Asafs (deren Hauptmasse das 3. Psalmbuch enthält) wieder in Aufnahme brachte (2 Chr. 29, 30).

In der ezra-nehemianischen Zeit wurde die Sammlung durch die im Laufe des Exils und zahlreicher noch nach diesem verfaßten Lieder erweitert. Aber auch eine Nachlese alter Lieder war dieser Zeit auf-

---

1) Das Richtige hat hier schon Eusebios erkannt, welcher sich in seiner Auslegung von Ps. 63 (LXX 62) unter Anderem folgendermaßen ausspricht: ἐγὼ δὲ ἡγοῦμαι τῆς τῶν ἐγγεγραμμένων διανοίας ἕνεκεν ἐφεξῆς ἀλλήλων τοὺς ψαλμοὺς κεῖσθαι κατὰ τὸ πλεῖστον, οὕτως ἐν πολλοῖς ἐπιτηρήσας καὶ εὑρών. διὸ καὶ συνῆφθαι αὐτοὺς ὡσανεὶ συγγένειαν ἔχοντας καὶ ἀκολουθίαν πρὸς ἀλλήλους· ἔνθεν μὴ κατὰ τοὺς χρόνους ἐμφέρεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῆς διανοίας ἀκολουθίαν (in Montfaucons *Collectio Nova* t. I p. 300). Diese ἀκολουθία διανοίας ist aber nicht immer central und tiefinnerlich. Die Versuche Luthers (Walch IV col. 646 ss.) und bes. Salomo Gesners, einen Zuh. innerlichen Fortschritts im Psalter nachzuweisen, überzeugen nicht.

behalten. Ein Ps. Mose's ward an die Spitze gestellt, um den Anfang des neuen Psalters durch diesen Rückgriff in die älteste Zeit recht augenfällig hervorzuheben. Und zu den 56 davidischen Ps. der 3 ersten Bb. sind hier in den 2 letzten noch 17 hinzugesammelt, welche freilich nicht alle unmittelbar davidisch, sondern teilweise mit Versetzung in Davids Seele und Lage gedichtet sind. Ein Hauptfundort solcher älteren Ps. waren wohl aus der vorexilischen Zeit in die nachexilische gerettete Geschichtswerke annalistischen oder auch prophetischen Charakters. Aus solchen stammen die historischen Beischriften davidischer Lieder (auch eines des 5. Buches: Ps. 142). Im Ganzen und Großen ist ein Fortgang vom Aeltesten zum Jüngsten unverkennbar und es läßt sich mit Ewald sagen, daß in Ps. 1—41 der eigentliche Kern davidischer und überhaupt älterer Lieder, in Ps. 42—89 vorherrschend Lieder der mittleren Zeit, in Ps. 90—150 die große Menge späterer und sehr später Lieder enthalten ist. Aber übrigens verhält es sich mit der Psalmensammlung wie mit den Weissagungssammlungen Jesaia's, Jeremia's, Ezechiels: Zeitordnung und Sachordnung greifen ineinander und jene ist an vielen Stellen absichtlich und bedeutsam zu Gunsten letzterer durchbrochen. Einen Hauptgesichtspunkt dieser Sachordnung: die Nachbildung der Thora, haben wir schon öfter erwähnt; vielleicht war es dieser, durch den auch die Eröffnung des 4. B., welches dem B. Numeri entspricht, mit einem auf Num. 14, 35 bezüglichen Ps. Mose's veranlaßt ward.

V. Anordnung und Ueberschriften.

Unter den Vätern hat Gregor von Nyssa zu zeigen gesucht, daß der Psalter in seinen fünf Büchern wie auf fünf Stufen zur sittlichen Vollkommenheit emporführe, ἀεὶ πρὸς τὸ ὑψηλότερον τὴν ψυχὴν ὑπερτιθεὶς, ὡς ἂν ἐπὶ τὸ ἀκρότατον ἐφίκηται τῶν ἀγαθῶν[1], und bis in die neueste Zeit sind Versuche gemacht worden, in den fünf Bb. eine Stufenfolge allesbeherrschender und allesdurchdringender Grund- und Hauptgedanken nachzuweisen.[2] Wir fürchten, daß die Forschung in dieser Richtung sich ein unerreichbares Ziel steckt. Nichtsdestoweniger trägt die Sammlung, wie sich zeigen wird, den Stempel Eines ordnenden Geistes. Denn ihren Eingang bildet ein den ganzen Psalter einleitendes und deshalb uralters als Ein Ps. angesehenes didaktisch-prophetisches Psalmenpaar (Ps. 1. 2), welches mit אשרי beginnt und schließt, ihren Schluß vier Ps. (146—149), welche mit הללויה beginnen und schließen; Ps. 150 rechnen wir dabei nicht mit, denn dieser vertritt die Beracha des fünften Buches, ganz so wie der Kehrvers Jes. 48, 22 sich 57, 21 erregter und volltönender wiederholt, am Schlusse des dritten Teils dieser jesaianischen Reden an die Exulanten aber wegbleibt, indem statt dessen mit grauenerregenden Zügen das friedlose End-

1) *Opp. ed. Paris.* (1638) t. 1 p. 288.
2) So namentlich Stähelin, Zur Einleitung in die Psalmen 1859. 4.

geschick der Frevler dargestellt wird. Der Anfang des Psalters preist diejenigen überglücklich, welche sich gemäß dem in Thora und Geschichte offenbar gewordenen Heilswillen Gottes verhalten; der Schluß des Psalters ruft wie auf Grund des vollendeten Heilswerkes alle Creaturen zum Lobpreis dieses Heilsgottes auf. Schon Beda macht darauf aufmerksam, daß der Psalter von Ps. 146 an in eitel Jubel endet; das Ende des Psalters schwebt auf der seligen Höhe des Endes. Daß man mit sichtbarer Vorliebe die Zahl 150 voll zu machen gesucht habe, wie Ewald annimmt, bestätigt sich nicht; auch die Zählung 147 (nach einem *jer. Schabbath* c. XVI erwähnten Aggada-Buch parallel den Lebensjahren Jakobs) und die sowohl in karäischen als rabbanitischen HSS häufige Zählung 149 sind vertreten, die Bezifferung schwankt im Ganzen und Einzelnen.[1]

Mit der Aufschrift לדוד versehene Ps. finden sich im Psalter 73, nämlich 37 in Buch 1; 18 in B. 2; 1 in B. 3; 2 in B. 4; 15 in B. 5. Die Redaktion hat die augenfällige Absicht gehabt, die Sammlung ebenso mit einer imponirenden davidischen Psalmengruppe zu schließen, wie sie mit der Hauptmasse der davidischen Ps. beginnt; die mit Ps. 146 (hinter den 15 davidischen Ps.) anhebenden Hallelujah sind schon Präludien der Schlußdoxologie.

Die korahitischen und asafischen Ps. finden sich ausschließlich in Buch 2 und 3. Die asafischen Ps. sind zwölf: 50. 73—83, und auch die korahitischen sind zwölf: 42. 43. 44—49. 84. 85. 87. 88., vorausgesetzt daß Ps. 43 als selbständiger Zwillingspsalm zu 42 zu gelten hat und Ps. 88 als korahitischer zu zählen ist. In beiden Liederkreisen finden sich Ps. aus der Zeit des Exils und nach dem Exile (74. 79. 85). Daß sie ausschließlich auf B. 2 und 3 verteilt sind, kann also keinen rein chronologischen Grund haben. Das 2. B. eröffnen korahitische Ps., welchen ein asafischer folgt; das 3. B. asafische Ps., welchen vier korahitische folgen.

Die Art und Weise, wie damit davidische Ps. zusammengreifen, stellt uns recht deutlich das Prinzip vor Augen, von welchem die vom Sammler beliebte Sachordnung beherrscht wird. Es ist das Prinzip der Gleichartigkeit, nach welchem zusammenzustellen ursemitische Sitte ist, denn schon im Alphabete stehen nach diesem Prinzip Hand und Hohlhand, Wasser und Fisch, Auge und Mund, Hinter- und Vorderkopf beisammen. So folgen auch die Ps. einander nach ihrer Verwandtschaft durch hervorstechende äußere und innere Merkmale. Auf den asafischen Ps. 50 folgt der davidische Ps. 51., weil beide gleicherweise das dingliche tierische Opfer gegen das persönliche geistliche entwerten.

---

1) Die LXX zählt, wie unser hebr. Text, 150 Ps., aber mit Abweichungen im Einzelnen, indem sie 9 u. 10, 114 u. 115 zu je Einem verbindet und dafür 116 u. 147 in je zwei zerspaltet. Die Verbindung von 9 u. 10, 114 u. 115 zu je Einem ist auch sonst vertreten; auch 134 u. 135, bes. aber 1 u. 2 erscheinen hie und da als je Einer. Kimchi zählt, indem er Ps. 114 u. 115 zu Einem verbindet, 149. Die Syrer verbinden Ps. 114 u. 115 zu Einem, zählen aber 150, indem sie Ps. 147 halbiren.

Und zwischen die korahitischen Ps. 85 u. 87 ist der Davidps. 86 eingeschoben, weil er sowohl durch die Bitte: *„zeige mir, Jahve, deinen Weg“* und *„gib deine Siegesmacht deinem Knechte“* mit Ps. 85, 8., als durch die Aussicht auf Bekehrung der Heiden zum Gott Israels mit Ps. 87 verwandt ist. Diese Erscheinung, daß Ps. mit gleichem Hauptgedanken oder auch nur mit merklich ähnlichen Stellen, besonders am Anfang und Schluß, kettenartig aneinander gefügt sind, läßt sich durch die ganze Sammlung hindurch beobachten. So ist z. B. Ps. 56 mit der Aufschrift *„nach* (der Tonweise): *verstummende Taube unter den Fernen“* an Ps. 55 wegen des darin vorkommenden: *„o hätte ich Flügel gleich der Taube“* u. s. w. angefügt; so stehen Ps. 34 und 35 zusammen als die beiden einzigen Ps, in denen der „Engel Jahve's“ vorkommt, ebenso Ps. 9 und 10, welche in dem Ausdruck עתות בצרה zusammentreffen.

Mit diesem Anordnungsprinzipe hängt es eng zusammen, daß die elohimischen Ps. d. i. diejenigen, welche nach einer eigentümlichen Dichtungsweise, wie ich in meinen *Symbolae* gezeigt habe, nicht infolge der Willkür eines Ueberarbeiters[1] Gott fast ausschließlich אלהים nennen und daneben sich im Gebrauch zusammengesetzter Gottesnamen, wie יהוה צבאות, יהוה אלהים צבאות u. dgl. gefallen, undurchbrochen durch jehovische zusammengestellt sind. In Ps. 1—41 herrscht der Gottesname יהוה; er kommt 272 Mal und אלהים daneben nur 15 Mal vor, größtenteils da, wo יהוה nicht statthaft war. Mit 42 tritt die elohimische Psalmweise ein; der letzte Ps. dieser Weise ist der korahitische Ps. 84., der ebendeshalb den elohimischen Ps. Asafs angefügt ist. In den Ps. 85—150 tritt wiederum יהוה ein mit solcher Ausschließlichkeit, daß in den Ps. der Bb. 4. u. 5 יהוה 339 Mal (nicht 239) und nur 1 Mal אלהים (144, 9) vom wahren Gott vorkommt. Unter den Ps. Davids sind 18 elohimisch, unter den korahitischen 9, die asafischen sämtlich. Es sind, da noch 1 Ps. Salomo's und 4 ohne Verfassernamen hinzukommen, zusammen (Ps. 42 u. 43 zu zweien gerechnet) 44. Sie bilden die Mitte des Psalters und haben zu ihrer Rechten 41, zu ihrer Linken 65 Jahve-Psalmen.

Zu den mannigfachen Bestimmungsgründen der Sachordnung gehört auch die Gemeinsamkeit der Dichtungsgattung. So stehen unter den Elohim-Psalmen die מַשְׂכִּיל (42—43. 44. 45. 52—55) und מִכְתָּם (56—60) bei einander. Ebenso in den beiden letzten Bb. die שִׁיר הַמַּעֲלוֹת (120—134) und, in Gruppen verteilt, die mit הוֹדוּ beginnenden (105—107) und die mit הַלְלוּיָהּ beginnenden und schließenden (111—113. 115—117. 146—150) — woraus hervorgeht, daß diese Psalmtitel älter sind als die Schlußredaktion der Sammlung.

Es war nicht anders möglich, daß als die Psalmenüberschriften nach der harmlosen Stellung, welche die Monographien von Sonntag 1687, Celsius 1718, Irhof 1728 zu ihnen einnehmen, endlich einmal

[1] Dies die immer noch gangbare Ansicht Ewald's; sie erweist sich bei näherer Einsicht in die auch sonst charakteristische Eigentümlichkeit der Elohimpsalmen als oberflächlich und irrig.

Gegenstand der Kritik werden mußten; aber die seit den letzten Dezennien des vorigen Jahrh. herrschend gewordene Verneinung des geschichtlich Ueberlieferten ist dermalen zu einer schnöden Absprecherei geworden, welche auf jedem anderen Literaturgebiete, wo das Urteil kein so tendentiös befangenes ist, als eine Caprice angesehen werden würde. Daß David und andere Psalmendichter ihren Ps. ihren Namen und deren Zweckbestimmung beigeschrieben haben können, zeigen Beispiele wie Hab. 3, 1 und 2 S. 1, 18 vgl. Ps. 60, 1. Und das hohe Alter dieser und ähnlicher Ueberschriften geht ja auch daraus hervor, daß die LXX sie bereits vorfanden und nicht verstanden; daß sie auch aus den Bb. der Chronik (hinzugenommen das dazu gehörige B. Ezra), in welchen viel von Musik die Rede ist, nicht erklärt werden können und bei diesen, wie vieles Andere, als wieder aufgefrischtes älteres Sprachgut erscheinen, daß also der Schlüssel ihres Verständnisses schon frühzeitig verloren gegangen, so wie auch darans, daß sie in den zwei letzten Bb. des Psalters um so seltener sind, je häufiger in den drei ersten.

VI. Strophik der Psalmen.

Die althebräische Poesie hat weder Reim noch Metrum, welche beide (zunächst den Reim, dann dazu das Metrum) die jüdische Poesie erst im 7. Jahrh. n. Chr. sich angeeignet hat. Zwar fehlt es in Poesie und Prophetie des A. T. nicht an Ansätzen zum Reim, besonders im Tefilla-Stil 106, 4—7., vgl. Jer. 3, 21—25., wo die Inständigkeit des Gebets von selbst die Häufung gleichen Flexionslauts mit sich bringt, aber eine so feste Form wie im Syrischen[1] ist diese im Uebergange zum eig. Reim begriffene Assonanz noch nicht geworden. Ebensowenig lassen sich auch nur vier Verszeilen aufweisen, welche ein durchgeführtes gleiches oder gemischtes Metrum hätten. Dennoch ist Augustin *ep. CXIII ad Memorium* recht berichtet, wenn er von den Psalmen sagt: *certis eos constare numeris credo illis qui eam linguam probe callent,* und es ist nicht aus der Luft gegriffen, wenn Philo, Josephos, Eusebios, Hieronymus u. A. den alttest. Liedern und insbes. den Ps. etwas den griechisch-römischen Metren Aehnliches abgefühlt haben. Denn ein gewisses Silbenmaß hat die hebräische Poesie doch, indem, abgesehen von dem lautbaren einfachen und zusammengesetzten *Schebâ,* welche beide die Urkürzen darstellen, alle Silben mit vollem Vokal mittelzeitig sind und in der Hebung zu langen, in der Senkung zu kurzen, oder, anders ausgedrückt, dort stark betont, hier mehr oder weniger geschleift werden. Dadurch entstehen die mannigfaltigsten Rhythmen, z. B. der anapästische *wenaschlícha mimménnu abothêmo* (2, 3) oder der daktylische *áz jedabbḗr elêmo beappṓ* (2, 5); die dichterische Rede bewegt sich freier als die syrische Poesie mit ihren steten ansteigenden (_ ,́_) oder absteigenden Spondeen (,́_ _), sie stellt alle Arten des Silbentanzes dar und gewinnt so den Schein bunter

1) s. Zingerle in DMZ X, 110 ff.

Mischung der griechisch-römischen Metren. Aber nur den Schein — denn quantitirende Versarten sind der althebr. Poesie, wie überhaupt der ältesten Poesie, gänzlich fremd; diese nach Maßgabe der Affekte wechselnden Rhythmen sind keine Metren, da, wie Augustin in seinem Werke *de musica* sagt, *omne metrum rhythmus, non omnis rhythmus etiam metrum est.* Jedoch ist nicht einmal ein bestimmter Rhythmus in einem kleineren oder größeren Gedichte durchgeführt, sondern die Rhythmen wechseln je nach Gedanken und Empfindungen, wie z. B. das Abendlied Ps. 4 sich zu Ende noch einmal anapästisch hebt: *kiattá Jahawé lebadád,* um dann jambisch zur Ruhe zu gehen: *labétach tôschibéni.* [1] Mit diesem an erregten Stellen dem Inhalte entsprechenden

1) Saalschütz (Von der Form der hebr. Poesie 1825 und anderwärts) geht von der allesverkehrenden Voraussetzung aus, daß das vorliegende Accentuationssystem nicht die wirkliche Hochtonsilbe der Wörter angebe — er findet fast durchweg in Anschluß an die deutsch-polnische Aussprache spondeisch-daktylischen Rhythmus (z. B. Richt. 14, 18 *lûle charáschtem beeglá-thi*). Aber die accentuogische Tradition erwahrt sich als treue Fortpflanzung der ureigenen Aussprache des Hebraismus; die trochäische Aussprache ist mehr syrisch, und die Neigung zur Zurückziehung des Accents von der Endsilbe auf die vorderen, mit Verachtung der ihm ursprünglich gesetzten Bedingungen, ist eine auch sonst in jüngerer Sprachzeit vorkommende Erscheinung (s. Hupfeld in DMZ VI, 187). Jul. Ley in seinem Werke: Die metrischen Formen der hebr. Poesie 1866 sucht zu zeigen, welch eine allesbeherrschende Macht in ihr die Alliteration ist, unter die er Reim, Assonanz, Annomination (Paronomasie) und Wortspiel subsumirt, und in dem weiterführenden Werke: Grundzüge des Rhythmus, des Vers- und Strophenbaues in der hebr. Poesie 1875, daß es ein Versmaß gibt, welches sich nicht nach Silben, sondern nach Hebungen bestimmt, und dessen Grundform die oktametrische Langzeile (von 4+4 Hebungen) ist Beide Werke gehen von richtigen Beobachtungen aus und enthalten, obwohl der Verf. diesen Beobachtungen über die Grenze des Wirklichen hinausgehende systematisirende Folge gibt, eine Fülle feiner treffender Bemerkungen. Während er vom Altdeutschen ausgeht, ist für Gustav Bickell das Syrische bestimmend geworden. Er hat seine neue Hypothese über die Metrik der hebr. Poesie mit großer Zuversichtlichkeit und gewaltsamer Consequenz an den Psalmen und andern poet. Stücken des A. T. durchgeführt (*Metrices Biblicae regulae* 1879. *Carmina N. T. metrice; notas criticas et diss. de re metrica Hebraeorum adjecit* 1882. *Dichtungen der Hebräer, zum erstenmale nach dem Versmaße des Urtextes übers.* Zwei Bändchen 1882., außerdem in Aufsätzen der Deutschen Morgenl. Zeitschrift). Er behauptet, daß die Form der hebr. Poesie wesentlich die der syrischen sei, näml. Silbenzählung und regelmäßiger Wechsel betonter Silben mit unbetonten: hienach haben Verse mit gerader Silbenziffer trochäischen Rythmus z. B. *aśre haïś 'śer lo hálakh ba''ṣat r'śa'im* und Verse mit ungerader Silbenziffer haben jambischen Rhythmus wie *ub'dark chaṭṭaim lo 'amad.* Schon diese zwei Zeilen zeigen wie forcirt dieser Zuschnitt und wie wenig anmutig das dadurch Erreichte ist. In 2, 7 wird das Athnach-Glied יהוה אמר אלי בני אתה, um zwei volle Jamben zu ergeben, in *amar 'Eli b'ni-tta* umgerenkt. Der gelehrte Kenner des Syrischen ist hier durch seine Vorliebe für das Syrische in eine falsche Bahn geraten. Die hebr. Poesie ist nicht metrisch d. i. durch Quantität und Zahl der Silben gebunden; wuchtige Takttritte, welche die logisch gewichtigsten Silben hervorheben, erzeugen in den stichischen Silbenreihen die mannigfachsten Rhythmen; der Versiktus ist an die logische Hebung gebunden; der Rhythmus ist der rein accentuirende der ältesten Volkspoesieen. Vgl. zu 2, 1.

Wechsel von Hebung und Senkung, Länge und Kürze verbindet sich in der hebräischen Poesie eine Tonmalerei, die kaum irgendwo anders in gleichem Maße nachweisbar ist. So lautet z. B. 2, 5ª wie ein rollender Donner und 5ᵇ verhält sich dazu wie der einschlagende Blitz. Und es gibt eine ganze Reihe von dunkeltönigen Ps., wie 17. 49. 58. 59. 73., in welchen die Schilderung sich schwerfällig und schwerverständlich hinschleppt und besonders die Suffixformen auf *mo* gehäuft werden, indem die grollende Stimmung sich im Stile abprägt und im Wortklang vernehmlich macht. Das Nonplusultra solcher in Tönen malenden Poesie ist der jesaianische Weissagungscyklus c. 24—27.

Unter den Gesichtspunkt des Rhythmus ist mit Recht auch der sogenannte *parallelismus membrorum* gestellt worden, dieses Grundgesetz nicht bloß des poetischen, sondern auch schon des rhetorischen und also überh. des höheren Stils[1], für welches seit noch nicht langer Zeit dieser treffende Name gemünzt worden ist.[2] Die beiden Parallelglieder verhalten sich wirklich nicht anders, als die beiden Hälften diesseit und jenseit der Hauptcäsur des Hexameters und Pentameters, was besonders deutlich in den zweiteiligen, aus zwei Atemzügen bestehenden Langzeilen des Cäsurenschema's (richtiger: diäretischen Schema's) hervortritt, z. B. 48, 6. 7: *Doch sie sahen, erstaunten sofort,* | *verstört entflohn sie. Zittern hat sie erfaßt allda,* | *Angst wie Geburtswehn.* Hier entfaltet sich der Eine Gedanke in gleichem Verse in zwei Parallelgliedern. Daß aber nicht das Bedürfnis solcher Gedankenentfaltung den Rhythmus, sondern umgekehrt das Bedürfnis des Rhythmus diese Art der Gedankenentfaltung erzeugt, sieht man daraus, daß die rhythmische Gliederung auch ohne diese logische durchgeführt wird, wie ebend. v. 4. 8: *Elohim ward in ihren Palästen* | *kund als Hort. Durch Oststurm zerscheitertest du* | *die Tarsisschiffe.* Hier ist weder synonymer oder identischer (tautologischer), noch antithetischer, noch synthetischer Parallelismus, sondern nur noch derjenige, den de Wette den rhythmischen nennt, nur noch die rhythmische Form

---

1) Ueber den Parallelismus der Glieder als das Grundgesetz auch der griechischen Kunst, sowohl des Chorliedes als auch der kommatischen Partien des Drama's s. Moritz Schmidt, Ueber den Bau der Pindarischen Strophen 1882.

2) Abenezra sagt dafür כָּפוּל *duplicatum* und Kimchi כֶּפֶל עִנְיָן בְּמִלּוֹת שׁוֹנוֹת *duplicatio sententiae verbis variatis;* beide stellen die Sache unter den Gesichtspunkt eleganter Ausdrucksweise (דרך צחות). Auch Azaria de Rossi im מאור עינים (1573—75) hat noch nicht die Erkenntnis des Grundgesetzes des Parallelismus, zu welcher Bischof Lowth in seinen *Praelectiones de Sacra Poesi Hebraeorum* (1753, vollständig ins Englische übers. 1787 u. ö.) hindurchgedrungen ist. Er hat das Verdienst, den Parallelismus zuerst durchschaut und seine üblichsten Formen, den synonymen, antithetischen und synthetischen, unterschieden zu haben. Vorgearbeitet hatte ihm, ohne daß er darum wußte, Christian Schoettgen in seinen *Horae* (1733), wo er diese Erscheinung in einem eigenen Excurs *de exergasia sacra* (p. 1249—1263) behandelt, beginnend: *exergasia quid sit, omnes Rhetorum libelli docent, conjunctio scilicet integrarum sententiarum idem significantium.* Siehe J. H. Cook, *Bishop Lowth: his life and writings* (Leipzig 1879) p. 45—51.

der Hebung und Senkung, der Diastole und Systole, welche die Poesie sonst (aber ohne sich zu binden) mit zwei mannigfachen Arten auf- und niedersteigender logischer Gliederung zu erfüllen pflegt. Gewöhnlich aber findet der auf- und niedersteigende Rhythmus nicht innerhalb Einer Zeile statt, sondern er ist auf zwei Zeilen verteilt, deren jede ein Atemzug für sich ist und welche sich wie rhythmischer Vordersatz und Nachsatz, wie προῳδός und ἐπῳδός zu einander verhalten. Dieses Distich ist die schon an dem ältesten überlieferten Liede Gen. 4, 23 f. ersichtliche einfachste Grundform der Strophe. In solchen Distichen, der üblichen Form des Sinnspruchs, verläuft der ganze Ps. 119.; der akrostichische Buchstabe steht hier an der Spitze jedes Distichs, wie in dem gleichfalls distichischen Psalmenpaar 111. 112 an der Spitze der einzelnen Zeilen. Aus dem Distich erwächst das Tristich, indem der aufsteigende Rhythmus durch zwei Verszeilen festgehalten wird und die Senkung erst in der dritten eintritt, z. B. 25, 7 (das ח dieses alphabetischen Psalms):

> Halt meine Jugendsünden und Frevel in Gedächtnis nicht,
> Nach deiner Gnade gedenk du meiner
> Von wegen deiner Güte, Jahve!

Wenigstens ist dies die naturgemäße Entstehung des Tristichs, welches übrigens bei mannigfachster logischer Gliederung nur die unveräußerliche Eigentümlichkeit hat, daß die volle Senkung auf die dritte Zeile verspart ist, z. B. in den beiden ersten Strophen der jeremianischen Klagelieder, wo jede Zeile eine aus Hebung und Senkung bestehende zweiteilige Langzeile ist, eine Hauptsenkung aber hinter der Cäsur der dritten Langzeile die Strophe abschließt:

> Ach wie sitzt so einsam die Stadt, sonst groß an Volk!
> Sie ward wie eine Wittwe, die große unter Nationen,
> Die Fürstin unter Staaten, sie ward zinsbar
>
> Bei Nacht weint sie, ja sie weinet, und ihre Wang' ist thränenvoll;
> Nicht gibt's der sie tröste von all ihren Lieben,
> All ihre Freunde begingen Treubruch, wurden zu Feinden ihr.

Fragen wir nun weiter, ob die hebr. Poesie über diese einfachsten Anfänge der Strophenbildung hinausschreitet und das Netz der rhythmischen Periode noch erweitert, indem sie Zwei- und Dreizeiler mit auf- und absteigendem Rhythmus zu größeren in sich gerundeten Strophenganzen verbindet, so gibt zunächst der alphabetische Ps. 37 darauf sichere Antwort, denn dieser ist fast durchweg tetrastichisch, z. B.

> An den Bösewichtern ereifre dich nicht,
> An den Uebelthätern ärgere dich nicht.
> Denn wie Gras werden eilends sie abgemäht,
> Und wie üppiges Grün welken sie hin —

läßt den Umfang der Strophe aber, indem die unverkennbaren Marksteine der Ordnungsbuchstaben ein freieres Ergehen gestatten, bis zum Pentastich anwachsen (v. 25. 26):

Noch hab' ich, ein Knabe erst, dann alt geworden,
Einen Gerechten nicht verlassen gesehen
Und seinen Samen um Brot bettelnd.
Immerfort beschenkt er und leiht dar,
Und sein Same ist zum Segen.

Von hier aus verläßt uns in Erkenntnis der hebr. Strophik die sichere Handleitung der alphabetischen Ps.[1]; wir nehmen aber von da für die weitere prüfende Beobachtung das wichtige Ergebnis mit, daß der durch *Sôf pasûk* begrenzte Vers, dessen Absteckung mit der zuerst in dem nachtalmudischen Traktat *Sofrim* erwähnten Accentuation zusammenfällt[2], keineswegs, wie seit Köster 1831 (gest. am 16. Dec. 1878) noch immer angenommen wird, der ursprüngliche Formteil der Strophe ist, sondern daß Strophen Teilganze von gleicher oder ebenmäßiger Stichenzahl sind.[3] Hupfeld (Einleit. § 5) hat dagegen eingewendet, daß „dies dem Wesen des Rhythmus = Parallelismus schnurstracks widerspreche, welcher nicht auf Einem Bein stehen kann, sondern zwei verlangt, daß also die rhythmische Einheit das Distichon ist." Aber folgt denn daraus, daß eine Strophe nach der Zahl der Distichen zu bemessen ist? Das Distich ist selbst schon die kleinste Strophe, näml. eine aus zwei Zeilen bestehende. Und eine größere Strophe nach der Zahl der Distichen zu bemessen, verbietet sich schon deshalb, weil die rhythmische Einheit, deren Grundform das Distich ist, ebensowohl tristichisch sein kann und also diese sogen. rhythmischen Einheiten

---

1) Daß von diesen auszugehen sei, vermuten schon hie und da die Alten, wie z. B. Serpilius sagt: „Es möchte vielleicht noch dieses jemandem beifallen, ob nicht etwa auf einige Weise von der Davidischen Verß-Art und Poësie ein wenig könne geurteilt werden aus dessen, so zu reden, Alphabetischen Psalmen."

2) Wenn gleich, was Hupfeld und Riehm (Luth. Zeitschr 1866 S. 300) entgegengehalten, schon in vormasoretischer Zeit die alttest. Bb. in Verse פסוקים geteilt wurden: so ist doch die Versabteilung, wie sie jetzt fixirt und durch Sofpasuk abgesteckt vorliegt, zumal die der drei poetischen Bb., masoretisch.

3) Diese Stichen, deren der Talmud (*Kidduschin* 30ᵃ vgl. Strack, *Prolegomena* p. 11) im Psalter 8 mehr als in der Thora, nämlich 5896, zählt, wogegen der masoretischen Verse 2527 sind, hießen urspr. פסוקים. Auch bei Augustin findet sich *versus* so gebraucht wie στίχος. Die Worte *Populus ejus et oves pascuae ejus* sind ihm Ein *versus*. Die Syrer haben dafür *pethgom*, der Psalter besteht nach den handschriftlichen Schlußausgaben aus 4832 *pethgome*. Eine hebr. HS, welche der stichischen Darstellung der Ps. zu Grunde gelegt werden könnte, gibt es nicht; die uns vorliegenden brechen den masoret. Vers, wenn es der Raum der Zeile zuläßt, graphisch in je 2 Hälften, ohne sich auch nur an die allgem. Vorschrift in c. XIV des Traktats *Sofrim* und Ben-Bileams in seinem *Horajoth ha-Kore* zu kehren, daß die Brechung sich nach den Versanfängen und den beiden großen Pausalaccenten zu richten habe. Die פסוקים aber waren doch wohl nicht bloße Raumzeilen, wie meist auch die στίχοι (oder ἔπη), nach deren Zahl der Umfang griechischer Werke angegeben wird, sondern Sinnzeilen κῶλα (Suidas: κῶλον ὁ ἀπηρτισμένην ἔννοιαν ἔχων στίχος), wie Hier. seine lat. Uebers. des A. T. nach dem Vorbilde der Hexapla des Origenes *per cola et commata* schrieb d. i. nach Sinnzeilen absetzte.

weder nach Zeit noch nach Raum gleichwertige Formteile bilden. Noch weniger aber gilt dies von den masoretischen Versen. Zwar daß die Accentuation von dem Gesetze der Dichotomie ausgehe, haben wir in unserem größeren Psalmenkomm. 2, 252 f., hierin mit Hupf. übereinstimmig, gegen Ewald erhärtet. Aber die masoretische Versteilung muß nicht allein das Gesetz der Dichotomie zuweilen fallen lassen, indem der Vers wie z. B. 18, 2. 25, 1. 92, 9 nur eine syntaktische Halbirung, keine distichische Zerlegung zuläßt, und sie unterwirft dem Gesetze der Dichotomie nicht allein dreigliedrige Verse wie z. B. 1, 1. 2, 2., in denen das dritte Glied sich nachschlagend oder synthetisch zu den beiden andern verhält — beides Erscheinungen, die an sich schon Zeugnis für die relative Selbständigkeit der Verszeile ablegen — sondern auch viergliedrige da wo der Sinn es fordert wie 1, 3. 18, 16 und wo er es nicht fordert wie 22, 15. 40, 6. Und diese masoretischen Verse von so verschiedenem Umfang sollten die Bestandteile sein, nach deren gleicher Ziffer sich Strophen bemessen? Dillmann in seinem Hiob (1869) behauptet dies auch jetzt noch, wogegen Merx in seinem Hiob (1871) und Bickell (*Carmina V. T. metrice* p. 231) es mit Recht verneinen. Wie können gleiche Summen masoretischer Verse Strophen heißen! Mögen sie als Abschnitte gelten können, in welche das betreffende Redeganze sich inhaltlich teilen läßt, aber mit den Bestandteilen seiner poetischen Form fallen sie nicht zusammen. Eine Strophe wird doch erst zur Strophe durch ihr ebenmäßiges Verh. zu andern, sie muß für das Ohr gleiche Zeitwährung, für das Auge gleiche Gestalt haben, sie muß also gleiche Zahl der Sinnzeilen darstellen. Daß diese nach dem rhetorischen Grundgesetze höherer hebräischer Rede sich bis zu dem Ruhepunkt des Strophenschlusses in jenem Auf- und Niederwogen bewegen, welches wir Parallelismus nennen, das allein stempelt ein Redeganzes noch nicht zum poetischen, da ja auch die prophetische Rede sich in solchen Parallelgliedern fortbewegt — die poetische Form, welche ihrem Ursprunge nach die mit Musik und Tanz korrespondirende Form gesungener Rede ist, fordert Wiederkehr gleichartiger Abschnitte, deren Längenmaß ihre Faßlichkeit und Erkennbarkeit für das Ohr nicht überschreiten darf. Dieses Längenmaß bestimmt sich nach der Zahl der Zeilen (Stichen). Strophen sind wiederkehrende Abschnitte von bemessener und zwar ebenmäßiger Zeilenzahl. Die Gedankenbewegung in Parallelgliedern bleibt dabei in ihrem Rechte. Weit entfernt den Rhythmus auf Ein Bein zu stellen, lassen wir ihm seine zwei, bemessen aber die Strophe nicht nach Dipodien masoretischer Verse oder gar Verspaare, sondern nach der gleichen oder ebenmäßig wechselnden Zahl der meistens dipodisch (zweitrittig), oft genug aber tripodisch (dreitrittig), zuweilen auch tetrapodisch (viertrittig) auftretenden Glieder.

Ob und wie ein Ps. strophisch angelegt sei, stellt sich heraus, indem man vorerst zusieht, welches seine Sinnabsätze sind, wo der Flug der Gedanken und Empfindungen sich senkt, um sich dann von neuem zu erheben, und indem man dann untersucht, ob diese Sinnabsätze

gleiche oder doch sich symmetrisch entsprechende Stichenzahl haben (z. B. 6. 6. 6. 6 oder 6. 7. 6. 7) oder, wenn ihr Umfang größer ist als daß sie ohne weiteres als Strophen gelten könnten, ob sie sich in solche kleinere Ganze von gleicher oder ebenmäßiger Stichenzahl zerlegen lassen. Denn das Eigentümliche der hebräischen Strophe besteht nicht in einem Verlaufe bestimmter, zu einem harmonischen Ganzen geeinter Metra (wie z. B. die sapphische Strophe, welcher die viergliedrigen Verse Jes. 16, 9 u. 10 mit ihren kurzen, dem adonischen Verse entsprechenden Schlußzeilen auffällig ähneln), sondern in einem nach der distichischen und tristichischen Grundform der rhythmischen Periode sich abwickelnden und relativ geschlossenen Gedankenverlaufe.[1] Die Strophenschemen, welche so sich herausstellen, sind sehr mannigfaltig. Es findet sich nicht nur daß sämtliche Strophen des Gedichts umfanggleich sind (z. B. 4. 4. 4. 4), sondern auch daß das Gedicht in symmetrischen Verhältnissen aus umfangsverschiedenen Strophen gemischt ist. Die von Einigen[2] gestellte Forderung, daß als strophisches Gedicht nur ein aus Strophen von gleicher Länge bestehendes gelten könne, widerlegt sich nicht nur durch die syrische[3] sondern auch durch die nachbiblische jüdische Poesie.[4] Es kommt vor daß auf umfanggleiche Strophen umfangverschiedene folgen (z. B. 4. 4. 6. 6); daß wie im Chiasmus die äußern und innern Strophen umfanggleich sind (z. B 4. 6. 6. 4); daß die erste und dritte, die zweite und vierte einander entsprechen (z. B. 4. 6. 4. 6); daß die Strophenmischung antistrophisch d. i. in umgekehrter Folge sich wiederholt (z. B. 4. 6. 7. 7. 6. 4); daß umfanggleiche Strophen sich um eine viel umfangreichere lagern (z. B. 4. 4. 10. 4. 4), was Köster das pyramidale Schema nennt; daß auf umfanggleiche Strophen ein kurzer Abgesang folgt (z. B. 3. 3. 2); daß eine längere Strophe wie den Säulenfuß des Ganzen bildet (z. B. 5. 3. 3. 7), und das sind noch lange nicht alle die mannigfaltigen Figuren, welche die alttest. Lieder und insbes. die Ps. dem Auge darstellen, wenn man sie nach ihrem Inhalt stichisch absetzt.

Was den Umfang der Strophen betrifft, so können wir der syrischen und synagogalen Poesie zufolge bis zu zwölfzeiligen erwarten. Die Verszeile besteht gewöhnlich aus drei Wörtern oder doch nur drei größeren Wörtern: die hebr. Sprache zeigt hier eine Fähigkeit gewichtvoll kurzen

1) Aehnlich auch die assyrischen Lieder (z. B. der Bußpsalm in Schraders Höllenfahrt der Istar 1874 S. 92 f.) und die altägyptischen Hymnen, wo der Schluß der Strophe durch einen roten Punkt, ihr Anfang durch rote Schreibung des Anfangsworts markirt ist, s. den Anhang *on the Metrical System of the Psalms* in *Speakers Commentary.*

2) So z. B. Meyer in seiner Gesch. der poetischen Nationallit. der Hebr. S. 67., welcher behauptet daß Str. von ungleicher Länge den einfachsten Gesetzen des lyrischen Liedes und melodischen Gesanges widersprechen. Aber die Forderungen, welche die Melodie an die Vers- und Strophenbildung stellt, waren bei den Alten nicht so strenge wie jetzt und übrigens — ist das Sonett kein lyrisches Gedicht?

3) s. Zingerle in DMZ X, 123. 124.

4) s. Zunz, Synagogale Poesie des Mittelalters S. 92—94.

Ausdrucks, welche der deutschen unmöglich ist. Dieses Zeilenmaß ist häufig lange Strecken hindurch gleichförmig festgehalten nicht in den Ps. allein, sondern auch im B. Iob. Denn daß auch das B. Iob strophisch angelegt ist, ist nun wenigstens von Merx anerkannt und steht ungleich fester als G. Hermanns Beobachtung strophischer Anlage in den Bukolikern und Köchly's in den älteren Bestandteilen des Homer.[1]

VII. Tempel-Musik und Psalmodie.

Die Thora enthält über gottesdienstliche Verwendung des Gesangs und der Musik noch gar nichts außer der Verordnung über den rituellen Gebrauch der von den Priestern zu blasenden silbernen Trompeten (Num. c. 10). Der eigentliche Schöpfer der liturgischen Musik ist David, auf dessen Einrichtungen, wie wir aus der Chronik ersehen, alle späteren sich zurückführten und in Zeiten des Verfalls zurückgriffen. So lange David lebte, ruhte die oberste Leitung der liturgischen Musik in seinen Händen (1 Chr. 25, 2), Das dirigirende Instrument der drei Sangmeister (Heman, Asaf, Ethan-Jeduthun) waren die statt des Taktstocks dienenden Cymbeln (מְצִלְתַּיִם oder צֶלְצְלִים[2]); den Sopran vertraten die Harfen (נְבָלִים), und den Baß (die Männerstimme im Gegensatze zur Mädchenstimme) die um acht Töne tieferen Cithern (1 Chr. 15, 17–21), welche, nach dem dort gebrauchten לְנַצֵּחַ zu schließen, bei Einübung der Gesangstücke durch den dazu bestellten מְנַצֵּחַ gebraucht wurden. Da wo in einem Ps. סֶלָה (s. zu Ps. 3) beigeschrieben ist, sollten die Saiteninstrumente (was ausdrücklich הִגָּיוֹן סֶלָה 9, 17 besagt) und überhaupt die Instrumente in einer das Gesungene verstärkenden Weise einfallen[3]; zu diesen Instrumenten gehörte außer den Ps. 150. 2 S. 6, 5 genannten auch die Flöte, deren liturgischer Gebrauch (s. zu 5, 1) zur Zeit des ersten wie zweiten Tempels unzweifelhaft ist: sie bildete die eigentümliche musikalische Begleitung des Hallel (s. Ps. 113) und der nächtlichen Fackelfeier an den Halbfeiertagen des Laubenfestes (*Succa* 15[a]). Die Trompeten (חֲצֹצְרוֹת) wurden ausschließlich (wie wahrscheinlich auch das Horn שׁוֹפָר 81, 4. 98, 6. 150, 3) von den an dem Gesange unbeteiligten Priestern geblasen — auch 1 Chr. 16, 42 können nur mit den Levitenchören zusammenwirkende priesterliche Trompeten gemeint sein — sie konzertirten nach 2 Chr. 5, 12 f. (wo die Zahl der zwei

---

1) Beiläufig sei erwähnt, daß Schwerdt (Ueber die innere Form der horazischen Oden 1868), nach Verszeilen zählend, in Horaz I, 1 das Schema 10. 8. 10. 8, in I, 4 das Schema 8. 4. 8 und desgleichen mehr findet — wir lassen dahingestellt ob mit Recht (s. Allg. Zeitung 1868 S. 4583 f.).

2) Talmudisch צִלְצַל. Das gewöhnliche levitische Orchester des herodeischen Tempels bestand aus 2 Nabla-Spielern, 9 Cither-Spielern und Einem der das Zelazal schlug, näml. Ben-Arza (*Erachin* 10[a] u. weiter: *Tamid* VII, 3), der auch die Aufsicht über das Duchan hatte (*Tosefta* zu *Schekalim* c. 2).

3) Vgl. Matthesons „Erläutertes Selah“ 1745: Selah ist ein Merkwort eines Vor-, Zwischen- oder Nachspiels mit Instrumenten, eine Anzeige der Stellen wo die Instrumente allein gehen, kurz ein sogenanntes Ritornell.

mosaischen Trompeten bis zu 120 gesteigert erscheint) *unisono* mit dem Gesang und der Musik der Leviten. Bei der salomonischen Tempelweihe singen und musiziren die Leviten, und die Priester trompeten נֶגְדָּם 2 Chr. 7, 6., und bei der Einweihung des gereinigten Tempels unter Hizkia erschallt konzertirende levitisch-priesterliche Musik bis alle Brandopfer ins Altarfeuer gelegt sind, und erst nachher (wahrsch. bei der Weinspende) begann (ohne daß weiter der Priester gedacht wird) der levitische Gesang 2 Chr. 29, 26—30. Im zweiten Tempel war das anders: die priesterlichen Trompetenstöße und der levitische Gesang mit seiner begleitenden Musik griffen da successiv, nicht gleichzeitig ineinander. Die Gemeinde sang gewöhnlich nicht mit, sondern sprach nur ihr Amen; jedoch fiel sie im Hallel und in einigen Ps. nach dem ersten Satze mit dessen Wiederholung, nach dem folgenden mit Halleluja ein (Maimûni *Hilchoth Megilla* 3). Auf ähnliche Beteiligung deutet für die Zeit des ersten Tempels 1 Chr. 16, 36. Ebenso Jer. 33, 11 in Betreff des „Danket Jahve'n, denn er ist freundlich". Auch aus Ezr. 3, 10 f. ist wenn auch nicht auf antiphonische[1], doch auf hypophonische (responsorische) Beteiligung der Gemeinde zu schließen. Der Psalter selbst kennt ja sogar Beteiligung der עלמות vgl. משררות Ezr. 2, 65 (deren Diskant im zweiten Tempel durch die Levitenknaben vertreten wurde, s. zu 46, 1) bei der gottesdienstlichen Musik und spricht von einem Lobpreis Gottes „in vollen Chören" 26, 12. 68, 27. Und das responsorienartige Singen ist in Israel uralt; schon Mirjam mit den Frauen antwortet dem Männerchor (להם Ex. 15, 21) in Wechselgesang, und Nehemia 12, 27 ff. stellt bei Einweihung der Stadtmauer die Leviten innerhalb des nach dem Tempel sich bewegenden Zuges in zwei großen Chören auf, welche dort תודות heißen. Zur Zeit des zweiten Tempels hatte jeder Wochentag seinen Ps. Der Ps. des Sonntags war 24, des Montags 48, der Dienstags 82, des Mittwochs 94, des Donnerstags 81, des Freitags 93, des Sabbats 92. Diese Einrichtung ist wenigstens so alt als die ptolemäisch-seleucidische Zeit, denn die talmudischen Angaben werden durch die Aufschriften von Ps. 24. 48. 94. 93 bei LXX (dazu die altlateinische von Ps. 81: *quinta sabbati*) und was die Verbindung des Wochentagps. mit dem Weinopfer betrifft durch Sir. 50, 14—16 bestätigt. Der Wochentagsps. wurde näml. zur Zeit des mit dem Morgen-Tamid verbundenen Weinopfers (נֶסֶךְ) gesungen[2]: zwei Priester, die rechts und links von dem das Signal geben-

---

1) Der antiphonische Psalmengesang wird von Barhebraeus und anderen Alten auf Ignatius zurückgeführt. Nach Theodoret *h. e.* II, 24 waren es Flavian und Diodor in Antiochien, welche ihn in der Kirche einbürgerten. Antiphonisch wird gesungen, wenn der Text so verteilt wird, daß der eine Teil der Singenden anhebt, der andere fortfährt; hypophonisch (responsorisch) wenn der andere Teil (die Gemeinde) Schlußworte wiederholt oder mit besonderen Klauseln abschließt. Beides fällt in Ps. 136 zus., wo das Hypopsalma כי לעולם חסדו zugleich die andere Hälfte jedes Verses und die Hypophone also zugleich Antiphone ist.

2) Nach dem Grundsatz אין אומר שירה אלא על היין „man stimmt Gesang nicht an als nur beim Weine".

den Cymbel- *(Zelazal)* Schläger standen, stießen bei den neun Absätzen (פרקים), in denen er von den Leviten gesungen wurde, in die Trompeten und das Volk fiel anbetend nieder.[1] Der auf dem Suggestus (דוכן) d. i. auf einer breiten Treppe von wenigen Stufen, welche aus dem Laien- in den Priestervorhof hinaufführte, stehenden Leviten, welche Sänger und Musiker zugleich waren und also nur Saiten- und Schlag-, nicht Blasinstrumente spielten, waren wenigstens 12 mit 9 Cithern, 2 Harfen, 1 Cymbel; an gewissen Tagen kam die Flöte hinzu.[2] Der gewöhnliche Suggestus auf der Treppe seitwärts vom Altar wurde nur in wenigen Fällen mit einem anderen vertauscht; denn daß die Sänger bei der Freude des Wasserschöpfens am Laubenfeste einen andern Standort hatten (s. Einl. zu Ps. 120—134) und daß die das Hallel begleitenden Flötenspieler vor dem Altar לפני המזבח standen (*Erachin* 10ª), wird als etwas Besonderes bemerkt. Den Diskant vertraten die unterhalb des Suggestus zu den Füßen der Leviten stehenden Chorknaben (s. zu Ps. 46). Das tägliche שיר הקרבן d. i. der Wochentagsps., welcher das Morgenopfer abschloß, wurde in 9 oder richtiger wol 3[3] Absätzen gesungen und die Pausen durch Trompetenstöße der Priester bezeichnet (s. zu Ps. 38. 81, 4); außer den 7 Ps., welche Woche für Woche gesungen wurden, waren andere für die Gottesdienste der Feiertage und Zwischenfeiertage (s. zu Ps. 81) verordnet, und *Biccurim* III, 4

---

1) *Rosch ha-Schana* 31ª. *Tamid* VII, 3 vgl. die Einleitung zu Ps. 92.

2) Beim täglichen Gottesdienst waren nach *Erachin* 10ª gebräuchlich: 1) Trompetenstöße 21 bis höchstens 48; 2) Nabla's 2 bis höchstens 6; 3) Flöten (חלילין) 2 bis höchstens 12. Das Flötenblasen heißt Flötenschlagen הַכָּאַת הֶחָלִיל. An 12 Tagen des Jahres wurde die Flöte vor dem Altar geschlagen: am 14. Nisan beim Schlachten des Passah (wozu das Hallel gesungen ward), am 14. Ijar beim Schlachten des Nachpassah, am 1. u. 7. Passahtage und an den 8 Tagen des Laubenfestes. Das Mundstück (אַבּוּב nach der Erklärung Maimûni's) war nicht von Metall, sondern Rohr (vgl. arab. *anbûb* Rohrstengel), weil das lieblicher klingt. Und immer war es nur eine Flöte (אבוב יחידי eine Solo spielende), welche am Ende einer Tonfolge fortklang und abschloß, weil das den schönsten Schluß (חִלּוּק) gibt. An den genannten 12 Tagen wurde das Hallel mit Flötenbegleitung gesungen. An den übrigen Tagen wurde der jedesmalige Tagesps. von Nabla's, Cymbeln und Cithern begleitet. Auch wer die Flötenspieler gewesen, wird in jener Stelle des Traktats *Erachin* erörtert. Ueber das Flötenspiel bei der Freude des Wasserschöpfens s. meine Gesch. der jüd. Poesie S. 195. Im herodeischen Tempel war nach *Erachin* 10ᵇ auch eine Orgel und zwar keine Wasserorgel (הדרולים Hydraulis), sondern eine Windorgel (מַגְרֵפָה) mit hundert verschiedenen Tönen (מיני זמר), deren donnerartiger Schall nach Hieronymus (*Opp. ed. Mart.* V, 191) *ab Ierusalem usque ad montem oliveti et amplius* gehört ward, s. Saalschütz, Archäol. 1, 281—284.

3) Dies ist die Ansicht Maimûni's, welcher die 9 Trompetenstöße, von welchen nach *Succa* 53ᵇ das Morgenopfer begleitet war, auf drei Absätze des Gesanges verteilt. Das Lied *Haazinu* Dt. c. 32, welches vorzugsweise שירת חלוים heißt, wurde beim Sabbat-Musaf-Opfer gesungen, jeden Sabbat ein Absatz des in sechs Absätze geteilten Liedes, so daß es immer am je 7. Sabbat von vorn begann, s. *j. Megilla* Abschn. III g. E.

lesen wir, daß wenn ein Zug von Leuten mit Erstlingen unter Flötenspiel bis an den Tempelberg angelangt war und nun die Erstlinge in Körben hinaufgebracht wurden, bein Eintritt der Darbringer in die Azara von den Leviten Ps. 30 angestimmt wurde. Dieser Gesang war verschieden von der Vortragsweise der Tefilla (s. zu Ps. 44 g. E.) und des Priestersegens (s. zu Ps. 67), welche beide nicht von Musik begleitet waren; verschieden auch, wie es scheint, von der mehr recitirenden, als singenden Vortragsweise des Hallel (*Pesachim* 64ª קראו את ההלל). Er war wahrscheinlich dem arabischen ähnlich, der sich in aufschreienden, langatmigen, tremulirenden und insbesondere auch nasalen Tönen gefällt. Denn von einem der Hauptsänger, Hogras b. Levi, wird erzählt, daß er, um die Töne zu vermannigfaltigen, den Daumen in den Mund steckte und den Zeigefinger בין הנימין (zwischen die Haare d. i. nach Raschi: an die Furche der Oberlippe gegen die Nasenscheidewand hin) legte und so (indem er Mund und Nase wie zu einem Schallrohr, einer Trompetenöffnung formte) Töne hervorbrachte, vor deren Wucht die Priester mit zurückgeworfenem Haupte zurückprallten.[1] Dieser Psalmengesang des herodeischen Tempels war keinesfalls mehr der ursprüngliche, und wenn die gegenwärtige Accentuation der Ps. den fixirten Tempelgesang darstellte, so würde sie uns doch keine Vorstellung des vorexilischen gewähren. Sie leistet aber weder das eine noch das andere.

Die Accente sind nur musikalische und mittelbar interpunktionelle Zeichen für den kantillirenden synagogalen Vortrag. Und obendrein haben wir für die Accente der drei metrischen (d. i. aus symmetrischen Stichen und Strophen bestehenden) Bb. als musikalische Zeichen nicht mehr den Schlüssel. Denn die sogen. Sarkatabellen (welche von *Zarka* זרקא anhebend den Notenwert der Accente angeben), z. B. hinter Ausg. 2 der Nägelsbachschen Gramm., betreffen nur den Vortrag der pentateuchischen und prophetischen Perikopen, also das sogen. prosaische Accentuationssystem. Eine Tradition über den Notenwert der sogen. metrischen Accente gibt es nicht[2]; die Ps. werden nicht nach den Accenten recitirt, sondern es gibt für alle zusammen mehrerlei mehr oder weniger feierliche und nicht nach den Accenten sich richtende Weisen, über die bei der großen landschaftlichen Verschiedenheit

---

1) s. *Joma* 38ᵇ und *j. Schekalim* V,3., vgl. *Canticum Rabba* zu Hohesl. 3, 6.

2) Alle Versuche, die urspr. Melodien der Ps. und überh. der poet. Stücke aus den Accenten zu entziffern sind schon deshalb aus der Luft gegriffen. Verschiedene Wege zu diesem Zwecke haben Speidel 1740, Anton (in Paulus' Neuerem Repertorium und anderwärts von 1780—1800) und Leop. Haupt (Sechs alttest. Ps. mit ihren aus den Accenten entzifferten Singweisen 1854 und in Bd. 54 des Neuen Lausitzischen Magazins) eingeschlagen, die beiden letzten beneidenswert wegen der Gediegenheit der daran verschwendeten musikalischen Kenntnisse. Noch barocker ist die Hypothese von Arends (Ueber den Sprachgesang der Vorzeit und die Herstellbarkeit der althebr. Vokalmusik 1867): er geht davon aus, daß die Sprachlaute selbst eine Laut- und Tonskala darstellen und zwar eine aus 1½ Oktave bestehende.

des Brauchs *(minhag)* sich nichts Gemeingültiges sagen läßt.[1] Wie die Ps. nach den Accenten zu recitiren wären, läßt sich nur vermutungsweise einigermaßen feststellen. Denn wir besitzen wenigstens noch einige Angaben Ben-Aschers, Schemtobs und Mose Provenzale's (in seinem gramm. Lehrgedicht בְּשֵׁם קַדְמִין) über die Intonation einzelner metrischer Accente. *Pazer* und *Schalschéleth* haben ähnliche Intonation, welche zitternd in die Höhe steigt; jedoch wird *Schalschéleth* länger gezogen, um ein Drittel länger als jenes der prosaischen Bb. *Legarmeh* (der Form nach *Mahpach* oder *Azla* mit *Psik* dahinter) hat einen hellen hohen Ton, vor *Zinnor* aber einen tieferen und mehr gebrochenen; *Rebia magnum* einen sanften zur Ruhe neigenden. Bei *Silluk* wird der Ton erst erhöht und dann zur Ruhe gesenkt. Der Ton des *Mercha* ist nach seinem Namen *andante* und in die Tiefe sinkend, der Ton des *Tarcha* entspricht dem *adagio*. Weitere Winke sind nicht aufzufinden; jedoch läßt sich beim *Ole we-jored (Mercha mahpachatum)* und *Athnach* schließen, daß ihre Intonation eine Cadenz bilden mußte, sowie daß *Rebia parvum* und *Zinnor (Zarka)* eine zum folgenden Großtrenner hineilende Betonung hatten. Setzt man weiter *Dechi (Tiphcha initiale)* und *Rebia gereschatum* nebst den übrigen sechs *servi* in Noten, so läßt sich zwar eine Sarkatafel des metrischen Accentuationssystems herstellen, jedoch ihre genaue Uebereinstimmung mit der ursprünglichen Singweise nicht verbürgen.

Sehr verbreitet ist gegenwärtig nach dem Vorgange Gerberts *(De musica sacra)* und Martini's *(Storia della musica)* die Ansicht, daß sich in den acht gregorianischen Psalmenmelodien nebst der außerzähligen, nur für Ps. 113 (= 114—115 nach hebr. Zählung) gebräuchlichen *(tonus peregrinus)*[2] ein Ueberbleibsel des alten Tempelgesangs erhalten habe, was bei der jüdischen Nationalität der Erstlingsgemeinde und ihrem erst nach und nach aufgehobenen Zusammenhange mit Tempel und Synagoge an sich gar nicht unwahrscheinlich ist. Nicht bloß melchitische, sondern auch jakobitische syrische Liturgien kennen jene 8 ܩܠܐ, neuere nestorianische auch den ܩܠܐ ܡܫܚܠܦܐ.[3] In den bethlehemitischen Klöstern, welche die h. Paula stiftete, wurden in sechs Gebetszeiten von früh bis Mitternacht Psalmen gesungen und sie selbst war des Hebräischen so mächtig, *ut Psalmos hebraice caneret et sermonem absque ulla Latinae linguae proprietate personaret* (*Ep.* 108 *ad Eustoch.* c. 26). Das führt auf einen Zusammenhang der kirchlichen und

1) Vgl. meine Schrift: Physiologie und Musik etc. (mit Noten-Beilagen) 1868.

2) s. Friedr. Hommels deutschen Psalter 1859. Aufl. 2. 1879. Die Psalmen sind da stichisch abgesetzt, indem mit Recht als das Ursprüngliche und Zweckgemäßeste vorausgesetzt ist, daß der antiphonische Gesang nicht nach Versen, wie dermalen in der römischen und englischen Kirche, sondern nach den je zwei Versgliedern zu alterniren hat (s. die obenangeführte Stelle der KG Theodorets II, 24 und Basilius, *ep.* LXIII *ad Neocaesar:* ἐκ νυκτὸς ὀρθρίζει παρ' ἡμῖν ὁ λαὸς ἐπὶ τὸν οἶκον τῆς προσευχῆς καὶ εἰς τὴν ψαλμῳδίαν καθίστανται· καὶ νῦν μὲν διχῇ διανεμηθέντες ἀντιψάλλουσιν ἀλλήλοις).

3) s. Dietrich, *De Psalterii usu etc. in eccl. Syriaca* p. 4 s.

synagogalen Psalmenmelodien in dem *mos orientalium partium,* der orientalischen Psalmodie, welche zunächst Ambrosius in die mailändische Kirche einführte. Indes ist die jüdische Ueberlieferung dabei schwerlich unverändert geblieben, sie ist unter Einfluß der griechischen Musiklehre weiter ausgebildet, aber doch noch durchzuerkennen.[1] Pethachja aus Regensburg, der jüdische Reisende im 12. Jahrh., hörte in Bagdad, dem alten Sitze der Geonim (גאונים), die Ps. in eigentümlicher Weise singen[2] und auch Benjamin von Tudela lernte in demselben Jahrh. in Bagdad einen tüchtigen Sänger der im Gottesdienst üblichen Ps. kennen. Saadia zu Ps. 6, 1 schließt aus על-השמינית, daß es acht Psalmenweisen (الحان) gegeben. Und auch sonst werden acht נגינות erwähnt[3], vielleicht nicht außer Beziehung zu jenen acht Kirchentönen, die sich auch bei den Armeniern finden.[4] Auch die in alten Ritualbüchern[5] bezeugte doppelte Kantillationsweise der Accente steht viell. nicht außer Zus. mit der Unterscheidung der festlichen und der einfacheren ferialen Singweise im gregorianischen Kirchengesang.

Für das Verständnis der Psalmen würde die Kenntnis des Notenwertes der Accente nichts austragen, um so unerläßlicher aber ist Kenntnis des Interpunktionswertes der distinktiven Accente und jener conjunktiven, welche unter gewissen Bedingungen mit gleicher logischer Potenz an die Stelle distinktiver Accente treten. Der dem poetischen Accentuationssystem eigentümliche größte Trenner ist *Olewejored* mit *Athnach* als Teiler des 2. Halbverses (der Sillukhälfte). Meistens aber (in den Psalmen 10 mal gegen 1 mal) ist der Umfang der Verse ein solcher, daß Athnach als Haupttrenner genügt. Der Vers kann aber auch verhältnismäßig so kurz sein, daß Trenner von geringerem Werte in Anwendung kommen. Die Wahl des Haupttrenners bestimmt sich nach der Zahl der einfachen oder makkephirten Wörter vom Sillukwort aus, dieses nicht mitgezählt, rückwärts, und zwar in folgender Weise. **1.** Wenn das 6. Wort oder ein noch entfernteres vom Sillukwort aus einen Trenner zuläßt, so wird *Olewejored* gesetzt z. B. 1, 1 (beim 8. Wort). **2.** Wenn das 5. Wort, so wird in ungef. 4 Fällen von 5 gleichfalls *Olewejored* gesetzt z. B. 4, 5, sonst aber *Athnach.* **3.** Wenn das 4. Wort, so wird in ungef. 10 Fällen von 11 *Athnach* gesetzt z. B. 1, 4. 2, 6. **4.** Wenn das 3. Wort, wird gleichfalls Athnach gesetzt z. B. 1, 5. 6. 63, 1. 3. **5.** Wenn das 2. Wort, so steht *Athnach* z. B. 2, 1. 4, 6. 63, 4., welches aber unter gewissen Umständen in *Rebia mugrasch* transformirt wird z. B. 57, 9 (אעירה שׁחר mit vorausgehendem Mugrasch). **6.** Wenn das 1. Wort, so tritt immer *Rebia mugrasch* statt Athnach ein z. B. 34, 8. 35, 24., aber verhältnismäßig selten; meistens jedoch ist

1) s, Saalschütz, Geschichte u. Würdigung der Musik bei den Hebräern 1829 S. 121 und Otto Strauß, Geschichtliche Betrachtung über den Psalter als Gesang- und Gebetbuch 1859.

2) s. Literaturblatt des Orients Jahrg. 4. Col. 541.

3) Steinschneider, *Jewish Literature* p. 336 s.

4) s. Petermann, Ueber die Musik der Armenier, in der DMZ V, 368 f.

5) s. Zunz, Synagogale Poesie S. 115.

der Vers, indem das rhythmische Interesse das logische überwiegt, bei einem vom Silluk entfernteren Worte durch Athnach geteilt z. B. 119, 20 (bei לְתַאֲבָה). 7. Wenn der Vers aus nur 3 Wörtern besteht, so wird Rebia mugrasch in *Munach* transformirt z. B. 38, 1 (ausgen. nur 48, 1). 8. Wenn das erste Wort des Verses den logischen Haupttrenner haben sollte, so tritt statt des Olewejored *Azla legarmeh* ein z. B. 26, 1 לְדָוִד, und statt des Athnach *Pazer* z. B. 18, 2 וַיֹּאמַר (vgl. 2 S. 22, 2 וַיֹּאמַר) oder, wenn auf das abzuhebende erste Wort noch zwei folgen, *Rebia mugrasch* z. B. 13, 5 לַמְנַצֵּחַ מִזְמוֹר לְדָוִד. Um nichl irre zu gehen, hat der Exeget auch die Regeln zu kennen, nach welchen zuweilen ein verbindender Accent den Wert eines trennenden hat, weil aus rhythmischem Grunde entweder erforderliches *Rebia mugrasch* (z. B. 104, 32) oder erforderliches *Dechi* (z. B. 119, 25) in einen Verbinder transformirt ist, so zwar daß der logischen Interpunktion dadurch nicht sonderliche Gewalt angethan wird.[1]

VIII. Die Uebersetzungen der Psalmen.

Die älteste Uebers. der Ps. ist die griechisch-alexandrinische. Als der Enkel des Siraciden im J. 132 v. Chr. nach Aegypten kam, waren nicht nur Gesetz und Propheten, sondern auch die Hagiographen schon ins Griechische übers., gewiß also auch die Ps., nach welchen die Hagiographen Lc. 24, 44 geradezu benannt werden. Die Sage von den LXX (LXXII) Dolmetschern bezieht sich in ihrer ursprünglichen Gestalt nur auf die Thora; die Uebers. der anderen Bb. ist jünger und von verschiedenen Verf. Diese alle hatten einen nur aus Konsonantenschrift, und noch dazu hie und da undeutlicher, bestehenden und mannigfach glossirten, überhaupt noch nicht, wie später, masoretisch festgestellten Text vor sich und übers. diesen, ohne um die höhere auslegerische und künstlerische Aufgabe des Uebers. zu wissen, buchstäbisch und häufig sich selber unklar. Aus Philo, Jos. und dem N. T. sehen wir, daß der Text dieser Uebers. trotz des Varianten-Gewimmels der Handschriften uns im Großen und Ganzen in urspr. Gestalt vorliegt, so daß die Kritik, welche seit der Mitte des vorigen Jahrh. besonders auch im Bereiche der Ps. manche bisher unbekannte Hilfsmittel gewonnen hat[2], das

1) Obige Regeln sind dem lehrhaften *Treatise on the Accentuation of the three so-called poetical books* von Prof. William Wickes (Oxford 1881) entnommen. Das Hauptsächliche findet sich schon bei Baer, Accentuationssystem S. 505 (in dem Cap. Alternirende Trenner).

2) Obenan steht der Cod. Sinaiticus und der jetzt durch die von Vercellone und Cozza 1866 begonnene und nun vollendete Facsimile-Ausgabe zuverlässiger als bisher bekannte Text des Cod. Vaticanus. Die Collation beider mit Zugrundlegung des sixtinischen Textes von 1586 findet sich in Eberh. Nestle's hochverdienstlicher *Appendix* zur 6. Ausgabe der Tischendorf'schen Septuaginta (1880). Außer jenen beiden Handschriften *S* und *B* kommen für die Textkritik in Betracht 1) das von Blanchini 1740 herausg. *Psalterium Veronense,* griech. Text in lat. Schrift mit der Itala zur Seite aus

Urteil über den Charakter der Arbeit nicht umzustimmen vermögen wird. Nichtsdestoweniger ist diese Uebers. als ältester Schlüssel zum sprachlichen Verständnis der alttest. Schriftdenkmäler, als ältester Spiegel des vorsichtiger kritischer Prüfung nicht zu entziehenden alttest. Textes und als gewichtige Kontrole des in Talmud, Midrasch und überh. der außerägyptischen Nationalliteratur überlieferten Schriftverständnisses von unschätzbarem Werte. Nach einer andern Seite hin spricht sie noch höhere Bedeutung an. Nächst dem B. Jesaia wird kein Buch so häufig im N. T. citirt, wie der Psalter. Der Hebräerbrief ist ganz und gar aus den Wurzeln alttest. Psalmworte erwachsen. Die Apokalypse, das einzige Buch, welches keine formulirten Zurückweisungen zuließ, ist dennoch nicht ohne Beziehungen auf den Psalter: insbes. hat Ps. 2 an Gestaltung der apokal. Anschauung und Sprache einen bedeutenden Anteil. Diese neutest. Anführungen schließen sich mit wenigen Ausnahmen (wie Joh. 13, 18) an LXX an, auch da wo diese Uebers. wie z. B. Ps. 19, 5. 51, 6. 116, 10 den Sinn des Grdt. nur im Allgem. richtig wiedergibt. Der Erklärungsgrund für diesen neutest. Gebrauch der LXX ist das hohe Ansehn, in welchem diese Uebers. beim jüd. Volke stand: sie galt nicht bloß bei den hellenistischen, sondern auch bei den paläst. Juden als ein providentielles und fast wunderbares Schriftwerk, so daß z. B. die Psalmen, deren sich die palästinischen Christengemeinden bedienten, nicht unmittelbar aus dem Grundtext, sondern aus LXX übersetzt waren.[1] Dieses Ansehn der LXX hatte seinen Berechtigungsgrund daran, daß sie, obwohl der kanonischen Schrift durchaus unebenbürtig, doch eine epochemachende Stellung in der Gesch. der göttlichen Offenbarung einnimmt. Denn sie war die erste Bekanntmachung der Heidenwelt mit der alttest. Offenbarung und also die erste Einführung Japhets in die Hütten Sems. Zugleich war mit ihr ein entscheidender Schritt vorwärts zur Entschränkung des alttest. Partikularismus gethan. Die alexandrinische Uebers. war also

---

dem 5. oder 6. Jahrh. (s. Tischendorfs Ausg. der LXX 1869 *Prolegg.* p. LVIII s.); 2) das von Breitinger 1748 beschriebene *Psalterium Turicense purpureum*, griech. Text, gleichfalls aus dem 5. oder 6. Jahrh. (s. ebend. p. LIX s.); 3) *Psalmorum Fragmenta papyracea Londinensia* (im *British Museum*), Ps. 10, 2—18, 6. 20, 14—34, 6., aus dem 4. Jahrh., mitgeteilt in Tischendorfs *Monumenta Sacra Inedita. Nova Collectio* t. I.; 4) *Fragmenta Psalmorum Tischendorfiana*, Ps. 141 (2), 7—8. 142 (3), 1—3. 144 (5), 7—13., aus dem 5. oder 4. Jahrh., in den *Monumenta* t. II. Vgl. *Prolegg.* zu LXX (1869) p. LX s. Unbenutzt geblieben sind bis jetzt 1) *Psalterium Graeco-Latinum* der Stiftsbibliothek von St. Gallen, *Cod.* 17 in 4°, griech. Text in Uncialen mit dem lat. zur Seite; 2) *Psalterium Gallico-Romano-Hebraico-Graecum* vom J. 909, *Cod.* 230 der öff. Bibl. zu Bamberg (s. dessen Beschreibung von Schönfelder im Serapeum 1865 No. 21 und in Hamanns *Canticum Moysi ex Psalterio quadruplici Salomonis III Episcopi Constantiensis etc.* 1874) von Salomon, Abt von St. Gallen und Bisch. von Constanz († 920), geschrieben und vom Kaiser Heinrich II. († 1024), der es in St. Gallen zum Geschenk erhalten hatte, nach Bamberg gebracht, für die Textkritik der LXX von gleicher Wichtigkeit wie das ähnliche *Veronense*.

1) s. meinen Vortrag über die palästinische Volkssprache im Daheim 1874 S. 428.

ein das Christentum, in welchem die Bestimmung der Religion Israels zur Weltreligion sich vollendet, anbahnendes Ereignis. Sie hat dem Christentum invoraus die Sprache geschaffen, die es reden sollte, denn die neutest. Schrift ist verfaßt in der griechischen Gemeinsprache (κοινή) mit alex. Färbung. Ueberh. hat der Alexandrinismus invoraus die Formen geprägt, welche das Christentum mit heilsgesch. Inhalt erfüllen sollte. Wie der Weg Jesu des Christ über Aegypten ging (Mt. 2,15), so ist auch der Weg des Christentums über Aeg. und insbes. Alexandrien gegangen.

Gleich ehrwürdig durch Alter und Selbständigkeit, obwohl nicht von gleicher religionsgeschichtlicher Bedeutung wie die LXX, ist das Targum oder die chaldäische Uebers. der Ps., welche nur an einigen Stellen mit Bezug auf midrasische Deutungen zur Paraphrase wird. Obwohl 108, 11 (nach wie es scheint älterem Texte) Rom und Konstantinopel in Parallele stellend, was frühestens im 4. Jahrh. geschehen konnte, und in 83, 7 הגרים durch הונגראי wiedergebend, was vor dem 9. Jahrh. kaum möglich war, und also in seiner vorliegenden Gestalt jünger als die Peschito, stammt dieses Psalmen-Targum doch ohne Zweifel aus viel älterer Zeit, da es während des Tempelbestandes auch schon ein schriftliches Targum zum B. Iob gab.[1] Es gehört zu der sogen. jerusalemischen Targumim-Gruppe[2], denn das aramäische Idiom, in dem es geschrieben ist, unterscheidet sich zwar, wie der jerus. Talmud zeigt, von der palästinischen Volkssprache[3] immer noch als Buchsprache nicht wenig, häuft aber nach Art jener griechische Wörter (wie אַנְגְּלִין ἄγγελοι, אַכְסַדְרִין ἐξέδραι, קִירִיס κύριος) und nähert sich, wie jene, in Klang und Bildung dem Syrischen. Aus dieser Uebers., welche an grammatischer Genauigkeit die LXX übertrifft und schon eine festere bindendere Textgestalt voraussetzt, lernen wir das synagogale Psalmen-Verständnis kennen, wie es sich unter Nachwirkung alter Ueberlieferung in den ersten nachchristlichen Jahrh. fixirt hat.[4] Der Targum-Text selbst befindet sich bis heute in einem vernachlässigten Zustande. Am korrektesten findet man ihn in den Bibelwerken Buxtorfs und Norzi's, unpunktirt in de Lagarde's *Hagiographa chaldaice* 1873. Kritische Bemerkungen zu den Targumen der Hagiographen bietet die Schrift עוטה אור von Benzion Berkowitz (Wilna 1843).

Die dritte wichtigste Psalmenübers. ist die Peschito (ܦܫܝܛܬܐ einfache, den Wortsinn פְּשַׁט wiedergebende), die nicht später als im 2.—3. Jahrh. entstandene alte Uebers. der syrischen Kirche. Ihr Verf. übers. aus dem Grundtext, den er in unpunktirter und viell. auch wenig

1) s. *Tosefta* zu *Schabb.* c. 14., *jer. Schabb.* XVI, 1., *bab. Schabb.* 115ª, *Sofrim* 5, 15.

2) s. Geiger, Urschrift und Uebers. der Bibel S. 166 f.

3) Syrische Psalmentitel (Cod. Ambros u. Wright No. 169) sprechen von einem Psalmentexte in „palästinischer" Sprache (vgl. DMZ XXV, 268).

4) s. die Bemerkungen zu dem Psalmen-Targum von David Oppenheim in der Zeitschrift *Hamaggid* 1876 No. 13 ff.

korrekter Gestalt vor sich hat; man sieht das aus solchen Irrungen, wie 17, 15 (אמונתך statt תמונתך), 83, 12 (שדמו ואבדמו *dele eos et perde eos* statt שיתמו נדיבמו), 139, 16 (גמלי *retributionem meum* statt גלמי). In andern Irrungen steht er unter Einwirkung der LXX, wie 56, 9 (כנגדך LXX ἐνώπιόν σου statt בנאדך), er folgt dieser Uebers. in solchen Abweichungen von dem besseren Text zuweilen nicht ohne Nachhülfe, wie 90, 5 (*generationes eorum annus erunt* d. i. זרעיתיו שנת יהיו, LXX τὰ ἐξουδενώματα αὐτῶν ἔτη ἔσονται), 110, 3 (*populus tuus gloriosus* d. i. נְדָבוֹת im Sinne von נדיבה Iob 30, 15 Adel, Hoheit, LXX μετὰ σοῦ ἡ ἀρχή) — in 12, 6 trifft er auffällig mit Symmachus' τάξω σωτήριον ἐμφανές zus. Daß er neben dem Grundtext die LXX vor sich hat, ist augenscheinlich und läßt sich nicht durch die Annahme hinwegbringen, daß der Peschito-Text manche Entstellungen aus der jüngeren hexaplarischen Uebers. erfahren habe, obwohl dies wahrscheinlich ist; denn die LXX gewann ein so allgemeines kirchliches Ansehn, daß die Syrer sich ihrer vielfach davon abweichenden alten Uebers. fast schämten, und eben das gab im J. 617 den Anlaß zur Anfertigung einer neuen syr. Uebers. aus dem hexaplarischen LXX-Texte. Aber nicht allein zwischen Peschito und LXX, sondern auch zwischen Peschito und Targum besteht ein unzufälliges Wechselverhältnis, welches sofort in Ps. 1 (z. B. in der Uebers. des לצים durch ממיקני und des תורת durch נמוסא) zu Tage tritt und sich kaum anders als wie beim Spruchbuch aus Benutzung der christlichen Peschito durch den jüdischen Targumisten oder auch umgekehrt erklären läßt.[1] Daß der syrische Uebers. Christ war, ist aus Stellen wie 19, 5. 68, 19 (vgl. Eph. 4, 8 wie Hebr. 8, 8 zu Jer. 31, 31). 110, 3 ersichtlich; daß ein Judenchrist, zeigt seine hebr. Sprachkenntnis, mit welcher sich auch griechische verband; denn der geistige Völkerverkehr im römischen Reiche war damals durch das Griechische vermittelt. Uebrigens hat die Uebers. auch an sich ihre eigentümliche targumische Weise; sie setzt tropische Ausdrücke in eigentliche und mit sonderbarer Konsequenz Fragesätze in Aussagesätze um, was 88, 11—13 mit dreister Verkehrung des wahren Sinnes in sein Gegenteil geschieht. Ueberhaupt scheut der Verf., um ansprechenden Sinn in schwierige Stellen zu bringen z. B. 12, 6^{b}. 60, 6., keine Gewaltsamkeit. Die musikalischen und historischen Ueberschriften und demgemäß meistens auch das סלה (eingeschl. הגיון סלה 9, 17), aber auch das הללויה der Halleluja-Ps. läßt er unübersetzt, und seine Verse (*pethgome*) fallen nicht mit den masoretischen zus. Der textkritische Wert dieser Uebers. steht unter LXX. Es gab auch eine Uebers. der Ps. in das palästinische Aramäisch. Bruchstücke dieser Uebers. hat Land in Bd. 4 seiner *Anecdota* veröffentlicht. Nach einigen Angaben in syrischen Handschriften, daß die Ps. vorerst aus dem Palästinischen

---

1) Aus späterer Zeit wird berichtet, Haja Gaon (in Babylonien) habe, wenn er in seinen akad. Vorträgen über die Ps. auf eine schwierige Stelle stieß, sich beim Katholikos erkundigt, wie er dieselbe zu erklären gelernt habe, s. Steinschneider, *Jewish Literature* p. 125 s.

übertragen seien, könnte man meinen, daß der Syrer nicht unmittelbar der LXX folge, sondern durch Vermittelung jener sklavisch an LXX sich anschließenden palästinischen Uebers., was aber nach Baethgens Untersuchung sich nicht bestätigt. Die älteste Handschrift der Peschito ist die der Ambrosiana aus dem 6. Jahrh., in photolithographischer Nachbildung herausgegeben von Antonio Maria Ceriani. Eberh. Nestle hat diesen Text der Mailänder Handschrift nach der Ausgabe Ceriani's in sein *Psalterium Tetraglottum* (griechisch, syrisch, chaldäisch, lateinisch) aufgenommen, welches der Tübinger Universität bei ihrer Quadrisäcularfeier (1877) gewidmet ist.[1] Die Separat-Ausgabe der syrischen Psalmen von Dathe 1768 legt den Text des Erpenius zu Grunde und gibt dazu schätzbare Anmerkungen.

Im 2. Jahrh. entstanden auch neue griechische Uebersetzungen. Die hohe Verehrung, welche die LXX bisher genossen hatte, schlug, als es zum Bruche zwischen Synagoge und Kirche kam, in das Gegenteil um, so daß man den Tag, wo diese Uebers. vollendet ward, nicht mehr dem Tage der Gesetzgebung, sondern dem Tage des goldnen Kalbes verglich. Es war auch nicht anders möglich, als daß ihre Gebrechen nach und nach immer fühlbarer wurden; selbst die neutest. Schriftsteller fanden sie ja hie und da verbesserungsbedürftig oder ganz unbrauchbar, denn der überlieferte Text des A. T. war schon damals nicht nur den Konsonanten, sondern auch der Aussprache nach wesentlich kein anderer, als der seit dem 6. Jahrh. masoretisch fixirte. Darum verfaßte Aquila aus Pontus, ein zum Judentum übergetretener Heide, in der 1. Hälfte des 2. Jahrh. eine griech. Uebers. des A. T., welche selbst auf die Gefahr ungriechischen Ausdrucks hin den Grundtext Wort für Wort nachbildete und in der Wahl des griech. Worts sich durch die Etymologie des hebräischen bestimmen ließ. Den ersten Satz der Thora übers. er, um keins der schwergewichtigen Worte zu verwischen: Ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν ὁ θεὸς σὺν (את) τὸν οὐρανόν καὶ σὺν (את) τὴν γῆν. In den Fragmenten der Psalmenübers., von denen sich eins innerhalb der talmud. Literatur erhalten hat (s. zu 48, 15), begegnen wir solchen Gewaltsamkeiten zu Gunsten der Wörtlichkeit nicht, obgleich er auch da das Griechische in hebr. Form zwingt und überall die Wörter ihrer Grundbed. nach (z. B. דביר χρηματιστήριον, מגלה εἴλημα, פתח ἄνοιγμα, רהב ὅρμημα, אמן πεπιστευμένως), zuweilen unglücklich und durch den Sprachgebrauch seiner Zeit beirrt, wiedergibt. Den Text liest er an einigen St. anders als er uns vokalisirt vorliegt (z. B. 10, 4 ὅταν ὑψωθῇ), folgt aber übrigens der Ueberlieferung (z. B. סלה ἀεί, שׁדי ἱκανός, מכתם τοῦ ταπεινόφρονος καὶ ἁπλοῦ = מך ותם) und verschmäht auch das von LXX dargebotene Gute nicht (z. B. במנים ἐν χορδαῖς), wie überh. seine Uebers., obwohl selbständig, auf der bahnbrechenden Vorarbeit der LXX fußt. Sein Uebersetzertalent ist unverkennbar. Er ist des Hebr.

1) Uebrigens vgl. Friedr. Baethgen, Untersuchungen über die Psalmen nach der Peschita. Kiel, Schwers 1878 und dazu seinen Artikel I über den textkritischen Wert der alten Psalmübersetzungen (s. weiterhin S. 38).

mächtig und handhabt den griech. Sprachschatz mit Meisterschaft, wie er z. B. bei Kausativformen nie um das Eine entsprechende griech. Wort verlegen ist (הפיל πτωματίζειν, הריץ δρομοῦν, השכיל ἐπιστημοῦν, u. dgl.). Daß er für die Synagoge im Gegens. zur Kirche übers., verrät sich an Stellen wie 2, 12. 22, 17. 110, 3 und viell. auch 84, 10 vgl. Dan. 9, 26., wo er ἠλειμμένου dem χριστοῦ vorzieht; indes darf man auch da nicht überall schlimme Absichtlichkeit behaupten. Selbst Hieronymus ermäßigte bei ruhigerer Ueberlegung seinen Eifer gegen Aquila's Uebers. zu dem milderen Urteil: *ut amicae menti fatear, quae ad nostram fidem pertineant roborandam plura reperio* und spendet ihr sogar gegen die Uebers. von Theodotion und Symmachos das Lob: *Isti Semichristiani Judaice transtulerunt, et Judaeus Aquila interpretatus est ut Christianus.*

Die Uebers. Theodotions ist keine originelle Arbeit; sie schließt sich an LXX an und nähert diese Uebers., welche immer noch die verbreitetste war, mit Benutzung der Uebers. Aquila's dem Grundtext; die uns erhaltenen Fragmente selbständig übersetzter Stellen enthalten nichts hervorstechend Eigentümliches. Auch Symmachos legt die LXX zu Grunde, verfährt aber in Umgestaltung derselben nach dem Grundtext weit durchgreifender und selbständiger, als Theodotion, und unterschied sich dadurch von Aquila, daß er die Wörtlichkeit mit Durchsichtigkeit und Sprachrichtigkeit zu verbinden strebte; seine Uebers. der Ps. hat sogar einen dichterischen Anhauch. Sowohl Aquila als Symmachos haben ihre Uebers. zweimal herausgegeben, so daß einige Stellen (s. 110, 3) zwiefach übersetzt vorhanden sind. Neben LXX Aq. Symm. Theod. gab es von den Ps. auch eine fünfte, sechste und siebente griech. Uebers. Die Quinta soll unter Kaiser Caracalla in Jericho, die Sexta unter Kaiser Alexander Mamäas in Nikopolis gefunden worden sein. Jene verrät in ihren Resten Kenntnis der Sprache und Tradition, diese wird zuweilen (37, 35. Hab. 3, 13) paraphrastisch. Eine sonst noch erwähnte Septima lautet meist wie Theodotion. In der Hexapla des Origenes, welche eigentlich nur 6 Kolumnen enthielt (hebr. Text, griechisch geschriebener hebr. Text, Aq., Symm., LXX, Theod.), kam in den Ps. und anderwärts zu diesen Kolummen noch Quinta (*E*), Sexta (ϛ) und Septima (*Z*) hinzu: die Hexapla wurde (abgesehen von der Septima) zur Oktapla. Die Reste dieser alten von Origenes zusammengestellten Uebersetzungen hat nach Vorarbeiten von Nobilius und Drusius am vollständigsten Bernard de Montfaucon in seinen *Hexaplorum Origenis quae supersunt* (2 Bdd. in Fol., Paris 1713) und um vieles bereicherter mit Ausbeutung der unterdeß erschlossenen Quellen Frider. Fell in seinem ebenso betitelten Werke *Origenis Hexaplorum quae supersunt* (2 Bdd. in 4°, Oxford 1875) zusammengestellt.

Euthymios Zigadenos nennt neben LXX Aq. Symm. Theod. V. VI. als siebente Uebers. die mit Vergleichung des Grundtextes den urspr. Septuagintatext wiederherzustellen suchende von Lukianos, welcher 311 in Nikomedien, wohin er von Antiochien aus geschleppt worden war, als Märtyrer starb; das Autograph derselben fand sich in Niko-

medien versteckt in einem kleinen kalkbeworfenen Turme.[1] Eine genaue Vorstellung können wir uns von dieser Septuaginta-Recension Lucians so wenig bilden, als von der des gleichzeitigen ägyptischen Bischof Hesychios, da uns nicht einmal Proben beider erhalten sind. Es wäre interessant, den Unterschied des Verfahrens beider Kritiker von dem des Origenes zu kennen, welcher den Text der κοινή nach dem hebr. Grundtext mittelst Theodotions korrigirte, *obelis jugulans quae abundare videbantur, et quae deerant sub asteriscis interserens,* was eine Verwirrung hervorgebracht hat, die sich leicht voraussehn ließ.

Von der aus LXX geflossenen altlateinischen Uebers., der sogen. *Itala,* besitzen wir den Psalter vollständig: Blanchini hat diese Psalmen-Uebers. 1740 aus dem Veroneser Psalterium und Sabbatier in t. II seiner *Latinae Versiones Antiquae* (1751) aus dem Psalterium des Klosters St. Germain veröffentlicht; der Text in Faber Stapulensis' *Quincuplex Psalterium* 1509 ist aus Augustin zusammengestellt, denn Augustin erklärt die Ps., wie Hilarius Ambrosius Prosper Cassiodor, nach dem altlat. Texte. Dieser hatte mit der Zeit so sehr Korrektheit und Einheit verloren, daß der Bischof Damasus von Rom den von ihm hochverehrten Hieronymus veranlaßte, ihn einer gründlichen Revision zu unterziehen und einen Normaltext für die lateinische Christenheit herzustellen. Hieronymus begann im J. 383 mit den vier Evangelien und brachte noch in demselben Jahre den Psalter fertig — dieser erstrevidirte Psalmtext ist das *Psalterium Romanum,* von welchem sich einzelne (in Noten gesetzte) Stücke bis heute im Missale und Brevier erhalten haben.[2] Dann veranstaltete er in Bethlehem eine zweite sorgfältiger durchgesehene Ausgabe nach dem hexaplarischen Septuaginta-Text[3] mit Obelen (als Bez. der Zusätze in LXX gegen den Grundtext) und Asterisken (Bez. der Zusätze in LXX aus Theodotion gemäß dem Grundtext), und diese zweite Ausgabe, welche sich zuerst die gallischen Kirchen aneigneten, erhielt den Namen *Psalterium Gallicanum;* sie ist nicht wesentlich verschieden von dem Psalter der Vulgata und erschien mit ihren kritischen Zeichen aus einer HS Bruno's, Bischofs von Würzburg († 1045), zum ersten Male im J. 1494 (dann herausg. von Cochleus 1533); beide Psalterien, das Römische und Gallicanische, sind in Fabers *Quincuplex Psalterium* wie auch in t. X p. 1 der *Opp. Hieronymi ed. Vallarsi* und anderwärts einander gegenübergestellt.

1) Vgl. die athanas. Synopsis bei Montfaucon, *Hexapla* t. 1 p. 59 und die Mitteilung aus einer syr. HS im Repertorium für Bibl. u. Morgenl. Lit. a. a. O. (1784) S. 48 f.

2) s. darüber die Anzeige der 3. Ausg. unseres Psalmenkomm. im Theol. Literaturblatt 1874 No. 19, wo Reuß das Verh. der Meßliturgie und des Breviers zu dem *Ps. romanum* auf das richtige Maß zurückführt.

3) *Illud breviter admoneo* — sagt Hier. *ep.* CVI *ad Sunniam et Fretelam* — *ut sciatis, aliam esse editionem, quam Origenes et Caesareensis Eusebius omnesque Graeciae tractatores* Κοινήν, *id est, Communem appellant atque Vulgatam et a plerisque nunc* Λουκιανός *dicitur; aliam Septuaginta Interpretum, quae in* Ἑξαπλοῖς *codicibus reperitur et a nobis in Latinum sermonem fideliter versa est et Hierosolymae atque in Orientis ecclesiis decantatur.*

Diese aus dem gemeinen oder aus dem hexaplarischen Septuaginta-Text stammenden lat. Psalterien haben, wie auch die syrisch-hexaplarische und die übrigen orientalischen Tochterversionen der LXX und der Peschito, nur mittelbaren auslegungsgeschichtlichen Wert. Dagegen ist Hieronymus' Uebers. des Psalters *juxta Hebraicam veritatem* die erste wissenschaftliche Uebersetzungsarbeit und, wie überh. seine selbständige Uebers. des A. T. aus dem alttest. Grundtext, eine kühne That, durch welche er, ohne sich durch das Zetergeschrei über solche Neuerung zurückschrecken zu lassen, der Kirche einen unschätzbaren Dienst geleistet hàt. Diese selbständige Uebers. des Hier. ist die kirchliche Vulgata geworden, aber in einem ihrer Urgestalt vielfach entfremdeten Texte und gerade mit Ausschluß des Psalters, in dessen selbständiger Uebers. Hier. neben dem Grundtext auch die jüngeren griech. Uebersetzungen, besonders Aquila und Symmachus, zu Rate zog und hie und da keiner Besserung bedürftige Stellen aus dem *Ps. Gallicanum* herübernahm. Aber im Ganzen und Großen sucht er hier die *Hebraea veritas* wiederzugeben, wie in seiner Uebers. der übrigen alttest. Bb. Der kritischen Aufnahme dieser neuen Psalter-Uebers. stand jedoch der zähe liturgische Brauch entgegen, die Texte des *Psalterium Romanum* und *Gallicanum* behaupteten sich und der des Letzteren wurde (mit Weglassung der kritischen Zeichen) Bestandteil der Vulgata. Um so wünschenswerter war es, daß Hieronymus' lat. Psalter *ex Hebraeo* (*Opp. ed. Vallarsi* t. IX p. III) durch eine kritische Sonderausgabe allgemeiner bekannt und zugänglich gemacht würde. Das von Tischendorf, Baer und mir herausgegebene hebräisch-lateinische Psalterium (Leipzig, bei Brockhaus 1874) gibt den Grundtext und ihm gegenüber die Uebers. des Hieronymus nach dem Texte der Vallarsi'schen Ausg. der Werke des Hieronymus mit beigegebenen Varianten des Florentiner Cod. Amiatinus nach Theod. Heyse's freilich unzulänglicher, aber immer noch durch keine andere ersetzter Kollation. Eine neue kritische Rezension des Textes nach Handschriften und älteren Ausgaben[1] bietet de Lagarde's *Psalterium juxta Hebraeos Hieronymi* 1874.[2]

Origenes und Hieronymus lernten die Sprache des A. T. bei jüdischen Lehrern. Was Origenes' Sprachgelehrsamkeit zu leisten vermochte ist uns bis auf unbedeutende Reste mit seiner Hexapla verloren

1) Ueber eine von de Lagarde nicht benutzte Hamburger Handschrift des *Psalterium Hieronymi juxta Hebraeos* berichtet Friedr. Baethgen in Stade's Zeitschrift 1881 S. 105—112.

2) s. die lehrreiche Besprechung dieser beiden Ausgaben, bes. der selbständigeren Lagarde's, von Reusch im Theologischen Literaturblatt 1874 No. 20, und über LXX Syrer Hieronymus und Targum die lehrreiche erste Abh. Baethgen's „Der textkritische Wert der alten Uebersetzungen zu den Psalmen" in Jahrg. VIII (1882) S. 405—459 der Jahrbücher für protest. Theologie. Die zweite Abh. im Schlußheft ebendesselben Jahrgangs S. 593—667 enthält die vollständige Kollation der in Abh. I behandelten Uebersetzungen und zugleich Aquila's und der anderen jüngeren griechischen — für den Exegeten eine höchst dankenswerte Vorarbeit.

gegangen, diesem riesigen Bibelwerke, welches wenn es uns noch vorläge das älteste unmittelbare Denkmal des alttest. Textes sein würde. Dagegen ist uns in Hieronymus' aus dem Grundtext übersetzten A. T. (*canon Hebraicae veritatis*) die reifste Frucht der Sprachmeisterschaft dieses von unermüdlichem und standhaftem wissenschaftlichen Eifer beseelten Forschers erhalten, ein Werk von größtem kritischen, sprach- und auslegungsgeschichtlichen Werte. Die Uebers. des Psalters ist dem Sophronius gewidmet, welcher sie ins Griechische zu übers. versprochen hatte; diese griech. Uebers. ist uns nicht erhalten.

Die Psalter-Uebers. des Hier. hat weder in Synagoge noch Kirche bis auf Saadia Gaon aus Fajum, den arabischen Erklärer der Ps., ihres Gleichen. Von dessen Psalmenübers. finden sich zwei HSS in Oxford, die vorzüglichste aber, welche zugleich vollständig die angefügte Psalmenerklärung enthält, in München. Die Ps. 16. 40. 110 teilte 1791 Schnurrer in Eichhorns Biblioth. der bibl. Lit. Bd. 3 aus *Cod. Pocock.* 281 mit, dann Haneberg 1840 Ps. 68 und manches andere Einzelne aus dem Münchener Cod.; die ausführlichsten Excerpte aus *Cod. Pocock.* 281 und *Cod. Huntingt.* 416 (mit nachgetragenen Varianten aus *Cod. Mon.*) gab Ewald in Bd. 1 der Beiträge zur ältesten Ausl. u. Spracherklärung des A. T. 1844. Der Gewinn, den das Psalmen-Verständnis nach den Anforderungen der Gegenwart aus Saadia ziehen kann, ist ein sehr geringer, um so anziehendere reiche Ausbeute aber gewährt er der Philologie und Auslegungsgeschichte. Saadia steht mitten in dem noch immer geheimnisvollen Prozeß des Werdens, aus welchem der endgültig festgestellte punktirte Text des A. T. hervorging; er hat eine Schrift über die Punktation (ניקוד) geschrieben, auf welche sich Raschi zu Ps. 45, 10 bezieht, zeigt sich aber in seiner Behandlung des alttest. Textes noch ungebunden durch dessen punktatorische Feststellung. Seine Uebers. ist die erste wissenschaftliche Arbeit über die Ps. in der Synagoge. Die Uebers. des Hieronymus ist fünf Jahrh. älter, aber erst die Uebers. Luthers trat ihr ebenbürtig an die Seite, schon deshalb, weil er zuerst wieder aus der Quelle des Grundtextes schöpfte.

Die Aufgabe, die dem Uebersetzer der h. Schrift gestellt ist, hat Luther erkannt wie niemand vor ihm, und gelöst wie bis jetzt niemand nach ihm. Was Cicero von seiner Uebers. der zwei Streitreden des Demosthenes und Aeschines sagt: *Non converti ut interpres, sed ut orator, sententiis iisdem et earum formis tanquam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis: in quibus non verbum pro verbo necesse habui reddere, sed genus omnium verborum vimque servavi; non enim ea me adnumerare lectori putavi oportere, sed tanquam adpendere* — das gilt auch von Luther: er hat sich in den Grundtext eingedacht, eingefühlt, eingelebt, um ihn nicht mit sklavischer Gebundenheit an seine Form buchstäbisch umzusetzen, sondern mit Bewahrung seines Geistes frei und tiefinnerlichst treu in wahres und doch geistlich wiedergeborenes Deutsch umzugießen. Das gilt besonders von seiner Psalmenübers., an welche selbst Moses Mendelssohn sich anzuschließen für gut befunden hat. Daß sie hie und da durch richtigeres Verständnis

des Sinnes und im Allgem. durch größere Treue (ohne Vergehung an dem Geiste der deutschen Sprache) vervollkommnet werden kann, das zu leugnen wäre undankbare Blindheit gegen den nicht bloß verheißenen, sondern auch vor unsern Augen sich wirklich vollziehenden Fortschritt der Schrifterkenntnis. Den thatsächlichen Beweis liefert in, wie wir hoffen, wohlbemessener und im Geiste Luthers gehaltener Weise die im Auftrage der zur Revision der Uebersetzung des A. T. berufenen Konferenz herausgegebene Schrift des Pfarrers *D.* K. Friedr. Schröder: Die Psalmen nach der deutschen Uebersetzung *D.* Martin Luthers in revidirtem Text, Halle, Buchh. des Waisenhauses 1876.

IX. Die Geschichte der Psalmenauslegung.

Wie spät erst die Aufgabe der wissenschaftlichen Auslegung erkannt worden ist, wird sich herausstellen, wenn wir nun noch die Gesch. der Psalmenauslegung überblicken. Wir beginnen von der apostolischen Auslegung. Das A. T. ist seinem Wesen nach christocentrisch. Deshalb ist mit der Offenbarung Jesu Christi die innerste Wahrheit des A. T. offenbar geworden. Aber nicht mit Einem Male: die Passion, die Auferstehung, die Himmelfahrt sind drei Stufen dieser aufsteigenden Erschließung des A. T. und insbes. der Ps. Der Herr selbst erschloß diesseit und jenseit der Auferstehung von seiner Person und ihren Geschicken aus den Sinn der Ps.; er zeigte, wie in Ihm sich erfülle was im Gesetze Mose's und in Propheten und Psalmen geschrieben sei; er offenbarte seinen Jüngern das Verständnis τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς Luk. 24, 44 f. Die Psalmenauslegung Jesu Christi ist der Anfang und ist das Ziel christlicher Psalmenauslegung. Diese nimmt als kirchliche und zwar zunächst apostolische mit dem Pfingsten ihren Anfang, an welchem der Geist, dessen Werkzeug gewesen zu sein David in seinen Testamentworten 2 S. 23, 2 bekennt, als Geist Jesu des Erfüllers und der Erfüllung der Weissagung auf die Apostel herabkam. Dieser Geist des Verklärten vollendete was der Erniedrigte und Auferstandene begonnen: er erschloß den Jüngern den Sinn der Ps. Mit welcher Vorliebe sie diesen zugewendet waren, sieht man daraus, daß sie gegen 70mal im N. T. citirt werden, nächst dem B. Jesaia unter allen alttest. Büchern am häufigsten. Aus diesen Aufschlüssen über die Ps. wird die Kirche zu schöpfen haben bis ans Ende der Tage. Denn erst das Ende wird dem Anfang gleich sein und ihn noch übertreffen. Man suche aber in der neutest. Schrift nicht was sie nicht bieten will: Antwort auf die Fragen der niederen Wissenschaft, der Grammatik, der Zeitgeschichte, der Kritik. Die höchsten und letzten Fragen geistlichen Schriftverständnisses finden hier Antwort; den grammatisch-historisch-kritischen Unterbau, gleichsam den Kandelaber des neuen Lichts herbeizuschaffen blieb der Folgezeit überlassen.

Die nachapostolische patristische Auslegung war dazu nicht befähigt. Die altkirchlichen Ausleger besaßen, ausgen. Origenes und

Hieronymus, keine hebräische Sprachkenntnis, und auch diese beiden nicht so viel, um sich von der nur zu häufig irre führenden Gebundenheit an die LXX zu selbständiger Freiheit erheben zu können. Von Origenes' Komm. und Homilien über die Ps. besitzen wir nur noch von Rufin übersetzte Bruchstücke und sein (von Kleopas 1855 aus einer HS des Mar-Saba-Klosters vollständig herausgegebenes) ὑπόμνημα εἰς τοὺς ψαλμούς. Hieronymus erwähnt zwar *contra Rufinum* I, § 19 von ihm selbst ausgegangene *commentarioli* über die Ps., aber das unter seinem Namen vorhandene *Breviarium in Psalterium* (in t. VII p. II der *Opp. ed. Vallarsi*) ist anerkanntermaßen unecht und leistet textgeschichtlich und sprachlich gar nichts. Unverdächtig ist der durch Montfaucon (*Collectio nova Patrum et Scriptorum Graec.* t. I) bekannt gewordene fast vollständige Komm. (zu Ps. 1—119 nach hebr. Zählung) von Eusebios. Des Hebräischen ist dieser, obwohl in Palästina lebend und durch eine reichhaltige Bibliothek unterstützt, so unkundig, daß er es für möglich hält, Μαριαμ (מרים) in Ps. 110 deute auf Maria, aber durch Mitteilungen aus der Hexapla gewährt er manche willkommene übersetzungsgeschichtliche Ausbeute, außerdem nur sehr spärliche, denn die Auslegung ist oberflächlich und in willkürlicher gespreizter Weise allegorisirend. Athanasios in seiner kurz gefaßten Erläuterung der Ps. (in t. I p. II der Benedikt. Ausg.) ist in Deutung hebräischer Namen und Wörter ganz und gar von Philo abhängig. Eine recht schöne Schrift ist sein Schreiben: πρὸς Μαρκελλῖνον εἰς τὴν ἑρμηνείαν τῶν ψαλμῶν (in dems. Bande der Benedikt. Ausg.); es handelt über den Inhaltsreichtum der Ps., klassifizirt sie nach verschiedenen Gesichtspunkten und gibt eine Anweisung, wie man sich ihrer in den mannigfachen Lagen und Stimmungen des äußeren und inneren Lebens bedienen soll. Johann Reuchlin hat dieses Büchlein des Athanasios ins Lateinische und Jörg Spalatin aus dem Lateinischen Reuchlins ins Deutsche übers. (1516. 4.). Aehnlich sind Gregors von Nyssa 2 Bb. εἰς τὴν ἐπιγραφὴν τῶν ψαλμῶν (*Opp. ed. Paris* t. 1), welche über Anordnung und Beischriften der Psalmen handeln, aber in Betreff letzterer so irregeführt durch die LXX, daß die Titellosigkeit von 12 in LXX betitelten Ps. (so viel zählt Gregor) auf Rechnung jüdischer ἀπιστία und κακία gebracht wird. Nichtsdestoweniger findet sich in dieser Psalmen-Einleitung des großen Nysseners manche kostbare Bemerkung. Ungefähr gleichzeitig mit Athanasios schrieb in der abendländischen Kirche Hilarius Pictaviensis seine nach Origenes' Vorbild allegorisirenden *tractatus in librum Psalmorum* mit einem ausführlichen Prologus, welcher stark an den des Hippolytos erinnert; wir haben noch seine Auslegung von Ps. 1. 2. 9. 13. 14. 51. 52. 53 bis 69. 91. 118—150 (nach der Bezifferung in LXX), nach Hieronymus (*ep. ad Augustin. CXII*[1]) aus

1) Es werden dort folgende griech. Ausll. des Psalters genannt: 1) Origenes; 2) Eusebios v. Cäsarea; 3) Theodor v. Heraklea (der *Anonymus* in Corderius' *Catena*); 4) Asterios v. Skythopolis; 5) Apollinaris (Apolinarios) v. Laodicea; 6) Didymos v. Alexandrien. Dann folgende lat.: 1) Hilarius v. Pictavium, welcher die Psalmen-Homilien des Origenes übers. oder vielmehr

Origenes und Eusebios übertragen, aber durch und durch geistvoll und kernig, ergiebiger jedoch für den Dogmatiker als für den Exegeten (t. XXVII. XXVIII der *Collectio Patrum* von Caillau und Guillon).[1] Etwas später, aber noch in den beiden letzten Jahrzehnten des 4. Jahrh. (um 386—397) sind Ambrosius' *Enarrationes in Ps.* I. XXXV—XL. XLIII. XLV. XLVII. XLVIII. LXI. CXVIII (in t. II der Benedikt. Ausg.) entstanden; die Auslegung von Ps. 1 ist zugleich Einleitung zum ganzen Psalter, teilweise aus Basilios; dieser und Ambrosius haben dem Psalter die herrlichsten Lobreden gehalten: *Psalmus enim* — sagt Letzterer — *benedictio populi est, Dei laus, plebis laudatio, plausus omnium, sermo universorum, vox Ecclesiae, fidei canora confessio, auctoritatis plena devotio, libertatis laetitia, clamor jucunditatis, laetitiae resultatio. Ab iracundia mitigat, a sollicitudine abdicat, a moerore allevat. Nocturna arma, diurna magisteria; scutum in timore, festum in sanctitate, imago tranquillitatis, pignus pacis atque concordiae, citharae modo ex diversis et disparibus vocibus unam exprimens cantilenam. Diei ortus psalmum resultat, psalmum resonat occasus.* Nach solchen und ähnlichen Vorworten läßt sich von der Auslegung große Innigkeit und Sinnigkeit erwarten; so findet sichs auch, aber nicht in dem Maße, wie wenn Ambrosius, dessen Schreibweise eben so musikalisch wie die des Hilarius quaderbauartig ist, diese Auslegungen, die er teils gepredigt, teils diktirt hat, eigenhändig ausgearbeitet hätte. Das umfänglichste Werk der alten Kirche über die Ps. war das des Chrysostomos, wahrscheinlich noch in Antiochien ausgearbeitet. Wir besitzen nur noch die Auslegung von 58 oder (Ps. 3 u. 41., die in der vorliegenden Fassung nicht zu diesem Werke gehören, mitgerechnet) von 60 Ps. (in t. V der Ausg. von Montfaucon). Photios und Suidas stellen diesen Psalmenkomm. unter den Werken des Chrysostomos in die oberste Reihe: er ist in Predigtform gefaßt, der Stil glänzend, der Inhalt mehr ethisch als dogmatisch; zuweilen wird der hebr. Text nach Origenes' Hexapla angeführt, die abweichenden griech. Uebersetzungen werden häufig verglichen, aber leider meistens ohne Namen. Von der gerühmten philologisch-historischen Richtung der antiochenischen Schule ist hier wenig zu spüren; erst Theodoret (in t. I p. II der Hallischen Ausg.) nimmt sich vor, zwischen überschwenglichem Allegorisiren und ungeistlichem Historisiren (wobei er wohl auf Theodor v. Mopsv. anspielt) die rechte Mitte einzuhalten und macht so gewissermaßen einen Anfang, die Aufgabe der Auslegung von praktischer Anwendung zu unterscheiden, aber dieser wissenschaftliche schon mehr grammatisch-

---

umgearbeitet habe (Hieron. selbst sagt *ep.* LVII *ad Pammach.* von ihm: *captivos sensus in suam linguam victoris jure transposuit)*; 2) Eusebius von Vercelli, Uebersetzer des Psalmen-Komm. des Eusebios v. Cäsarea und 3) Ambrosius, welcher auch teilweise sich an Origenes anschließt. Von Apollinaris dem Aelteren ist uns eine Μετάφρασις τοῦ ψαλτῆρος διὰ στίχων ἡρωϊκῶν erhalten. Er hat auch den Pentateuch u. a. alttest. Bb. in heroische Verse übersetzt.

1) s. die Charakteristik dieses Kommentars bei Reinkens, Hilarius von Poitiers (1864) S. 291—308.

historisch gerichtete Anfang ist noch dürftig und unselbständig, wie z. B. die Frage, ob alle Ps. von David seien oder nicht, kurzweg mit κρατείτω τῶν πλειόνων ἡ ψῆφος[1] in ersterem Sinne entschieden wird; sehr dankenswert ist die geflissentliche namentliche Vergleichung der griech. Uebersetzer, übrigens fehlt diesem Ausleger, wie überhaupt den Syrern, die sonst für wissenschaftliche Einsicht entschädigende mystische Tiefe. Alles dies gilt auch von Euthymios Zigadenos (Zigabenos): sein Komm. zu den Ps. (griechisch in t. IV der Venediger Ausgabe der *Opp. Theophylacti*), auf des Kaisers Alexios Komninos' Aufforderung geschrieben, ist nichts als eine geschickte Kompilation mit starker Benutzung der auf Athos liegenden noch ungedruckten gleichfalls kompilirten Psalmenkatene des etwas älteren Νικήτας Σερρῶν.[2] Das abendländische Seitenstück zu Chrysostomos' Psalmenkomm. sind Augustins *Enarrationes in Psalmos* (in t. IV der Benedikt. Ausg.). Der Psalmengesang in der Mailänder Kirche hatte viel zu Augustins Bekehrung beigetragen. Noch mehr ward seine Liebe zum Herrn durch Lesung der Psalmen entzündet, als er sich in der Einsamkeit zur Taufe vorbereitete. Sein Komm. besteht aus Predigten, welche er teils selbst niedergeschrieben, teils diktirt hat; nur die 32 *sermones* über Ps. 118 (119), an den er sich zu allerletzt gewagt hat, sind nicht wirklich gehaltene. Ueberall legt er noch nicht den Text des Hieronymus unter, sondern behilft sich mit der älteren lat. Uebers., deren ursprünglichen Text er festzustellen und hier und da nach LXX zu berichtigen sucht, wogegen Arnobius der Semipelagianer in seinem paraphrastisch gefaßten afrikanisch-lateinischen Psalmenkomm. (erste Ausg. von Erasmus *Basileae Froben*. 1522., welcher wie auch Trithemius den Verf. irrig für Eine Person mit dem Apologeten hielt) nicht mehr die sogen. Itala, sondern schon die Uebers. des Hieronymus zu Grunde legt. Das Werk Augustins, an Gedankenreichtum und Gedankentiefe das des Chrysostomos bei weitem übertreffend, ist in der abendländischen Kirche die Hauptfundgrube aller weiteren Psalmenauslegung geworden. Cassiodor in seinen *Expositiones in omnes Psalmos* (in t. II der Benedikt. Ausg.) schöpft großenteils aus Augustin, jedoch nicht unselbständig. Was die griech. Kirche für Psalmenauslegung geleistet hat, wurde seit

1) Innerhalb des Talmuds vertritt R. Meir *Pesachim* 117a die Ansicht, daß David Verf. aller Ps. sei: כל תשבחות שבספר תהלים כולן דוד אמרן, während *Bathra* 14b zehn Mitverfasser angenommen werden: דוד כתב ספר תהלים על ידי עשרה זקנים, darunter auch Ezra, siehe den Midrasch zu Hohesl. 4, 4 und Koh. 7, 19. In ersterer Stelle wird לתלפיות als emblematischer Name des Psalters erklärt ספר שאמרוהו לו פיות הרבה das Buch Davids, zu welchem Vieler Mund beigesteuert. Und doch gibt es zwei neuere Psalmenkomm., näml. von Klauß 1832 und Randegger 1841, welche zu dem Zwecke geschrieben sind, sämtliche Ps. als davidisch zu erweisen.

2) Dieser Aufschluß findet sich in Nikodimos des Agioriten neugriechischer Ausg. des Psalmenkomm. von Euthymios (2 Bdd. Konstantinopel 1819–21. 4), welche auch Auszüge aus jener Catene des Nicetas Serronius enthält.

Photios mannigfach in sogen. Σειραί *Catenae* aufgespeichert; die des Niketas Erzbischofs von Serrae in Macedonien (um 1070) ist noch ungedruckt; eine nur bis Ps. 50 reichende erschien in Venedig 1569, und eine vollständige, herausgeg. von Corderius, in Antwerpen 1643 (3 Bdd. aus Wiener und Münchner Handschriften); Auszüge aus der Catene des Nicetas Heracleota gab Folckmann 1601, und eine Catene aus Griechen und Lateinern nach größestem Maßstab begann Aloysius Lippomanus (Ein Folioband zu Ps. 1—10 *Romae* 1585). Die Gebrechen, an welchen die alte Psalmenauslegung leidet, sind im Allgem. bei den griechischen und abendländischen Auslegern die gleichen. Zu dem Mangel an sprachlicher Kenntnis des Grundtextes kommt noch ihr unmethodisches regelloses Verfahren, ihre willkürliche Ueberspannung des weissagenden Charakters der Ps. (wie z. B. Tertullian *de spectaculis* den ganzen Ps. 1 als Weiss. auf Joseph von Arimathia faßt), ihre unhistorische Anschauung, vor welcher alle Unterschiede beider Testamente verschwinden, ihre irre führende Vorliebe für die Allegorese. Das apostolische Psalmenverständnis bleibt hier unvermittelt; man eignet es sich, ohne sich Rechenschaft darüber zu geben, an und stellt die Ps. nicht in das Licht der neutest. Erfüllung, sondern setzt sie ohne weiteres in neutest. Sprache und Gedanken um. Aber nie hat die Kirche in die Ps., die sie bei Tag und Nacht zu singen nicht müde ward, sich so wonnevoll eingelebt, nie sie erfolgreicher bis in den Märtyrertod hinein gebraucht als damals. Den „ganzen David" auswendig zu wissen war damals gewöhnlich.[1] In der syrischen Kirche konnte ein Ungelehrter nur unter dieser Bedingung zum Altardienst zugelassen werden. Statt weltlicher Volkslieder konnte man damals, wenn man über Land ging, Psalmen aus Feldern und Weingärten herüberklingen hören. *Quocunque te verteris,* schreibt Hieronymus aus dem heiligen Lande an Marcellus' Wittwe, *arator stivam tenens Alleluja decantat, sudans messor psalmis se avocat et curva attondens vitem falce vinitor aliquid Davidicum canit. Haec sunt in hac provincia carmina, hae (ut vulgo dicitur) amatoriae cantiones, hic pastorum sibilus, haec arma culturae.* Die Annehmlichkeiten des Landlebens empfiehlt er der Marcella unter Anderem mit folgenden Worten: *Vere ager floribus pingitur et inter querulas aves Psalmi dulcius cantabuntur.* Bei Sidonius Apollinaris erscheint sogar Psalmengesang im Munde der Schiffszieher und der Dichter entnimmt daher eine schöne Ermahnung für den durch dieses Leben schiffenden und wandernden Christen:

Curvorum hinc chorus helciariorum
Responsantibus Alleluja ripis
Ad Christum levat amicum celeusma.
Sic, sic psallite, nauta et viator!

Und wie viele Märtyrer trotzten allen Martern mit Psalmengesang! Was die Kirche damals nicht mit Tinte für die Auslegung der Ps. geleistet hat, das hat sie für die Bewährung der Kraft der Ps. geleistet

1) s. Dietrich, *De Psalterii usu etc. in eccl. Syriaca* p. 1.

mit ihrem Blute. Die Praxis eilte der Theorie weit voraus.[1] Musterbilder der rechten Innerlichkeit des Psalmenauslegers sind jene patristischen Werke für alle Zeiten.

Die mittelalterliche kirchliche Auslegung hat nichts über die patristische hinaus wesentlich Förderndes hervorgebracht. Auf Cassiodor folgen als schon unselbständigere Kompilatoren Haymo († 853) und Remigius von Auxerre († um 900); der Komm. des Ersteren erschien, von Erasmus herausg., *Frib.* 1531, der des Letzteren zuerst *Colon.* 1536 und dann in der *Bibl. maxima Lugdunensis.* Der des Petrus Lombardus († um 1160) ist geradezu eine Catene aus den älteren Auslegern von Hieronymus bis Alcuin. Selbständiger commentiren Thomas Aquinas, der aber nur 51 Ps. fertig gebracht hat, und Alexander v. Hales, wenn der unter seinem Namen erschienene Komm. (*Venet.* 1496) nicht vielmehr dem Hugo Cardinalis zuzuschreiben ist. Außerdem ragen im Mittelalter als Psalmenausleger hervor Bonaventura († 1274) und Albertus Magnus († 1280), auf der Grenze des Mittelalters Michael Ayguanus (um 1400), dessen Komm. seit seinem ersten Erscheinen *Mediol.* 1510 gern und oft wiedergedruckt worden ist. Wenn man einen dieser Ausleger kennt, so kennt man schier sie alle. Das Meiste, was sie bieten, ist Echo der Alten. Durch ihre Abhängigkeit vom Buchstaben der Vulgata und also mittelbar der LXX geraten sie nur zu häufig in falsche Gedankenbahnen. Der *literalis sensus* wird ganz und gar in *mysticae intelligentiae* begraben. Ohne Auseinanderhaltung der beiden Oekonomien hat die unvermittelte neutest. Umsetzung der Ps. hier ihren Fortgang, wie z. B. Albertus Magnus in seinem Komm. (*Opp.* t. VII) von dem Grundsatz aus: *Constat, quod totus liber iste de Christo est* ohne weiteres *Beatus vir* (Ps. 1, 1) und den ganzen Ps. *de Christo et ejus corpore ecclesia* auslegt. Aber wie man bei den Kirchenvätern einzelne Tiefblicke, einzelne Geistesblitze von unvergänglichem Werte findet, so lohnt sich auch hier die Lektüre, namentlich der Mystiker. Die größte Autorität in der Psalmenauslegung blieb für das Mittelalter Augustin. Aus Augustin, viell. mit Zuziehung Cassiodors, hat Notker Labeo (gest. 1022), der Mönch des Klosters St. Gallen, die seine deutsche Psalmenübers. Vers für Vers begleitende kurze Erklärung entnommen, welche H. Hattemer in Bd. 2 seiner „Denkmahle des Mittelalters“ und nach der althochdeutschen bayerischen Ueberarbeitung in der Wiener Handschrift Heinzel und Scherer (1876) herausgegeben haben.[2] Ebenso ist aus Augustin und

1) s. außer der schon erwähnten Schrift von Otto Strauß: Armknecht, Die heil. Psalmodie oder der psalmodirende König David und die singende Urkirche 1855, und W. von Gülick, Das Psalterium nach seinem Hauptinhalte in seiner wissensch. und prakt. Bed. (eine katholische Preisschrift) 1858, teilweise auch Rudelbachs Hymnologische Studien in der Luth. Zeitschrift 1855, 4. 1856, 2. und insbes. über den poenitentialen Psalmengesang Zöcklers Gesch. des Askese (1863) S. 256—264.

2) Aus einer bisher unbeachteten mittelalterlichen deutschen Psalmenerklärung in einer Handschrift der Klosterschule von Ilfeld a/H. gab Prof. Freyer Auszüge in Jahrg. 1873 der Luth. Zeitschrift. Die Handschrift beginnt mit Ps. 7 und reicht nicht ohne Lücken bis 149, 6.

Cassiodor, zugleich aber aus Hieronymus, Beda und Gregorius zusammengetragen die oben erwähnte lateinische Psaltercatene vom Bischof Bruno von Würzburg (gest. 1045). Auch die syrische Psalmen-Erklärung des Gregorius Barhebräus († 1286), von welcher Tullberg und Koraen zu Upsala 1842 und Schröter zu Breslau 1857 Proben herausgegeben haben, ist nur für die Auslegungsgeschichte von einiger Wichtigkeit und übrigens in nichts von der mittelalterlichen Weise unterschieden.

Der mittelalterlichen synagogalen Auslegung fehlt die Erkenntnis Christi und also die Grundbedingung geistlichen Verständnisses, aber wie wir die Ueberlieferung des alttest. Codex den Juden verdanken, so auch die Ueberlieferung der hebr. Sprachkunde. Insofern bieten die jüdischen Glossatoren was die christlichen gleichzeitig nicht zu bieten vermochten. Die in die Talmude eingestreuten Erklärungen von Psalmstellen sind meistens ungesund, willkürlich, abenteuerlich. Auch der Midrasch zu den Ps. mit dem Titel שוחר טוב (s. Zunz, Vorträge S. 266 ff.) und die Midrasch-Catenen mit dem Titel ילקוט, von denen zur Zeit nur ילקוט שמעוני (von Simeon Kara ha-Darschan) und noch nicht ילקוט מכירי (von Machir b. Abba-Mari) bekannt ist, enthalten weit mehr schrankenlos Abschweifendes als Treffendes und Nutzbares; die Psalmenauslegung dient hier überall dem durchaus praktischen Zwecke anregenden erbaulichen Vortrags. Erst als ungef. seit 900 nach Chr. unter syrisch-arabischem Einfluß der Anbau wissenschaftlicher Grammatik unter den Juden begann, begannen auch Schriftauslegung und Schriftanwendung sich zu entwirren. An der Spitze dieser neuen Periode der jüdischen Exegese steht Saadia Gaon (gest. 941/2), aus dessen arabischer Psalmenübersetzung und Psalmenerklärung Haneberg (1841)[1] und Ewald (1844) Auszüge gegeben haben; die Karäer Salmon b. Jerocham und Jefeth, welche beide auch die Ps. ausgelegt haben, sind heftige Gegner Saadia's, aber Jefeth, dessen Psalmen-Komm.[2] teilweise durch Bargés (1846 und 1861) bekannt geworden ist, steht doch schon unter dem Einflusse der von Saadia zu Ehren gebrachten Grammatik als Wissenschaft, welche Salmon grundsätzlich verwirft. Der nächste große Ausleger der Psalmen ist Raschi (d. i. Rabbi Salomo Isaäki) aus Troyes (gest. 1105), welcher wie den ganzen Talmud (nur wenige Teile z. B. den Traktat *Maccoth* ausgen.) so auch das ganze A. T. (ausgen. die Chronik) glossirt hat und nicht allein in körniger Kürze die in Talmud und Midrasch zerstreuten Ueberlieferungen einspeichert, sondern auch (zumal in den Ps.) die vorhandenen grammatisch-lexikalischen Hilfsmittel benutzt. Unabhängiger von der meistens in Abenteuerlichkeiten verrannten Ueberlieferung sind Aben-Ezra aus Toledo (gest. 1167) und David Kimchi aus Narbonne (gest. um

---

1) s. Fleischers Anzeige der Haneberg'schen Schrift in dem Gersdorf'schen Repertorium XXXIV, 481—485.

2) Er liegt handschriftlich teilweise in Paris, teilweise in Petersburg, dorthin 1841 von Munk, hierher 1853 von Tischendorf aus Aegypten mitgebracht.

1250); jener ist selbständiger und genialer, aber in seinen eigentümlichen Einfällen selten glücklich, dieser abhängiger, aber mit mehr Sinn für das Einfache und Natürliche begabt und unter allen jüdischen Auslegern der zumeist grammatisch-historische. Der arabisch geschriebene Psalmenkomm. Gecatilia's (Mose ha-Cohen Chiquitilla) ist uns nur aus Citaten, bes. bei Aben-Ezra, bekannt. In späteren Kommentaren, wie von Mose Alschêch (Venedig 1601) und Joel Schoëb (Saloniki 1569) ist die Einfachheit und Eleganz der älteren Ausleger zur widerwärtigsten Scholastik entartet; auch der Komm. Obadia Sforno's (gest. in Bologna 1550), des Lehrers Reuchlin's, philosophirt zu viel, ist aber dabei wenigstens kurz und klar. Allen diesen Auslegern gibt ihre Sprachkenntnis einen bedeutenden Vorsprung vor den gleichzeitigen christlichen, aber der Schleier Mose's ist bei ihnen um so dichter, je bewußter ihr Gegensatz gegen das Christentum ist. Dennoch hat die Kirche diese Vorarbeiten nicht unbenutzt gelassen. Die Judenchristen Nicolaus de Lyra (gest. um 1340), der Verf. der *Postillae perpetuae,* und Erzbischof Paul de Santa Maria von Burgos (gest. 1435), der Verf. der *Additiones ad Lyram,* gingen hierin voran. Selbständig wie sie schöpft Augustinus Justinianus von Genua in seinem *Octaplus Psalterii* (Genua 1516 Fol.) meist aus Midrasch und Sohar. Mit Vorliebe benutzte man Aben-Ezra und Kimchi, z. B. Bucer, welcher diesen viel zu verdanken bekennt: *neque enim candidi ingenii est dissimulare, per quos profeceris.* Justinianus, Pagninus und Felix waren im Beginne der Reformationszeit die drei größten Autoritäten für den Grundtext. Die beiden Ersten hatten ihr Verständnis des Grundtextes durch jüdische Vermittelung und Felix Pratensis, dessen *Psalterium ex hebreo diligentissime ad verbum fere translatum* 1522 unter Leo X. erschien, war Proselyt.

Wir sind nun an die Schwelle der reformatorischen Auslegung gelangt. Die Psalmodie war in der herrschenden Kirche zu leblosem Werkdienst herabgesunken. Die Psalmenauslegung hatte sich in compilatorische Unselbständigkeit und scholastischen Wust verloren. *Et ipsa quamvis frigida tractatione Psalmorum* — sagt Luther in der Vorrede zu Bugenhagens latein. Psalter — *aliquis tamen odor vitae oblatus est plerisque bonae mentis hominibus, et utcunque ex verbis illis etiam non intellectis semper aliquid consolationis et aurulae senserunt e Psalmis pii, veluti ex roseto leniter spirantis.* Als nun aber der Kirche durch die Reformation ein neues Licht grammatischen und geistlich zentralen Schriftverständnisses aufging, repräsentirt in Deutschland durch Reuchlin, in Frankreich durch Vatablus: da begann auch der Rosengarten des Psalters wie in verjüngter mailicher Frische zu duften und, wiedergeboren aus dem Psalter, erscholl das deutsche Lied vom Ostseestrande bis zum Fuße der Alpen in der vollen Inbrunst erneuerter erster Liebe. „Wunderbar — sagt der spanische Carmeliter Thomas a Jesu — wie so gewaltig die Lieder Luthers die lutherische Sache förderten. Nicht nur die Kirchen und Schulen hallen davon wieder, sondern auch die Privathäuser, die Werkstätten, die Märkte, Straßen und Felder.“ Denn umgesetzt in unverwelkliche Lieder (von

Luther, Albinus, Franck, Gerhard, Jonas, Musculus, Poliander, Ringwaldt und vielen anderen) gingen die alten Psalmen von neuem in den Gemeindegesang der deutschen wie der skandinavischen[1] lutherischen Kirche über; in der französischen Kirche dichtete Clément Marot erst 30, dann noch 19 Ps. in Lieder um (1541—43) und Theod. Beza fügte die übrigen hinzu (1562).[2] Calvin führte die Ps. in Marots Uebers. schon 1542 in den gottesdienstlichen Gebrauch der Genfer Kirche ein, mehrere Ps. (wie 25. 46) übersetzte er selbst — der Psalter blieb bis ins 18. Jahrh. das ausschließliche Gesangbuch der reformirten Kirche; die Melodien und Choräle lieferte Goudimel, der Märtyrer der Bartholomäusnacht und Lehrer Palestrina's; Melissus Lobwasser, Martin Opitz bürgerten die französischen Ps. auch in Deutschland ein. Die englische Kirche machte die Ps. in ihrem unmittelbaren Wortlaut zum Bestandteile ihrer Liturgie, innerhalb welcher der Psalter in 60 Teile (wie bei den Griechen in 60 στάσεις) zerfällt und allmonatlich absolvirt wird; die congregationale folgte dem Beispiele der Schwesterkirchen des Continents. Und wie fleißig wurde der Psalter in griechische Verse, wie von Olympia Morata (gest. 1555)[3], und unter Einwirkung Melanthons[4] in lateinische umgegossen! So sehr hatte Lust und Liebe zu dieser Beschäftigung um sich gegriffen, daß selbst ein deutscher Fürst, Landgraf Moritz von Hessen, sich als Jüngling darin versuchte.[5] Die Paraphrasen von Helius Eoban Hesse (den Herz 1860 und Schwertzell 1874 biographisch skizzirt haben[6]), Jo. Major, Jakob Micyllus (dessen Leben Classen 1859 beschrieben), Jo. Stigel (dessen Andenken durch Paulus Cassel 1860 erneuert worden), Ge. Bersmann (gest. 1611), auch die in portugiesischer Klosterhaft begonnene von George Buchanan sind nicht bloß gelehrte Kunststücke, sondern Erzeugnisse inneren geistlichen Bedürfnisses, obschon man dem Urteil von Harleß beipflichten muß, daß die besten Versuche dieser Art nur in dem Maße zufriedenstellen, als es vorher gelingt das Original zu vergessen. Aber auch die exegetische

1) Die schwedischen Psalmlieder sind neuerdings für den Gemeindegebrauch von Runeberg (Örebro 1858) überarbeitet und vermehrt worden; deutsche Psalmlieder zu dem ganzen Psalter hat A. Treblin (Leipzig, Barth 1882) gesammelt und durch einen Abriß der Geschichte der Psalmen-Umdichtung erläutert.

2) s. Félix Bovet, *Les Psaumes de Marot et de Bèze*, in der Lausanner Zeitschr. *Le Chrétien Evangélique* 1866 No. 4 und dessen treffliche *Histoire du Psautier des Eglises Reformées* 1872.

3) s. Proben in Bonnets Leben der Olympia Morata, deutsch von Merschmann 1860 S. 131—135.

4) s. Wilh. Thilo, Melanchthon im Dienste an heiliger Schrift (Berlin 1859) S. 28.

5) Im J. 1590 nach erfülltem 18. Lebensjahre widmete er seinem Vater, dem Landgrafen Wilhelm, als *studiorum primitiae* sein *Davidis Regii Prophetae Psalterium vario genere carminis Latine redditum*, gedruckt in Schmalkalden. Das Exemplar, welches ich besitze, hat weder Jahrzahl noch Angabe der Offizin.

6) Seine im J. 1537 erschienenen Psalmen (von Luther hochgeschätzt und von Veit Dietrich mit Anmerkungen versehen) erlebten in den nächsten 70 J. 40 Auflagen.

Aufgabe der Psalmenauslegung wurde seit der Reformationszeit klarer erkannt und glücklicher gelöst, als je zuvor. Den Anfang macht Reuchlins „hebräische Septene" d. i. seine Auslegung der sieben *Psalmi poenitentiales* vom J. 1512. In Luther, welcher seine akademischen Vorlesungen 1513 mit den Ps. anhob (lateinisch von Luthers eigner Hand in Wolfenbüttel[1]) und 1519 einen Teil derselben u. d. T. *Operationes in duas Psalmorum decades* zu veröffentlichen begann, verbindet sich die Erfahrungstiefe der Kirchenväter mit der durch ihn der Kirche zurückgegebenen paulinischen Erkenntnis der Lehre von der freien Gnade. Zwar ist er noch nicht ganz los von dem *in thesi* verworfenen Allegorisiren und überhaupt Abschweifen *a sensu literae*, auch fehlt ihm noch die historische Einsicht in die Unterschiedenheit beider Testamente; aber in Ansehung erfahrungsmäßigen mystischen und dabei gesunden Verständnisses ist er unvergleichlich, seine Erklärungen der Ps., bes. der Bußps. und des Ps. 90, übertreffen alles bisher Geleistete und bleiben eine Fundgrube für immer. Die Psalmenauslegung Bugenhagens (Basel 1524. 4. u. ö.) führte die unterbrochene Psalmenarbeit Luthers weiter, welcher in einem kurzen, aber gewaltigen Vorwort rühmt, daß jene die erste des Namens werte sei. Scharfsinn und Feinheit des Urteils zeichnen die Erläuterung der fünf Psalmbücher von Aretius Felinus, d. i. Martin Bucer aus (1529. 4. u. ö.); ein sonderbares Aussehn gibt ihr das *Autophyes* (= *a se et per se Existens*), womit durchweg יהוה übersetzt wird.[2] Ebenbürtig aber als Exeget tritt dem deutschen Reformator Calvin an die Seite, dessen Psalmenkomm. (zuerst Genf 1564) mit psychologischem Tiefblick mehr Erkenntnis des Typus und größere Freiheit historischer Anschauung verbindet, aber nicht ohne mancherlei Verirrungen dieser Freiheit. Calvins Historisiren ist zur Karrikatur geworden in Esrom Rüdinger, dem Schullehrer der mährischen Brüder, welcher 1591 in Altorf starb, ohne, wie er beabsichtigte, seinen 1580—81 erschienenen Psalmenkomm. in neuer Bearbeitung herausgeben zu können — ein originelles Werk, welches gleich den ersten Psalm nach vielem Hinundherraten zuletzt in die Seleuzidenzeit herabsetzt.

Innerhalb der nachreformatorischen Auslegung begegnet uns zunächst Reinhard Bakius, der standhafte und kluge Pastor Magdeburgs und Grimma's im 30j. Kriege, dessen *Comm. exegetico-practicus* über die Ps. (in erster Ausg. von seinem Sohne 1664) ein Werk voll

1) In Wolfenbüttel befindet sich der im J. 1513 in Wittenberg gedruckte lateinische Psalter, welchem Luther 1513 und weiterhin seine lateinischen Scholien beigeschrieben hat. Riehm hat daraus die Scholien zu den sieben Bußpsalmen in einem Programm mit dem Titel *Initium Theologiae Lutheri*, Halle 1874. 4., herausgegeben. Den vollständigen ausgearbeiteten Text dieser im J. 1513–16 gehaltenen Vorlesungen über die Psalmen hat J. K. Seidemann „nach der eigenhändigen lat. Handschrift Luthers auf der kgl. öffentl. Bibliothek zu Dresden" veröffentlicht, Dresden 1876. 2 Bdd.

2) Aehnlich ist ὁ ὀντωτής oder ὀντουργός des *Graecus Venetus*, welcher leider die Psalmen nicht übersetzt hat.

Belesenheit, Geist und Witz ist, vielfach ein willkommener Superkommentar zu Luther, vollgepfropft von allerlei Psalmen-Denkwürdigkeiten, unter denen sich aber der Faden schlichter Auslegung verliert. Fester und weniger sich gehen lassend behält Martin Geier die Aufgabe des Auslegers im Auge; seine Leipziger Vorlesungen über die Ps. dauerten 18 Jahre. Innige Frömmigkeit und reiche Gelehrsamkeit schmücken seinen Komm. (1668), aber der freie Geist der Reformatoren ist hier nicht mehr: Geier ist schon nicht mehr fähig, sich aus der Dogmatik in die Exegese zu versetzen; es hat sich bereits eine exegetische Tradition fixirt, welche zu überschreiten als heterodox gilt. In der reformirten Kirche ragt Coccejus (gest. 1669) hervor — ein origineller geistvoller Mann, aber von falschen hermeneutischen Grundsätzen aus sich zu sehr in eschatologischem Historisiren gefallend. Nicht allein aber die beiden protestantischen Kirchen, auch die römische beteiligte sich an der Arbeit der Psalmenauslegung in fördernder Weise. Ihre hervorragendsten Psalmenausleger von 1550—1650 sind Genebrardus, Agellius, de Muis, alle drei mit Kenntnis der semitischen Sprachen auf den Grundtext zurückgehend, und Bellarmin, welcher zum Werke nicht allein ungewöhnliche Naturgaben, sondern auch innerhalb papistischer Beschränkung geistlichen Tiefblick mitbringt. Später verlief sich die Psalmenauslegung innerhalb der römischen Kirche in Scholasticismus. Dieser gipfelt in le Blancs *Psalmorum Davidicorum Analysis* und in Jo. Lorinus' *Commentaria in Psalmos* (6 Folianten 1665—1676). In den protestantischen Kirchen aber zeigt sich desgleichen ein kläglicher Nachlaß des reformatorischen Geistes. Die *Adnotationes uberiores in Hagiographa* (t. I. 1745. 4: Ps. u. Spr.) von Jo. Heinr. Michaelis sind eine Masse unverarbeiteten Stoffes: die glossatorische Erklärung keucht unter der Bürde zahlloser ungesichteter Beleg- und Parallelstellen. Was über 1600 rückwärts geleistet ist, bleibt fast ganz unbeachtet; Luther bleibt unausgebeutet, Calvin übte selbst innerhalb seiner Kirche keinen Einfluß mehr auf die Schriftauslegung. Jenseit 1750 verlor diese dann ihren im 17. Jahrh. erstarkten, aber auch allmählich erstarrten geistlichen und kirchlichen Charakter, während sie, wie die Psalmen-Erklärungen von de Sacy, Berthier und la Harpe zeigen, in der römischen sich nie so verflachte, daß sie das Wesen der Offenbarungsreligion verleugnet hätte. Jene Liebe zu den Ps., aus welcher der von Bengel bevorwortete Evangelische Lieder-Psalter des wahrhaft christlichen Dichters und Ministers Chr. Karl Ludwig v. Pfeil (1747) hervorgegangen ist[1], entartete mehr und mehr zu einem bloß literarischen, höchstens poetischen Interesse, die Exegese ward psychisch und sarkisch. Den Rest des Geistlichen repräsentirt in dieser Zeit des Verfalls Burk in seinem Bengels Vorbilde folgenden *Gnomon* zu den Ps. 1760 und Chr. A. Crusius im 2. Teil (1761) seiner *Hypomnemata ad Theologiam Propheticam*, ein Werk, welches auf der von Bengel neugebrochenen Bahn weiter geht und reich an Keimen fortschreitender

1) s. dessen Leben von Heinr. Merz (1863) S. 111—117.

Erkenntnis ist (s. meine Biblisch-prophetische Theologie 1845). Den Charakter der damaligen Theologie ersieht man aus Joh. Dav. Michaelis' Uebers. des A. T. mit Anmerkungen für Ungelehrte (1771) und seinen Schriften über einzelne Ps. In sprachlicher und historischer Hinsicht ist hier einiges geleistet, aber übrigens geschwätzige, breite, triviale Geschmacklosigkeit, geistliche Erstorbenheit. Aus dieser Geschmacklosigkeit die Psalmenauslegung freigemacht zu haben, ist das Verdienst Herders, und aus dieser Geistlosigkeit sie wieder zu kirchlichem Glaubensbewußtsein gebracht zu haben, ist das Verdienst Hengstenbergs, zunächst in seinen Vorlesungen, gewesen.

Den Uebergang zur neueren Auslegung bezeichnen Rosenmüllers *Scholia* zu den Ps. (zuerst 1798—1804), ein in reiner durchsichtiger Sprache mit exegetischem Takt und mit dankenswerter Benutzung unbekannt gewordener älterer Ausleger, wie Rüdinger Bucer Agellius und auch der jüdischen, geschriebenes Sammelwerk. Weit selbständiger undepochemachend war de Wette's Psalmenkomm. (zuerst 1811, Ausg. 5 vonGustav Baur 1856). De Wette ist präzis und klar, auch nicht ohne ästhetisches Gefühl, aber seine Stellung zu den biblischen Schriftstellern ist eine zu rezensentenartige, seine Forschung zu skeptisch, seine Würdigung der Ps. zu wenig heilsgeschichtlich; er betrachtet sie als Nationallieder, teilweise im gemeinsten patriotischen Sinne, und wenn ihm das theologische Verständnis ausgeht, hilft er sich mit dem bis zum Ekel wiederholten Stichwort des Theokratischen. Nichtsdestoweniger eröffnet de Wette's Komm. insofern eine neue Epoche, als er zuerst den bisherigen Wust der Psalmenauslegung aufgeräumt und nach Herders Vorgang Geschmack, unter Gesenius' Einfluß grammatische Sicherheit in die Psalmenauslegung gebracht hat — weit selbständiger als Rosenmüller, welcher, obwohl nicht ohne Geschmack und Takt, nur Kompilator ist. In Untersuchung der historischen Anlässe der Ps. hielt sich de Wette mehr verneinend als behauptend. Diese negative Kritik suchte Hitzig in seinem historischen und kritischen Komm. (1835. 36) zur positiven zu erheben. In seinem neueren Psalmenkomm. (Bd. 1. 1863, Bd. 2 Abth. 1. 1864, Abth. 2. 1865), welcher der exegetischen Aufgabe gleichmäßiger entspricht, ist sein kritischer Standpunkt noch wesentlich der gleiche: er läßt nur 14 Ps. von den 73 לדוד überschriebenen dem David, weist sämtliche Ps. von 73 an nebst 1. 2. 60 (diese drei wie auch 142—144. 150 von Alexander Jannai) der Maccabäerzeit (z. B. 138—141 Alexanders Vater Johannes Hyrcan) zu, und weiß auch Verf. (Zacharia 2 Chr. 26, 5., Jesaia, Jeremia) oder wenigstens Abfassungszeit aller andern herauszuerkennen. Dieser allesdurchschauenden Kritik, welche überall mit fast mathematischer Sicherheit positive Ergebnisse herausrechnet und maccabäische Ps. für den eig. Grundstock des Psalters ansieht, schloß sich v. Lengerke in seinem halb aus Hengstenberg halb aus Hitzig kompilirten Komm. 1847 an, welcher behauptet, daß nicht ein einziger Ps. mit Sicherheit David zugeschrieben werden könne, und Olshausen in dem seinigen 1853, welcher nur wenige Ps. wie 2. 20—21 der vorexilischen Königszeit beläßt und alle andern

mit unwiderstehlicher Neigung in die Maccabäerzeit bis in den Anfang der Regierung Johannes Hyrcans herabzieht, während Hupfeld in seinem Komm. 1855—62 (4 Bdd., Ausg. 2 mit wertvollen exegetischen und kritischen Zusätzen von Riehm 1867—71) es für unwürdig ernster Forschung erklärt, sich so „kindischem Hypothesenspiel" zu überlassen und der negativen Kritik de Wette's nicht bloß treu bleibt, sondern sie noch entschiedener durchzuführen sucht — auch er behauptet, daß sich kein einziger Ps. mit Sicherheit David zuweisen lasse — und von der Voraussetzung ausgeht, daß wenn auch nur ein Teil der Ueberschriften falsch ist sie ebendeshalb alle für uns unbrauchbar seien. Wir stehen weder auf Seiten dieser überall die Ueberlieferung verneinenden Skepsis, noch auf Seiten jener sie meistens verneinenden und ihr positive Gegenbehauptungen entgegenstellenden Selbstzuversicht, ohne aber deshalb die großen Verdienste zu verkennen, welche sich Olshausen, Hupfeld und Hitzig, jeder in seiner Weise, um die Psalmenauslegung erworben haben. An Olshausen schätzen wir seine hervorragende konjekturalkritische Begabung, an Hupfeld die grammatische Durchbildung und die soweit sie sich erstrecken gründlichen Studien, an Hitzig die überall anregende Originalität, den in Aufspürung der Gedankenzusammenhänge glücklichen Scharfsinn und die bei Konstatirung des Sprachgebräuchlichen und syntaktisch Statthaften hervortretende bewunderungswürdige Belesenheit. Der Komm. von Ewald (Poetische Bb. 1839. 40., Ausg. 2 1866) genügt, abgesehen von dem einleitenden Teil, der Aufgabe der Auslegung seiner Anlage nach nur fragmentarisch, bekundet aber in der den einzelnen Ps. vorausgeschickten Charakteristik eine sonderliche Gabe, die Herzensschläge der Psalmendichter zu vernehmen und den Affektenwechsel nachzuempfinden. In wahrhaft geistlichem Rapport mit dem Geist der Psalmisten steht keiner dieser Ausleger. Der vielgeschmähte Komm. Hengstenbergs 1842—47 (4 Bdd., Ausg. 2 1849—52) war deshalb, inwiefern er die Psalmenauslegung zuerst wieder in kirchlichen Zusammenhang stellte und bei ihrer grammatisch-historischen Aufgabe nicht stehen blieb, eine bahnbrechende Erscheinung. Als Vorläufer können die geistesverwandten Arbeiten von Umbreit (Christliche Erbauung aus dem Psalter 1835) und Stier (Siebzig Psalmen 1834. 36) gelten, welche sich nur über eine Auswahl von Ps. erstrecken, und als Seitenstück der Komm. von Tholuck 1847, welcher die sprachliche Seite ausschließt und den exegetischen Fortschritt für die Gemeinde praktisch zu verwerten sucht. Der Vollständigkeit halber nennen wir auch noch den Komm. Kösters 1837, welcher für die Würdigung der Kunstform der Ps., bes. ihrer Strophik, von Bedeutung geworden ist, und Vaihingers 1845, so wie den theologisch-homiletischen, aber nicht ohne Selbständigkeit die wissenschaftlichen Vorarbeiten verwertenden von C. B. Moll, welcher den 11. Teil des Lange'schen Bibelwerks (1869—71) bildet. Unter den englischen Kommentaren repräsentiren den dermaligen Stand der Psalmenauslegung mit Benutzung der deutschen und englischen Vorgänger die Kommentare von Perowne (Ausg. 3. 1873—4) und von F. C. Cook

unter Mitwirkung von Johnson und Elliott in Vol. IV von *Speakers Commentary* (1873). Die französisch-schweizerische Literatur hat in exegetischer Treue und geschmackvoller Stilisirung wetteifernde Psalmen-Uebersetzungen von Armand de Mestral, Perret-Gentil und Louis Segond (*L'Ancient Testament* 1877) geliefert; obenan aber steht der Komm. über den Psalter von dem Straßburger Veteranen Ed. Reuß im 5. Teil (Ausg. 2 1879) der alttest. Hälfte seines französischen Bibelwerks.[1]

Mit der Kritik des Psalmentextes beschäftigt sich Charles Bruston's Schrift *Du text primitif des Psaumes* (Paris 1873), des Holländers Dyserinck *Kritische Scholiën* (Leiden 1878) und Friedr. Baethgen's (in Kiel) „Kritische Noten" in Jahrg. 1880 der Studien u. Kritiken nebst seinen bereits genannten Abh. über den textkritischen Wert der alten Psalmen-Uebersetzungen 1882; an der Kritik der historischen Psalmenüberschriften versucht sich van den Ham's Schrift *Psalmen met historische Opschriften* (1871). Das Aeußerste in zügelloser Konjekturalkritik leistet Grätz „Kritischer Kommentar zu den Psalmen", dessen 1. Bd. (1882) den auskorrigirten Text von Ps. 1—60 bietet. Wissenschaftlich exakter, aber allzustark durch die neue Phase der Pentateuchkritik beeinflußt ist Giesebrechts Untersuchung der Sprachgestalt der Psalmen und ihrer daraus sich ergebenden Abfassungszeit, und zwar des 2. bis 5. Psalmbuchs in Stade's Zeitschrift 1881. Er kommt zu dem Ergebnis, daß sich in den beiden letzten Psalmbüchern (90—106. 107—150) kaum ein vorexilisches Lied befinde, daß die Asafpsalmen alle nachexilisch (resp. exilisch), vielleicht sogar mit Einschluß des Nachtrags zum 3. Psalmbuch 84—89 sämtlich maccabäisch seien, daß auch keines der korahitischen Lieder vorexilisch sei und überhaupt auch das 2. Psalmbuch inhaltlich wie sprachlich die Physiognomie der nachexilischen Zeit habe. Wie das bis jetzt noch vorbehaltene Urteil über Ps. 72. 110 und 2 ausfallen wird, läßt sich hienach voraussehen. „Der Psalter — sagt Stade (Zeitschrift 1882 S. 166) — ist ein Erzeugnis des nachexilischen Judentums. Die in ihm zum Ausdrucke kommende Frömmigkeit ist in ihrer individuellen Eigenart eine nachexilische Erscheinung. Vor dem Exile fehlte für die Psalmendichtung vollständig der Boden. Damit soll nicht behauptet sein, daß im Psalter keine exilischen oder vorexilischen Lieder enthalten sein könnten. Allein *a priori* hat jedes im Psalter enthaltene Gedicht so lange als nachexilisch zu gelten, als nicht aus deutlichen Indicien das Gegenteil zu erweisen ist."[2]

Dieser Kritik gegenüber, welche neben Reuß und Kuenen an Wellhausen ihren originellsten Vertreter hat, ist mein Psalmenkomm.

---

1) In seiner Gesch. der h. Schriften A. T. (1881) S. 186 nimmt er betreffs des Zweifels, daß davidische Psalmen auf uns gekommen seien, das Recht der Priorität für sich in Anspruch.

2) Daß Grätz die Ehre, den Psalter zusammengestellt zu haben, Hillel und Schammai oder ihren Schulen zuspricht, möge nur nebenbei erwähnt sein.

auch in dieser revidirten neuen Ausgabe ein vom wissenschaftlichen Fortschritt überholtes Buch. Und wenn ich auch noch ein Menschenalter zu durchleben hätte, ich würde dem Geiste, der diese Kritik beseelt, mich nicht zu assimiliren vermögen. Uebrigens ist der gegenwärtige Stand der alttest. Kritik nicht ihr letzter, und Kritik ist zwar eine wesentliche Funktion der biblischen Wissenschaft, aber doch nicht ihre ganze Lebensthätigkeit und keinesfalls ihr Endzweck.

X. Theologische Vorbetrachtungen.

Der Psalmenausleger kann sich entweder auf den Standpunkt des Dichters oder auf den Standpunkt der alttest. Gemeinde oder auf den Standpunkt der Kirche stellen — eine Grundbedingung des Auslegungsfortschritts ist die Auseinanderhaltung dieser drei Standpunkte und demgemäß die Unterscheidung der zwei Testamente und überh. der verschiedenen Heilsoffenbarungs- und Heilserkenntnisstufen. Denn wie das Heil selbst, so hat auch dessen Offenbarung und Erkenntnis eine fortschreitende Geschichte, welche vom Paradiese durch die Zeitlichkeit hindurch bis in die Ewigkeit hineinreicht. Das Heil verwirklicht sich in einem System von Thatsachen, in welchen sich der göttliche Liebesrathschluß der Erlösung der sündigen Menschheit entfaltet, und diesem stufengängigen Geschehen eilt die Heilsoffenbarung voraus, um dessen Göttlichkeit zu verbürgen und das Verständnis zu vermitteln. In den Ps. liegt ein halbes Jahrtausend und darüber dieser fortschreitenden Verwirklichung, Enthüllung und Erkenntnis des Heils aufgedeckt vor uns. Nimmt man hinzu, daß Ein Ps. von Mose datirt und daß die Rückblicke der historischen Ps. bis in die Patriarchenzeit zurückgehen, so gibt es von der Erwählung Abrahams bis zu der neuen Weltstellung des nachexilischen Volkes kaum ein epochemachendes heilsgeschichtliches Ereignis, welches im Psalter nicht irgendwie zur Sprache käme, und es sind nicht bloß ihm äußerliche Thatsachen, die darin lyrisch widerklingen, sondern weil er David zum Hauptverf. hat, neben Abraham ohne Zweifel die heilsgeschichtlich bedeutsamste Person des A. T., ist er ein unmittelbarer Bestandteil der Heilsgeschichte selber. Und auch eine heilsoffenbarungsgeschichtliche Quelle ist er, inwiefern er nicht bloß aus dem Geiste des Glaubens, sondern großenteils zugleich aus dem Geiste der Prophetie geflossen ist, vor allem aber das wichtigste Denkmal der fortschreitenden Heilserkenntnis, indem er zeigt, wie zwischen dem sinaitischen Gesetz und dem sionitischen Evangelium das schließliche wesentliche Heil sich im Bewußtsein und Geistesleben der Gemeinde anbahnte.

Wir betrachten 1) das Verhältnis der Psalmen zur Weissagung des künftigen Christus. Als die Menschen, die Gott geschaffen, sich selbst in Sünde verderbt hatten, überließ er sie nicht ihrem selbsterwählten Zorngeschicke, sondern suchte sie heim an dem

Abend des allerunglückseligsten Tages, um jenes Zorngeschick zu einem Zuchtmittel seiner Liebe zu machen; diese Heimsuchung Jahve Elohims war sein erster heilsgeschichtlicher Schritt auf das Ziel der Menschwerdung hin und das sogen. Protevangelium die erste Grundlegung seiner auf dieses Ziel der Menschwerdung und der Wiederbringung der Menschheit heilsordnungsmäßig vorbereitenden, gesetzlich-evangelischen Wortoffenbarung. Der Weg dieses geschichtlich sich bahnbrechenden und zugleich für menschliches Bewußtsein sich selbst ankündigenden Heils geht durch Israel hindurch, und wie diese Aussaat von Worten und Thaten göttlicher Liebe sich in gläubigen israelitischen Herzen triebkräftig entfaltet hat, zeigen uns die Ps. Sie tragen das Gepräge der Zeit, während welcher die Heilsvorbereitung sich auf Israel konzentrirte und die Heilshoffnung eine nationale geworden war; denn nachdem die Menschheit in Völker auseinandergegangen war, begab sich das Heil in die Schranke eines erwählten Volkes, um da zu reifen und dann sie sprengend zum Eigentum der ganzen Menschheit zu werden. Die Verheißung des künftigen Heilsmittlers stand damals in ihrem dritten Stadium. An den Weibessamen hatte sich die Aussicht auf Ueberwindung der Verführungsmacht in der Menschheit geknüpft und an den Patriarchensamen die Aussicht auf Segnung aller Völker; damals aber, als David Schöpfer der gottesdienstlichen Psalmenpoesie wurde, war die Verheißung messianisch geworden, ihr Fingerzeig wies die Hoffnung der Gläubigen auf den König Israels und zwar auf David und seinen Samen, Heil und Herrlichkeit zunächst Israels und mittelbar der Völker wurden von der Mittlerschaft des Gesalbten Jahve's erwartet. Daß unter allen davidischen Ps. sich nur ein einziger findet, nämlich Ps. 110., in welchem David, wie in seinen letzten Worten 2 S. 23, 1—7., in die Zukunft seines Samens ausschaut und den Messias gegenständlich vor sich hat, erklärt sich nur daraus, daß er bis dahin sich selber Gegenstand messianischer Hoffnung war und daß diese sich erst allmählich, bes. infolge seines tiefen Falles, von seiner Persönlichkeit ablöste und in die Zukunft rückte. Als dann Salomo zur Regierung kam, richteten sich, wie Ps. 72 zeigt, die messianischen Wünsche und Hoffnungen auf ihn; sie galten dem Einen schließlichen Christus Gottes, hafteten aber eine Zeit lang fragend, und auf Grund von 2 S. c. 7 mit vollem Recht, an dem unmittelbaren Sohne Davids. Auch in Ps. 45 ist es ein dem korahitischen Sänger gleichzeitiger Davidide, auf den die messianische Verheißung als Hochzeitssegen gelegt wird, daß sie sich in ihm verwirkliche. Aber bald wies sich aus, daß in diesem Könige wie in Salomo Derjenige, welcher die volle Wirklichkeit der Messiasidee ist, noch nicht erschienen sei, und als das davidische Königtum in der späteren Königszeit seinem heilsgeschichtlichen Berufe immer unähnlicher ward und immer greller widersprach, da brach die messianische Hoffnung mit der Gegenwart völlig und diese wurde nur der dunkle Grund, von welchem das Messiasbild als ein rein zukünftiges sich abhob. Der בן־דוד, um den die Prophetie der späteren Königszeit kreist und den auch Ps. 2 den Königen der Erde, daß sie ihm

huldigen, vorführt, ist (wenn auch die אחרית als eine dicht hinter dem Saume der Gegenwart anbrechende erwartet ward) eine eschatologische Person. In dem Munde der Gemeinde sind auch Ps. 45 und 132, indem ihr Inhalt in die Zukunft rückte, zu prophetisch oder eschatologisch-messianischen geworden. Auffällig aber ists, daß die Zahl dieser nicht bloß typisch messianischen Ps. so klein ist, und daß die Gemeinde der nachexilischen Zeit[1] den Psalter nicht um einen einzigen im engeren Sinne messianischen Ps. bereichert hat. Um so zahlreicher sind im jüngeren Teile des Psalters im Unterschiede von den eigentlich messianischen Ps. die theokratischen vertreten, d. i. diejenigen, welche es nicht mit dem weltüberwindenden und weltbeglückenden Königtum des Gesalbten Jahve's zu thun haben, nicht mit der Christokratie, in welcher die Theokratie den Gipfel ihrer Repräsentation erreicht, sondern mit der in ihrer Selbstdarstellung nach innen und außen vollendeten Theokratie als solcher, nicht mit der Parusie eines menschlichen Königs, sondern Jahve's selber, mit dem in seiner Herrlichkeit offenbar gewordenen Reiche Gottes. Denn die alttest. Heilsverkündigung verläuft in zwei parallelen Reihen: die eine hat zum Zielpunkt den Gesalbten Jahve's, der von Zion aus alle Völker beherrscht, die andere den HErrn selbst, über den Cherubim sitzend, dem der ganze Erdkreis huldigt. Diese beiden Reihen kommen im A. T. nicht zusammen; erst die Erfüllungsgeschichte macht es klar, daß die Parusie des Gesalbten und die Parusie Jahve's einunddieselbe ist. Und von diesen zwei Reihen ist im Psalter die göttliche die überwiegende; die Hoffnung richtet sich, zumal nachdem das Königtum in Israel aufgehört hat, gemeinhin über die menschliche Vermittelung hinweg direkt auf Jahve, den Urheber des Heils. Der Grundartikel des alttest. Glaubens lautet ישועתה ליהוה (3, 9. Jon. 2, 10). Der Messias ist ja noch nicht als Gottmensch erkannt. Darum kennen die Ps. weder Gebet zu ihm noch Gebet in seinem Namen. Aber Gebet zu Jahve und um Jahve's willen ist ja wesentlich dasselbe. Denn Jahve hat Jesum in sich. Jahve ist der Heiland. Der Heiland, wenn er erscheinen wird, ist nichts anderes, als die ישועה dieses Gottes in leibhaftiger Erscheinung (Jes. 49, 6).

Wir unterscheiden in Anbetracht des gottmenschlichen Zieles der alttest. Geschichte fünf Klassen von Ps., welche diesem Ziele zugewandt sind. Seit 2 S. c. 7 ist die messianische Verheißung nicht mehr im Allgem. an den Stamm Juda, sondern an David geknüpft und nicht bloß auf den endlosen Bestand seines Reiches, sondern auch auf Einen Sproß seines Hauses gerichtet, in welchem die von Israel aus auf die gesamte Völkerwelt abzielende göttliche Bestimmung des Samens Davids zur vollen Verwirklichung kommen soll und ohne welchen also das davidische Reich ein Rumpf ohne Kopf ist. Psalmen, in denen der D. über

---

1) Näml. der unmittelbar nachexilischen, denn gegen Ende der Maccabäerzeit ward, wie der Salomo-Psalter zeigt, die Messiashoffnung neubelebt — ihr Auf- und Niedergang bestimmt sich nach dem Gesetze des Kontrastes.

seine Gegenwart hinweg sich an der Anschauung dieses Königs tröstet, in welchem die Verheißung sich schließlich erfüllt, nennen wir eschatologisch und zwar unmittelbar eschatologisch-messianische Ps. Diese Ps. schließen sich nicht allein an das schon vorhandene Weissagungswort an, sondern führen es auch weiter, und unterscheiden sich von der eig. Prophetie nur durch ihre lyrische Form, denn die Prophetie ist Predigt und die Ps. sind geistliche Lieder.

Der messianische Inhalt der Ps. ist aber nicht beschränkt auf den der eig. Weissagung, welcher das Zukünftige gegenständlich wird. Wie das Naturleben eine Stufenfolge darstellt, in welcher die niedere Daseinsstufe präformativ auf die nächstfolgende höhere und mittelbar auf die höchste hinausweist, so daß z. B. in der Kugelgestalt des Tropfens das Streben nach dem Organismus wie im einfachsten flüchtigen Umriß sich ankündigt: so ist auch der Fortgang der Geschichte und vorzugsweise der Heilsgeschichte ein typischer, und nicht allein im Großen und Ganzen, sondern auch aufs überraschendste in einzelnen Zügen ist Davids Leben ein *vaticinium reale* auf das Leben dessen, welchen die Prophetie als den gleichsam in verklärter Gestalt wiedererstandenen David geradezu עבדי דוד Ez. 34, 23 f. 37, 24 f. und דוד מלכם Hos. 3, 5. Jer. 30, 9 nennt. Solche Ps., in denen David selbst (oder auch ein in Davids Lage und Stimmung sich versetzender Dichter) typische Höhepunkte seines Lebens zu lyrischer Aussage bringt, nennen wir typisch-messianische Ps. Es gehören dazu jedoch nicht ausschließlich solche, welche unmittelbar oder mittelbar David zum Subjekt haben, denn auch der Leidensgang aller alttest. Gerechten im Allgem. und insbes. der Propheten in ihrem Berufe (s. zu 34, 20 f. und Ps. 69) ist gewissermaßen ein τύπος τοῦ μέλλοντος gewesen. Alle diese Ps. können nicht minder als die der ersten Klasse im N. T. mit ἵνα πληρωθῇ angeführt werden, mit dem Unterschiede nur, daß es dort das weissagende Wort, hier die weissagende Geschichte ist, welche erfüllt wird. Die älteren Theologen, bes. die lutherischen, sträuben sich gegen die Annahme solcher typologischer Citate des A. T. im N.: es fehlte ihnen die unserer Zeit verliehene organische Anschauung der Geschichte, und somit auch das rechte Gegengewicht zu ihrem starren Inspirationsbegriff.

Es gibt aber auch eine Klasse von Ps., die wir typisch-prophetisch messianische nennen, solche näml., in denen David, indem er seine an sich schon vorbildlichen innern und äußern Erlebnisse darlegt, über die Schranke seiner Individualität und Gegenwart hinausgehoben von sich Ueberschwengliches aussagt, was erst in Christo zu voller gesch. Wahrheit werden sollte. Solche Ps. sind typisch, inwiefern ihr Inhalt in der individuellen, aber typischen Gesch. Davids wurzelt, zugleich aber prophetisch, inwiefern sie das gegenwärtige Individuelle in weit über die Gegenwart hinausweisenden, erst in Christo erfüllten Klagen, Hoffnungen und Schilderungen aussprechen. Man hat die psychologische Möglichkeit solcher Ps. in Abrede [illegible] ber mit gleichem Unrecht, mit welchem man Kant wegen se[illegible]dung eines intelligibeln und eines sinnlichen Ich verw[illegible]ub-

jekte in Einer Persönlichkeit setze. Das Geheimnis dieser Psalmen ist im Grunde das Geheimnis aller Poesie. Der echte lyrische Dichter gibt nicht eine bloße Kopie der Eindrücke seines empirischen Ich; ein ideales Ich, sagt einmal Vinet, belauscht in ihm gleichsam dieses empirische, erst diese zweite Seele macht den Dichter. Nun, wie der Dichter seine Erlebnisse nicht abklatscht, sondern idealisirt d. h. bei der Wurzel ihrer Idee erfaßt und mit Abstreifung des Zufälligen und Unbedeutenden in die Region des Idealen erhebt: so idealisirt auch David in diesen Ps. seine Erlebnisse und Aussichten, was an sich schon die Reduzirung derselben auf das Wesen ihres typischen Thatbestandes zur Folge hat; er thut es aber nicht in dichterischer Selbsterregung, sondern getrieben vom Geiste Gottes, und dies hat die weitere Folge, daß die Erhebung seiner Erlebnisse in die Region des Idealen mit Erhebung derselben in die Region des Antitypus zusammenfällt, mit andern Worten: daß die Aussage seiner vorbildlichen Geschicke und der entsprechenden Stimmungen sich zur weissagenden Aussage der Geschicke und Stimmungen seines Gegenbilds gestaltet. Τὸ ἐν αὐτῷ πνεῦμα Χριστοῦ (1 P. 1, 11) — dieses ist die Seele seines idealen Ich, ist seine „zweite Seele“.

Neben diesen drei Klassen messianischer Ps. kann man Psalmen wie 45 und 72 als eine vierte Kl. mittelbar eschatologisch-messianischer Ps. ansehn; es sind solche, in welchen ihrer zeitgeschichtlichen Entstehung nach messianische Hoffnungen zwar auf einen gleichzeitigen König bezogen sind, ohne aber in diesem sich erfüllt zu haben, so daß solche Ps. im Munde der Gemeinde, ihrer schließlichen Erfüllung noch gewärtig, zu eschatologischen Liedern geworden sind und auch ihre Auslegung als solcher neben der zeitgeschichtlichen vollkommen berechtigt ist.

Eine fünfte Klasse bilden die eschatologisch-jehovischen Ps., welche sich mit der Parusie Jahve's und der durch Gericht hindurch sich bewerkstelligenden Vollendung seines Reiches beschäftigen (s. Ps. 93). Die Zahl dieser Ps. ist im Psalter überwiegend. Sie enthalten die andere Prämisse zu dem gottmenschlichen Ende der Heilsgeschichte. Es gibt blitzartige Beleuchtungen dieses Endes bei den Propheten. Aber die Schlußfolgerungen der *unio personalis* aus jenen menschlichen und göttlichen Prämissen zu ziehen bleibt der Geschichte selbst vorbehalten. Der Erlöser, in den der alttest. Glaube sich barg, ist Jahve. Der Schwerpunkt der Hoffnung lag in dem göttlichen, nicht in dem menschlichen König. Daß der Erlöser, wenn er erscheinen wird, Gott und Mensch in Einer Person sein werde, war dem alttest. Gemeindebewußtsein fremd. Und die Erkenntnis, daß er Opfer und Priester in Einer Person sein werde, ragt nur in einzelnen Lichtstrahlen herein in das alttest. Dunkel, dessen Polarstern יהוה und nur יהוה ist.

Indem wir nun 2) das Verhältnis der Psalmen zum gesetzlichen Opfer betrachten, finden wir auch dieses anders als wir vom Erfüllungsstandpunkt erwarten. Es fehlt zwar nicht an Stellen, wo das

äußere gesetzliche Opfer als gottesdienstliche Bethätigung des Einzelnen und der Gemeinde anerkannt wird (66, 15. 51, 21), häufiger aber sind solche, in denen es gegen die λογικὴ λατρεία so entwertet wird, daß es ohne Rücksicht auf seine göttliche Stiftung wie etwas von Gott gar nicht eigentlich Gewolltes, wie eine wegzuwerfende Schale, eine zu zerbrechende Form erscheint (40, 7 f. 50. 51, 18 f.). Aber das ists nicht, was befremdet; gerade darin dienen die Ps. an ihrem Teil dem heilsgeschichtlichen Fortschritt, es ist der schon im Deuteronomium anhebende Verinnerlichungsprozeß, welcher sich hier auf Grund des denkwürdigen Wortes Samuels 1 S. 15, 22 f. fortsetzt; es ist der mehr und mehr erstarkende neutest. Geist, welcher hier und an anderen Punkten im Psalter an den gesetzlichen Schranken rüttelt und die στοιχεῖα τοῦ κόσμου, wie ein Schmetterling seine Verpuppung, abstreift. Was aber wird an die Stelle der so wegwerfend kritisirten Opfer gesetzt? Zerknirschung des Herzens, Gebet, Dankbarkeit, Selbsthingabe an Gott in Vollzug seines Willens, wie Spr. 21, 3 Rechttun, Hos. 6, 6 Mildthätigkeit, Mich. 6, 6—8 Rechtthun, Liebe, Demut und Jer. 7, 21—23 Gehorsam. Das ist das Befremdende. Das entwertete Opfer wird nur als Symbol gefaßt, nicht als Typus; es wird nur ethisch betrachtet, nicht heilsgeschichtlich; sein Wesen wird nur, inwiefern es Gabe an Gott (קרבן) ist, nicht inwiefern die Gabe auf Sühne (כפרה) gestellt ist, herausgeschält — mit Einem Worte: das Geheimnis des Blutes bleibt unenthüllt. Da, wo das neutest. Bewußtsein an die Besprengung mit dem Blute Jesu Christi denken muß, wird 51, 9 der Sprengwedel des gesetzlichen Reinigungs- und Entsündigungsrituals genannt, offenbar bildlich, aber ohne Deutung des Bildes. Woher kommt das? — Weil überhaupt das blutige Opfer als solches im A. T. eine Frage bleibt, auf welche fast nur Jesaia c. 53 nebst Zach. 12, 10 und 13, 7 erfüllungsgeschichtlich deutliche Antwort gibt. Die Vorausdarstellung der Passion und des Selbstopfers Christi wird erst in so späten Prophetenworten zur direkten Weissagung, und erst die evangelische Erfüllungsgeschichte zeigt, wie entsprechend dem Gegenbilde der Geist, der durch David in seinen Passionspsalmen redete, die Selbstaussage des Vorbilds gestaltet hat. Die alttest. Glaubenszuversicht, wie sie sich in den Ps. ausspricht, ruhte auch in Betreff der Versöhnung, wie überhaupt der Erlösung, auf Jahve. Dieser ist wie der Heiland so auch der Versöhner (מכפר), von welchem Sühne erfleht und erhofft wird (79, 9. 65, 4 78, 38. 85, 3 u. a. St.). Jahve am Ziele seines Heilsgeschichtsweges ist ja eben Gott in Christo, und das von ihm als vorbildliches Sühnmittel gegebene Blut (Lev. 17, 11) ist im Gegenbilde das gottmenschliche und insofern sein eigenes (Act. 20, 28).

Von da weiter gehend fassen wir 3) das Verhältnis der Psalmen zur neutest. Glaubensgerechtigkeit und der aus dem Grundgebot allumfassender Liebe fließenden neutest. Moral ins Auge. Sowohl in Betreff der Versöhnung als der Erlösung erleiden die Ps. im Bewußtsein der betenden neutest. Gemeinde eine durch die seitherige Enthüllung und Besonderung des Heils ermöglichte Meta-

morphose, der sie zwanglos sich fügen. Nur in zwei Punkten scheint sich der Gebetsinhalt der Ps. mit dem christlichen Bewußtsein schwer amalgamiren zu wollen. Es ist das an Selbstgerechtigkeit streifende sittliche Selbstgefühl, welches sich häufig in den Ps. vor Gott geltend macht, und der in furchtbaren Verwünschungen sich entladende Zorneseifer gegen Feinde und Verfolger. Die Selbstgerechtigkeit ist nun zwar bloßer Schein, denn die Gerechtigkeit, auf welche sich die Psalmisten berufen, ist nicht Verdienst der Werke, nicht eine Summe von guten Werken, welche Gotte mit Anspruch auf Lohn hergerechnet werden, sondern eine gottgemäße Willensrichtung und Lebensgestalt, welche in Entäußerung der Selbstheit an Gott und in Hingabe des Ich an Ihn ihre Wurzel hat und sich als Wirkung und Werk der rechtfertigenden, heiligenden, bewahrenden und regierenden Gnade ansieht (73, 25 f. 25, 5—7. 19, 14 u. a. St.); es fehlt nicht an Anerkenntnis des angeborenen sündhaften Naturgrundes (51, 7), der Verdammlichkeit des Menschen vor Gott abgesehen von dessen Gnade (143, 2), der vielen und großenteils unerkannten Sünden auch des Bekehrten (19, 13), der Sündenvergebung als der Grundbedingung der Seligkeit (32, 1 f.), der Notwendigkeit eines gottgeschaffenen neuen Herzens (51, 12), kurz des in Bußzerknirschung, Begnadigung und Erneuerung bestehenden Heilswegs — andererseits aber ist es nicht minder wahr, daß im Lichte der stellvertretenden Genugtuung und des Geistes der Wiedergeburt eine weit tiefer einschneidende und schärfer scheidende sittliche Selbstkritik ermöglicht ist; daß die Trübsal, die dem neutest. Gläubigen widerfährt, ihn zwar nicht in gleiche Erregtheit des Gefühls göttlichen Zorns versetzt, welche so oft in den Ps. sich ausspricht, aber angesichts des Kreuzes auf Golgotha und des erschlossenen Himmels um so tiefer in sein Innerstes hineinführt, indem sie ihm als Schickung der züchtigenden, prüfenden, vollbereitenden Liebe erscheint; daß, nachdem die Gottesgerechtigkeit, welche unsere Ungerechtigkeit überträgt und auch dem alttest. Bewußtsein als Gabe der Gnade gilt, als eine durch Jesu thätigen und leidenden Gehorsam heilsgeschichtlich erwirkte zu gläubiger Aneignung vorliegt, die Unterschiedenheit sowohl als wechselseitige Bedingtheit der Glaubensgerechtigkeit und der Lebensgerechtigkeit zu einer weit klarer erkannten und durchgreifender bestimmenden Thatsache des inwendigen Lebens geworden ist.[1] Dennoch widerstreben auch solche Selbstzeugnisse wie 17, 1—5 der Umsetzung in das neutest. Bewußtsein nicht; denn sie hindern dieses nicht, dabei vorzugsweise an die Glaubensgerechtigkeit, an Gottes sakramentlich vermittelte Thaten,

1) Vgl. Kurtz, Zur Theologie der Psalmen, III: Die Selbstgerechtigkeit der Psalmensänger, in der Dorpater Zeitschr. 1865 S. 352—358: „Die alttest. Glaubensgerechtigkeit, repräsentirt durch das *evangelium visibile* des Opferkultus, hat noch nicht die im N. T., bes. durch Paulus, ihr angewiesene fundamentale und primäre, sondern nur eine mehr sekundäre, nachhelfende Stellung; die Rechtfertigung tritt nicht als Bedingung der zu erstrebenden Heiligung, sondern als Ergänzung der Mängel in der ungenügend erstrebten Heiligung ins Bewußtsein.“

an das im alten Naturleben siegreich sich behauptende Leben der Wiedergeburt zu denken; auch muß sich der Christ durch sie ernstlich zur Selbstprüfung gemahnt fühlen, ob denn sein Glaube wirklich sich als triebkräftige Macht eines neuen Lebens erweise, und der Unterschied beider Testamente verliert auch hier seine Schroffheit angesichts der großen, alles sittliche Siechtum verurteilenden Wahrheiten, daß die Gemeinde Christi eine Gemeinde der Heiligen ist, daß das Blut Jesu Christi uns reinigt von aller Sünde, daß wer aus Gott geboren ist nicht sündigt.

Was aber die sogen. Fluchpsalmen betrifft[1], so wird allerdings in der Stellung des Christen und der Gemeinde zu den Feinden Christi das Verlangen nach ihrer Wegräumung von dem Verlangen nach ihrer Bekehrung überwogen, aber vorausgesetzt, daß sie sich nicht bekehren wollen und dem Strafgericht nicht durch Buße zuvorkommen, ist auch im N. T. der Uebergang des Liebeseifers in Zorneifer (z. B. Gal. 5, 12) berechtigt, und vorausgesetzt ihre absolute teuflische Selbstverstockung darf auch der Christ vor Erflehung ihres schließlichen Sturzes nicht zurückbeben. Denn das Reich Gottes kommt nicht allein auf dem Wege der Gnade, sondern auch des Gerichts, und das Kommen des Reiches Gottes ist das Ziel des alttest. wie neutest. Beters (s. 9, 21. 59, 14 u. a. St.), und alles Herabwünschen des Gerichts auf die, welche sich dem Kommen des Reiches Gottes entgegenstemmen, geschieht auch in den Psalmen in Voraussetzung ihrer beharrlichen Unbußfertigkeit (s. 7, 13 f. 109, 17). Wo aber, wie in Ps. 69 und 109, die Imprekationen sich ins Besonderste ergehen und bis auf die Nachkommenschaft des Unglückseligen und bis in die Ewigkeit erstrecken, gibt es für sie keine andere Rechtfertigung als daß sie aus prophetischem Geiste geflossen sind, und sie lassen für den Christen keine andere Aneignung zu, als daß er, sie nachbetend, der Gerechtigkeit Gottes die Ehre gebe und sich um so dringlicher seiner Gnade befehle.

Auch 4) das Verhältnis der Psalmen zu den letzten Dingen ist ein solches, daß sie, um Gebetsausdruck des neutest. Glaubens zu werden, der Vertiefung und Zurechtstellung bedürfen. Denn was Julius Africanus von dem A. T. sagt: οὐδέπω δέδοτο ἐλπὶς ἀναστάσεως σαφής, gilt wenigstens von der vorjesaianischen Zeit. Erst Jesaia weissagt in einem seiner jüngsten apokalyptischen Weissagungscyklen (c. 24—27) die erste Auferstehung, d. i. Wiederbelebung der dem Tode verfallenen Märtyrergemeinde (26, 19), sowie mit erweitertem Gesichtskreis überhaupt die Endschaft des Todes (25, 8), und erst das Buch Daniel, diese auf die Zeit der Erfüllung hin versiegelte alttest. Apokalypse, weissagt die allgemeine Auferstehung, d. i. Auferweckung der Einen zum Leben und der Anderen zum Gericht (12, 2); zwischen

---

1) Vgl. Kurtz, Zur Theologie der Psalmen, IV: Die Fluch- und Rachepsalmen, ebend. S. 359—372., und unsere Erörterungen im Eingang der hieher gehörigen Ps. 35 und 109.

diesen beiden Weissagungen steht das Gesicht Ezechiels von der Ausführung Israels aus dem Exil unter dem Bilde schöpferischer Belebung eines großen Leichenfeldes (c. 37) — ein Bild, welches wenigstens voraussetzt daß der Wundermacht göttlicher Verheißungstreue das nicht unmöglich sei, was es darstellt. Aber auch in den jüngsten Ps. zeigt sich die Heilserkenntnis noch nirgends so weit fortgeschritten, daß diese Weissagungsworte von der Auferstehung sich in einen dogmatischen Bestandteil des Gemeindeglaubens umgesetzt hätten: die Hoffnung auf ein Wiederaufsprossen des hingesäeten Gebeines wagt sich nur erst in kühnem Bilde anzudeuten (141, 7), das hoffnungslose Dunkel des Scheôl (6, 6. 30, 10. 88, 11—13) bleibt unaufgehoben, und wo von Erlösung aus Tod und Hades die Rede ist, da ist die erfahrene (z. B. 86, 13) oder gehoffte (z. B. 118, 17) Bewahrung des Lebenden vor Anheimfall an Tod und Hades gemeint, und es finden sich andere Stellen daneben, welche die Unmöglichkeit, diesem gemeinmenschlichen Endgeschick zu entgehen, aussprechen (89, 49). Andererseits finden sich in den Ps. auch Stellen, in denen die Hoffnung, nicht dem Tode zu verfallen, sich so unbeschränkt ausspricht, daß der Gedanke des unvermeidlichen Endgeschicks ganz und gar von der Zuversicht des Lebens in der Kraft Gottes des Lebendigen verschlungen ist (56, 14 und bes. 16, 9—11); solche, in denen die Gnadengemeinschaft mit Jahve dergestalt diesem zeitlichen Leben mit seinen Gütern entgegengesetzt wird (17, 14 f. 63, 4), daß der Gegensatz eines überzeitlichen, über diese Zeitlichkeit hinausreichenden Lebens sich von selbst ergibt; solche in denen der Ausgang der Gottlosen dem Ausgange der Gerechten wie Sterben und Leben, Erliegen und Triumphiren entgegengehalten wird (49, 15), so daß sich die Schlußfolgerung aufdrängt, daß jene sterben, obwohl sie ewig zu leben scheinen, diese ewig leben, ob sie gleich sterben; solche, in denen der Psalmist anspielungsweise sich statt des Anheimfalls an Tod und Hades eine Entrückung zu Gott, wie Henochs und Elia's, in Aussicht stellt (49, 16. 73, 24). Aber überall liegt da kein gemeingültiger Glaubenssatz vor, sondern wir sehen, wie sich der Glaube an ein jenseitiges Leben zunächst als nur individuelle Conclusio aus erfahrungsgewissen Prämissen des Glaubensbewußtseins loszuringen bemüht ist, und weit entfernt, daß Grab und Hades durch ein explizites Wissen um ein besseres Jenseits depotenzirt wären, sind sie vielmehr nur momentan für das darüber sich hinwegsetzende Hochgefühl des Lebens aus Gott wie verschwunden und also noch nicht faktisch und dauernd überwunden. Ebendeshalb findet sich in den Ps. so wenig als im B. Iob eine vollkommen befriedigende Theodizee in Betreff der mit Gottes Gerechtigkeit unvereinbaren Verteilung der diesseitigen Geschicke — Ps. 7. 49. 73 kommen der rechten Lösung zwar nahe, aber sie bleibt auf der Stufe der Ahnung und Andeutung stehen.[1]

---

1) s. Kurtz, Zur Theologie der Psalmen, II: Die Vergeltungslehre der Psalmen, a. a. O. S. 316—352. Klostermann in seinen Untersuchungen 1868 geht von der an sich richtigen Voraussetzung aus, daß der alttest. Fromme

Dennoch kommt im N. T. nichts zum Durchbruch was nicht bereits in den Ps. sich regte. Denn Tod und Leben sind in der Anschauung der Psalmisten so wurzelhafte, d. i. bei ihren Wurzeln in den Prinzipien des göttlichen Zorns und der göttlichen Liebe erfaßte Begriffe, daß dem neutest. Glauben, welchem sie bis auf ihren höllischen und himmlischen Hintergrund durchsichtig geworden sind, die Zurechtstellung und Vertiefung aller darauf bezüglichen Aussagen der Ps. leicht wird. Es ist nicht einmal wider den Sinn des Psalmisten, wenn sich in Stellen wie 6, 6 für den neutest. Beter die Geenna an die Stelle des Hades setzt; denn die Psalmisten fürchten den Hades doch nur als Reich des Zorns oder der Abgeschiedenheit von Gottes Liebe, welche das wahre Leben der Menschen ist. Und auch 17, 15 an das jenseitige Schauen des Antlitzes Gottes in seiner Herrlichkeit und 49, 15 an den Auferstehungsmorgen zu denken, ist nicht wider den Sinn der Dichter; denn die dort in geistlich gehobenem Seelenzustande ausgesprochenen Hoffnungen sind ihrer wahrhaft befriedigenden Erfüllung nach wirklich jenseitige. Es gibt, wie Oetinger sagt, keine wesentliche neutest. Wahrheit, welche nicht in den Ps., wenn nicht νοΐ (dem ausgewickelten Sinne nach), doch πνεύματι enthalten wäre. Die alttest. Schranke umschließt schon das werdende neutest. Leben, welches dereinst sie sprengen wird. Die alttest. Eschatologie läßt einen dunklen Hindergrund, welcher wie darauf angelegt ist, von der neutest. Offenbarung in Licht und Finsternis geschieden und zu einer in die Ewigkeit jenseit der Zeit hineinreichenden aussichtsvollen Perspektive gelichtet zu werden. Ueberall, wo es in dem eschatologischen Dunkel des A. T. zu dämmern beginnt, sind es schon die ersten Morgenstrahlen des sich ankündigenden neutest. Sonnenaufgangs.[1] Der Christ kann auch hier nicht umhin, sich über die Schranke der Psalmisten hinwegzusetzen und die Ps. nach dem Sinne des Geistes zu verstehen, dessen Absehen damals mitten im Werden des Heils und der Heilserkenntnis auf das Ziel und die Vollendung gerichtet war. So verstanden sind die Ps. Lieder des neutest. wie alttest. Israel.

---

in dem Bewußtsein seines persönlichen Verh. zu Gott die Gewißheit einer künftigen Herstellung aus dem Tode hatte; aber er verkennt den geschichtlichen Verlauf, in welchem der potentielle Inhalt des unmittelbaren Bewußtseins nur allmählich aktueller Inhalt reflektirten Bewußtseins wird. Schultz in seiner Alttest. Theologie S. 660 anerkennt wenigstens prinzipiell beides: den von Anfang vorhandenen Keim und seine nach und nach vor sich gehende Entfaltung. William Binnie (Prof. in Aberdeen) in seinem Werke *The Psalms: the history, teachings and use* (London 1870. Aufl. 2. 1882) geht mit Recht von der Voraussetzung aus, daß die Psalmen hierin nicht gegen die Veden zurückstehen können, indem er auf Max Müllers *Chips from a German Workshop* p. 45 verweist.

1) Die Literatur über die alttest. Unsterblichkeitslehre findet man mit seltenem Umblick chronologisch zusammengestellt in Ezra Abbot's (Prof. in Cambridge, Massachusetts) *Literature of the Doctrine of a Future Life* (New-York 1871, urspr. Appendix zu Wm. R. Alger's *History of the Doctrine of a Future Life* 1864).

Die Kirche, indem sie die Ps. betet, feiert die Einheit der zwei Testamente, und die Wissenschaft, indem sie die Ps. auslegt, gibt der Unterschiedenheit des alten und des neuen Testaments die Ehre. Sie sind beide in ihrem Rechte, jene indem sie die Ps. im Lichte des Einen wesentlichen Heils betrachtet, diese indem sie die heilsgeschichtlichen Zeiten und Erkenntnisstufen auseinanderhält.

AUSLEGUNG DES PSALTERS.

Cum consummaverit homo, tunc incipiet, et cum quieverit, aporiabitur (novis aporiis urgebitur).

Sir. 18, 6 (von Augustin auf den Psalmenausleger angewandt).

DAS ERSTE BUCH DES PSALTERS

PS. I—XLI.

PSALM I.

Das auseinandergehende Geschick der Frommen und Gottlosen.

1 Selig der Mann, welcher nicht wandelt in der Gottlosen Rat,
Und auf der Sünder Weg nicht hintritt,
Und in der Spötter Gesellschaft nicht sich setzt;
2 Sondern an Jahve's Gesetze hat er seine Lust
Und in dessen Gesetze forscht er Tag und Nacht —
3 Der ist gleich einem Baum, gepflanzt an Wasserbächen,
Welcher seine Frucht darreicht zu seiner Zeit
Und dessen Laub nicht hinwelkt,
Und alles was er thut führt er hindurch.

4 Nicht also die Gottlosen,
Sondern sie gleichen der Spreu, welche Wind verjagt.
5 Darum bestehen Gottlose nicht im Gerichte,
Und Sünder in der Gemeinde der Gerechten.
6 Denn Jahve kennet der Gerechten Weg,
Aber der Gottlosen Weg geht zu Grunde.

Die Sammlung der Ps. und die der jesaianischen Weissagungen gleichen sich darin, daß die eine mit einer überschriftlosen Rede, die andere mit einem überschriftlosen Psalme beginnt, welche die beiden Sammlungen prologisch eröffnen. Daß Ps. 1 uralters schon als Prolog der Sammlung galt, sieht man aus Act. 13, 33., wo die Worte: *mein Sohn bist du* . . als ἐν τῷ πρώτῳ ψαλμῷ befindlich angeführt werden. Die schon von Griesbach aufgegebene Lesart ἐν τῷ ψαλμῷ τῷ δευτέρῳ ist eine alte Verbesserung. Aber jene Zählungsweise beruht auf Ueberlieferung. Ein Scholion aus Orig. u. Euseb. sagt von Ps. 1 u. 2: ἐν τῷ Ἑβραϊκῷ συνημμένοι und ebenso Apollinaris:

Ἐπιγραφῆς ὁ ψαλμὸς εὑρέθη δίχα,
Ἡνωμένος δὲ τοῖς παρ' Ἑβραίοις στίχοις.

Denn es ist altjüdische Ansicht, wie Albertus M. bemerkt: *Psalmus primus incipit a beatitudine et terminatur in beatitudinem* d. h. er beginnt mit אשרי 1,1 und schließt mit אשרי 2, 12., so daß also Ps. 1 u. 2, wie *Berachoth* 9[b] (vgl. *j. Taanith* II, 2) gesagt wird, Ein Ganzes (חדא פרשׁה) bilden. Der urspr. Sachverhalt ist das gewiß nicht. Zwar berühren sich Ps. 1 und 2 mehrfach (dort יהגה, hier יהגו; dort ודרך . . תאבד, hier ותאבדו דרך; dort אשרי am Anf., hier am Ende), aber diese phraseologischen Berührungen reichen nicht

aus zu der Folgerung auf Einheit des Verf. (Hitz.), geschweige auf gliedliche Zusammengehörigkeit der 2 Ps. als Eines Ganzen. Nur insofern gehören die 2 anonymen Lieder zus., als das eine geeignet ist, das Proömion des Psalters nach seiner ethischen, das andere nach seiner prophetischen Seite zu bilden. Es fragt sich aber ob dies im Sinne des Sammlers lag. Viell. ist Ps. 2 nur jener Berührungen halber an Ps. 1 angeschoben, welcher der eig. Prolog des nach dem Vorbilde der Thora pentateuchisch angelegten Psalters ist. Denn der Psalter ist Ja und Amen in Liedern zu dem Gottesworte der Thora. Darum beginnt er mit einem Ps., welcher das Geschick des Liebhabers der Thora dem Geschicke der Gottlosen entgegenhält, einem Echo jener Ermahnung Jos. 1, 8., in welcher Jahve nach Mose's Tode seinem Nachfolger Josua das Buch der Thora ans Herz legt. Wie die neutest. Bergpredigt als Predigt des verinnerlichten Gesetzes mit μακάριοι anhebt, so der ganz und gar auf Verinnerlichung des Gesetzes gerichtete alttest. Psalter mit אשרי. Mit zwei אשרי 1, 1. 2, 12 beginnt und mit zwei אשרי 40, 5. 41, 2 schließt das erste Psalmbuch. Eine ganze Reihe von Ps. beginnt mit אשרי Ps. 32. 41. 112. 119. 128., ohne daß man deshalb eine besondere Aschre-Psalmen-Art annehmen darf, denn z. B. Ps. 32 ist ein משכיל, Ps. 112 ein Halleluja, Ps. 128 ein שיר המעלות.

Was die Abfassungszeit des Ps. betrifft, so wollen wir darauf, daß 2 Chr. 22, 5 wie eine Anspielung klingt, kein Gewicht legen. Aber 1) er ist vorjeremianisch, denn Jeremia kannte ihn, das Fluch- und Segenswort Jer. 17, 5—8 (innerhalb der Reden c. 14—17, welche den drei Monaten Jojachins anzugehören scheinen) ist wie eine auslegende und ausschmückende Paraphrase. Es ist Sitte Jeremia's, Weissagungen seiner Vorgänger und bes. auch Psalmworte im Flusse seiner Rede zu reproduziren und ihren Redecharakter in den seinigen zu verwandeln; in dem vorliegenden Fall spricht für die Priorität des Ps. auch dies, daß Jer. den dem Segen entsprechenden Fluch auf Jojakim bezieht und also eine zeitgeschichtliche Anwendung von dem Ps. macht. Er ist 2) nicht früher als salomonisch. Denn in die Zeit von Salomo ab weist uns das im ganzen Psalter nur hier vorkommende לֵצִים, ein in der Zeit der Chokma von den Freigeistern üblich gewordenes Wort (s. die Definition Spr. 21, 24). Da er aber keinerlei zeitgeschichtliches Anzeichen enthält, so ist auf nähere Bestimmung seiner Entstehungszeit zu verzichten. Wir sagen mit Columba: *Non audiendi sunt hi, qui ad excludendam Psalmorum veram expositionem falsas similitudines ab historia petitas conantur inducere.*[1]

V. 1—3. Das exclamative אַֽשְׁרֵי hat wie auch 32, 2. 40, 5. Spr. 8, 34 *Metheg* beim א, in einigen Codd. sogar ein Metheg zur Rechten und eins zur Linken des *Schebâ*, um dieses als lautbares zu bezeichnen; denn der Bedeutsamkeit des Wortes halber soll ausnahmsweise *asch^erè* gelesen werden. Es ist die Verbindungsform des *pluralet.* אֲשָׁרִים (von אָשַׁר, verw. יָשַׁר, כָּשֵׁר gradaus gehen, glücken, rechtbeschaffen s.), überall in der auch vor leichten Suffixen nicht anders lautenden (Olsh. §. 135ᶜ)

---

1) s. Zeuß, *Grammatica Celtica* (1853) 2, 1065. Der Komm. Columba's über die Psalmen, mit irischen Glossen versehen und aus dem Kloster Bobbio stammend, findet sich unter den Schätzen der Ambrosiana.

Form אַשְׁרֵי als Ausruf: o über die Glückseligkeit des und des. Der selig Gepriesene wird erst beschrieben nach dem was er nicht thut, dann (was der Hauptgedanke des ganzen Ps.) nach dem was er thut: er hält sich nicht zu den Ungerechten, sondern er hält sich an Gottes geoffenbartes Wort. רְשָׁעִים sind die Gottlosen, deren sittlicher Zustand lose, haltlos und wie aus den Fugen rechter Einheit (Charakterhaftigkeit) gegangen, so daß sie einem aufgewühlten stürmischen Meere gleichen Jes. 57, 20 f.[1]; חַטָּאִים (vom Sing. חַטָּא, wofür חֹטֵא gebräuchlich ist) die Sünder ἁμαρτωλοί, welche in Thatsünden, bes. groben und augenfälligen, dahinleben; לֵצִים (v. לִיץ wie מֵת v. מוּת) die Spötter, welche das Göttliche, Heilige, Wahre zum Gegenstande verdrehenden frivolen Witzes machen, s. über die Wurzelbed. *flectere, torquere* zu Spr. 1, 6. 22. Die 3 Benennungen stehen auf gleicher Linie neben einander, bilden aber ihrem Inhalte nach eine Klimax: *impii corde, peccatores opere, illusores ore*, welcher gemäß betreffs der Ersten, wie Iob 21, 16. 22, 18., von עֵצָה (v. יָעַץ *figere, statuere*) Entschließung, Willensrichtung und also Sinnesart die Rede ist; betreffs der Zweiten von דֶּרֶךְ Wandlungsweise, Handlungsweise, Lebensweise; betreffs der Dritten von מוֹשָׁב, was wie arab. *meǵlis* sowohl Sitz (Iob 29, 7) als Zusammensitzen (107, 32), sei es amtliches (Sitzung) oder geselliges (vgl. 26, 4 f. Jer. 15, 17), bed. Zu הָלַךְ בְּ in ethischem Sinne vgl. Mi. 6, 16. Jer. 7, 24. Also: glückselig derj., welcher nicht in der Gesinnung wie sie die Gottlosen hegen einhergeht, geschweige daß er dem Lasterleben der Sünder sich beigesellte oder gar sich in der Gesellschaft von Religionsspöttern

---

1) Jedoch hat man zu רשע nicht רעש, רגש zu vergleichen, Verbalstämme welche eher mit dem auf den Wurzelbegriff des Krachs *fragor* zurückgehenden רע zusammenhängen, sondern das Arabische weist für רשע in den zwei Stämmen رسع und رسغ den Urbegriff *schlaff, locker s.* auf, im Gegens. zu צדק صدق, *hart, fest, straff s.*, wie رُمْحٌ صَدْقٌ d. h. nach dem Kamus رمح صلب متين مستوٍ eine harte, feste, gerade Lanze. Die Bestreitung dieser sinnlichen Grundbed. durch Kautzsch in seiner Abh. über die Derivate des Stammes צדק 1881 hat uns an ihr nicht irre gemacht, denn die Bed. „einer Norm gemäß s." führt mit Notwendigkeit auf einen solchen Wurzelbegriff. Das Locker- und Losesein wird auch sonst auf das sittliche Gebiet übertragen; فَجَرَ liederlich *(dissolutum)* s. stellt sich zu פֶּגֶר *cadaver quod dissolvitur*. Dieselben beiden Grundbegriffe stehen sich auch in der intellektuellen Sphäre entgegen: حَكُمَ weise, eig. dicht, fest, tüchtig, solid, und سَخُفَ thöricht, albern, eig. dünn, locker, haltungslos s., wie ein schlechtes fadenscheiniges Gewebe, s. Fleischers Uebers. von Samachschari's Goldenen Halsbändern S. 26 u. 27 Anm. 76. Also bed. רָשָׁע den Losen und zwar als sittlich-religiöser Begriff den Gottlosen d. i. der den Halt in Gott verloren. Das äthiop. רסח schuldig s., Unrecht haben, verurteilt werden ist lautliche Umbildung des רשע und etymologisch ohne Bedeutung.

wohlgefiele. Die Beschreibung setzt sich nun nach vorausgegangener Negative mit כִּי אִם־ [1] fort: sondern sein Wohlgefallen ist = (Nominalsatz statt des Verbalsatzes:) er hat Wohlgefallen (חֵפֶץ dem Grundbegriff nach Beugung = Neigung, denn חָפֵץ حفض bed. niederdrücken, herabneigen *inclinare* Iob 40,17) an תּוֹרַת ה׳ der Unterweisung Jahve's welche Israels νόμος Lebensordnung geworden ist; in diese vertieft er sich sinnend bei Tag und Nacht (zwei Adv. mit den alten Akkusativendungen *am*, vgl. chald. יְמָם, samar. יוֹמָן, und *ah* vgl. אַרְצָה erdwärts, בַּיְתָה daheim). Die Perf. v. 1 besagen was er bislang nie gethan hat, das Impf. יֶהְגֶּה was zu thun er sich immerfort befleißigt; הָגָה von tiefem (vgl. هجّ *depressum esse*), dumpfem, gleichsam zwischen innen und außen schwebendem Verlauten bed. hier das stille Selbstgespräch (vgl. هجس *mussitando secum loqui*) des Forschenden und Sinnenden. Mit וְהָיָה v. 3 beginnt nun die Entfaltung des אַשְׁרֵי; es ist konsekutives Prät.: er wird infolge dessen, er ist ebendadurch gleich einem an Wasserbächen eingesenkten Baume, der seine Frucht darreicht zu rechter Zeit und dessen Laub nicht abfällt. Im Untersch. von נָטוּעַ bed. שָׁתוּל nach *Jalkut* §. 614 fest eingepflanzt, so daß ihn alle Winde, wenn sie heranstürmen, nicht von der Stelle rücken können (אין מזיזין אותו ממקומו). In פַּלְגֵי מַיִם dient sowohl מַיִם als der Plur. der Hebung des Bildes; פֶּלֶג (arab. *falǵ*, oder פְּלַג Iob 20,17 arab. *falaǵ*, v. פלג spalten Iob 38,25) bed. nach dem *Jâkût* „jedes fließende Wasser, bes. den Bach einer Quelle, und jeden Kanal, den man aus einer Quelle auf der Oberfläche der Erde hinleitet“, ausgeschlossen große Flüsse (wie den Nil oder Euphrat) und den Winterstrom (سَيْل); der Plur. bez. entw. Einen Bach von Seiten seiner Wasserfülle, oder auch mehrere die von verschiedenen Seiten den Baum mit nährender und erfrischender Feuchtigkeit versorgen. In dem Relativsatz liegt nicht aller Nachdruck auf בְּעִתּוֹ (Calvin: *impii, licet praecoces fructus ostentent, nihil tamen producunt nisi abortivum*), sondern פִּרְיוֹ ist erstes, בְּעִתּוֹ zweites Tonwort: die Frucht, die man von ihm erwartet, reicht er dar (s. v. a. sonst יַעֲשֶׂה bringt er) und zwar zu seiner d. h. wie 104, 27 u. ö.: zur bestimmten gehörigen Zeit (= בְּעִדָּנוֹ oder בִּזְמַנּוֹ LXX ἐν καιρῷ αὐτοῦ), ohne je im Kreislauf der Jahreszeiten die Hoffnung zu täuschen. Der Satz וְעָלֵהוּ לֹא יִבּוֹל ist die andere Hälfte des Relativsatzes: und deß Laub nicht abfällt oder welk wird (נָבֵל wie das gleichbed. ذبل von √בל). Das frische Laub ist Bild des Glaubens, welcher das Lebenswasser des göttlichen Worts in Saft und Kraft verwandelt, und die Früchte Bild allmählich gereifter segenverbreitender Werke; ein Baum, welcher die Blätter verloren, bringt auch keine Früchte zur Reife. Erst mit וְכֹל, wo bildlose Rede eintritt, wird die Person dessen, der Gottes Gesetz lieb hat, wieder unmittelbares Subj.

1) Ueber die Makkefirung כִּי אִם־ (‚denn wenn‘, ‚ja wenn‘, dann, indem der besondere Wert des אִם außer Betracht bleibt: im Gegenteil, sondern) s. den accentuologischen Anhang dieses Kommentars.

Die Accentuation faßt dieses Versglied wie das Trg. als 3. Glied des Relativsatzes, aber von einer wohl fortkommenden Pflanze läßt sich zwar צָלֵחַ, nicht aber תַּצְלִיחַ sagen. Dieses *Hi.* (v. צלח صلح spalten, durchgehen *pervadere* 2 S. 19, 18., durchdringen 45, 5., intr. zweckdienlich, tauglich s. Jer. 13, 7) bed. sowohl causativ: machen daß etwas durchgeht oder gedeiht (Gen. 39, 23), als transitiv: durchsetzen, in tauglicher Weise oder tauglich machen[1] und intransitiv: durchdringen, gelingen (Richt. 18, 5). Bei der 1. Bed. wäre Jahve Subj., bei der 3. das Vorhaben des Gerechten, bei der mittleren er selber. Dies das Nächstliegende: alles was er angreift vollführt er glücklich (Ausdruck wie 2 Chr. 7, 11. 31, 21. Dan. 8, 24). Was ein wasserreicher Bach für den Baum, der nahebei gepflanzt ist, das ist Gottes Wort für den der sich ihm hingibt: es macht ihn je nach seiner Berufsstellung fruchtbar an rechtzeitigen guten Leistungen und erhält ihn innerlich und äußerlich frisch, und alles was ein solcher ins Werk setzt, bringt er zu gedeihlichem Ende, denn in seinem Handeln ist die Kraft des Wortes und des Segens Gottes.

V. 4—6. Die Gottlosen (הָרְשָׁעִים mit fingerzeigartigem Art.) sind das Gegenteil eines an Wasserbächen gewurzelten Baumes: sie sind כַּמֹּץ wie die Spreu (v. מִיץ auspressen), die der Wind fortjagt, näml. von der hochgelegenen Tenne (Jes. 17, 13), d. h. ohne Wurzel nach unten, ohne Frucht nach oben, ohne alle Lebenskraft und Lebensfrische, lose aufliegend auf der Tenne und auffliegend wenn nur ein Wind weht, so ganz und gar nichtig und haltlos. Mit עַל־כֵּן wird aus dieser sittlichen Beschaffenheit der Gottlosen eine Folgerung gezogen: eben wegen ihrer inneren Nichtigkeit und Haltlosigkeit bestehen sie nicht בַּמִּשְׁפָּט. So heißt das Gericht gerechter Vergeltung, welchem Gott jeden einzelnen Menschen und ausnahmslos alle mit allen ihren Handlungen unterzieht (Koh. 12, 14), sein in den Lebensverlauf jedes Einzelnen und in die Geschichte der Völker hereinragendes gerechtes, nach Verdienst vergeltendes Walten. In diesem Gericht bestehen Gottlose nicht (קוּם stehen bleiben, wie עָמַד 130, 3 sich aufrecht erhalten), noch Sünder בַּעֲדַת צַדִּיקִים. Gemeinde (עֵדָה = ʿidah v. יָעַד, וָעַד) Gerechter heißt die Gottesgemeinde (עֲדַת ה'), welche ihrem gottgewollten und gottgewirkten Wesen nach eine Gemeinde Gerechter (111, 1) ist, welcher also die Ungerechten nur äußerlich und scheinbar angehören: οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ οὗτοι Ἰσραήλ Röm. 9, 6. Gottes Gericht, wann und wo immer er es hält, führt diesen Schein auf sein Nichts zurück. Wenn die Zeit der göttlichen Entscheidung kommt, welche auch äußerlich scheidet was jetzt schon innerlich geschieden ist, Ungerechte und Gerechte, Weizen und Spreu, da fahren jene dahin wie Spreu vor dem Sturme und ihr zeitweiliges Wohlergehen, welches keine göttliche Wurzel hatte, nimmt ein schreckliches Ende. Denn erkennend ist J. der Gerechten Weg,

---

1) Im Arab. z. B. ein Instrument tauglich machen d. i. stimmen, s. Kosegarten *Chrestom.* p. 24 s.

יוֹדֵעַ wie 37, 18. Mt. 7, 23. 2 Tim. 2, 19 u. ö. Es ist, wie die Alten sagen, ein *nosse cum affectu et effectu* gemeint, ein Erkennen, welches in lebendiger inniger Beziehung zu seinem Gegenstande steht und zugleich Zukehr und Zusammenschluß in Liebe ist. Der Gerechten Weg d. i. Lebensgang hat Gott zum Ziele, Gott erkennt diesen Weg, welcher ebendeshalb sein Ziel auch unfehlbar erreicht. Dagegen der Gottlosen Weg תֹּאבֵד geht weil sich selbst überlassen unter, geht hinab in אֲבַדּוֹן, verliert sich, ohne das vorgespiegelte Ziel zu erreichen, in finstere Nacht. Im Arab. bed. أُبِدَ ins Endlose (bes. die unabsehbare Steppe, welche بَدْو oder بَيْدَآء heißt) sich verlieren.[1] Nur der Gerechten Weg ist דֶּרֶךְ עוֹלָם 139, 24., ein Weg, der in ewiges Leben ausläuft. Mit demselben furchtbaren תאבד schließt der mit אשרי beginnende Ps. 112.

PSALM II.

Das Reich Gottes und seines Christus, denen Alles sich zu beugen hat.

1 **Warum toben Völker**
Und Nationen sinnen Eitles?!
2 **Auflehnen sich Könige der Erde**
Und Oberherren ratschlagen zusammen —
Wider Jahve und wider seinen Gesalbten.
3 **„Auf! sprengen laßt uns ihre Bande**
Und hinweg von uns werfen ihre Seile!“

4 **Der in den Himmeln Thronende lachet,**
Der Allherr spottet ihrer.
5 **Dann wird er sie anreden in seinem Zorn**
Und in seinem Erglühn sie niederdonnern:
6 **„— Und doch hab' eingesetzt Ich meinen König**
Auf Zion meinem heil'gen Berg“

(Der göttliche König:)

7 **„Melden will ich von einem Ratschluß!**
Jahve sprach zu mir: du bist mein Sohn,
Ich habe heute dich geboren.
8 **Heische von mir, so geb' ich dir Nationen zum Erbe,**
Und dein Besitz seien der Erde Enden.
9 **Zerschmeißen sollst du sie mit Eisenscepter,**
Wie Töpfergeschirr sie zerschmettern.“

10 **Und nun, ihr Könige, zeigt euch verständig;**
Laßt euch warnen, ihr Richter der Erde!
11 **Dienet Jahve mit Ehrfurcht**
Und frohlocket mit Zittern.
12 **Küßt den Sohn, daß er nicht zürne und ihr verloren gehet,**
Denn aufflammen möchte schier sein Zorn —
Heil allen die in Ihn sich bergen!

---

1) Die Wurzel ist בד trennen, scheiden, welche in dem nachbiblischen (midrasischen) אִבֵּד מִן abwendig machen von jem. hervortritt.

Auf den didaktischen Ps. 1., der mit אשרי begann, folgt nun ein prophetischer, der mit אשרי schließt; er berührt sich auch sonst mit Ps. 1, noch mehr aber mit Psalmen der älteren Königszeit (59, 9. 83, 3—9) und mit Jesaia's prophetischem Stile. Die Empörung der verbündeten Nationen und ihrer Herrscher wider Jahve und seinen Gesalbten wird an der unerschütterlichen weltüberwindenden Reichsgewalt zerschellen, welche J. seinem auf Zion eingesetzten Könige, seinem Sohne verliehen. Das ist der Grundgedanke, welcher mit der lebendigen Unmittelbarkeit dramatischer Darstellung ausgeführt wird. Rede des Sängers und Sehers beginnt und schließt den Ps. Die Empörer, Jahve und sein Gesalbter treten selbstredend auf, den Rahmen aber bildet Rede des Verf., welche, ähnlich dem Chore des griechischen Drama's, die an dem Geschauten und Vernommenen sich erzeugenden Reflexionen und Empfindungen ausspricht. Wir haben kein rein lyrisches Gedicht vor uns. Das Ich des Dichters tritt zurück. Der im Centrum des Ps. redende Gottgesalbte ist nicht der anonyme Dichter selber. Mag es aber ein König der Gegenwart sein, welcher hier im Lichte der messianischen Verheißung betrachtet wird, oder jener König der Zukunft, in welchem sich dereinst der Weltberuf des davidischen Königtums erfüllen soll: jedenfalls tritt dieser Gottgesalbte in der göttlichen Machtherrlichkeit auf, in welcher der Messias bei den Propheten erscheint.

Der Ps. ist anonym. Ebendeshalb dürfen wir weder David (Hofm.) noch Salomo (Ew.) zu dessen Verf. machen, denn aus Act. 4, 25 ist nichts zu entnehmen, da im N. T. Davidslied und Psalm zusammenfallende Begriffe sind, und es allewege weit gewagter ist, einen anonymen Ps. dem David oder Salomo zuzuschreiben, als einem לדוד oder לשלמה überschriebenen die unmittelbare Abkunft von David oder Salomo abzuerkennen. Aber auch Gegenstand des Ps. ist weder David (Kurtz) noch Salomo (Bleek). David könnte es sein, denn in seine Regierungszeit fällt wenigstens Eine Völker-Coalition wie die von welcher unser Ps. seinen Anlaß nimmt, s. 2 S. 10, 6.; Salomo dagegen kann es nicht sein, weil in seine nur gegen Ende (1 K. 11, 14 ff.) getrübte Regierung kein solches Ereignis fällt, vielmehr erst aus diesem Ps. erschlossen werden muß. Eher ließe sich auf Uzia (Meier) oder Hizkia raten (Maurer), welche beide das Reich in geschwächtem Zustande überkamen und die Nachbarvölker losgerissen vom Hause Davids vorfanden. Die Situation entspräche, denn die aufständischen Völker, welche uns vergegenwärtigt werden, sind Jahve und seinem Gesalbten bisher unterworfen gewesene. Aber es fehlen zeitgeschichtliche Anzeichen, welche die eine oder die andere Vermutung stützten. Wäre der Gottgesalbte, welcher v. 7 das Wort ergreift, der Psalmist selber, so wüßten wir wenigstens, daß der Psalm einen König voll hohen messianischen Selbstbewußtseins zum Verf. hat. Aber die dramatische Haltung des Psalms bis zu dem folgenden ועתה v. 10 ist jener Identifizirung des Gottgesalbten mit dem Dichter entgegen. Daß aber Alexander Jannai (Hitz.) beides zugleich sei, dieser mit Recht gehaßte blutdürstige Despot, der seine Regierung sofort mit Brudermord einweihte, ist eine Vermutung, welche den heilsgeschichtlichen und sittlichen Charakter des Psalms in widerliche Lüge verkehrt. Das A. T. kennt kein Königtum, dem die Weltherrschaft verheißen und die Sohnschaft zugesprochen (2 S. 7, 14. Ps. 89, 28), als das davi-

dische. Der Psalm feiert die Weltherrschaft eines Königs, welcher Sohn Davids und Sohn Gottes ist. Die Ereignisse seiner Zeit, welche den Dichter bestimmten, sind uns nicht mehr durchsichtig. Er ist aber von da aus mitten in jene Völkerbewegungen versetzt, welche damit enden, daß alle Reiche Gottes und seines Christus werden (Apok. 11, 15 12, 10).

Im N. T. wird dieser Ps. vor anderen häufig citirt. Nach Act. 4, 25—28 haben v. 1. 2 sich erfüllt in der verbündeten Feindschaft Israels und der Heiden wider Jesum den heiligen Knecht Gottes und seine Bekenner. Im Hebräerbrief stehen Ps. 110 und 2 auf gleicher Linie, jener als Zeugnis des ewigen melchisedekischen Priestertums Jesu, dieser als Zeugnis seiner überengelischen Sohnschaft. Wie das „Heute" zu verstehen sei, lehrt Paulus Act. 13, 33 vgl. Röm. 1, 4. Das „Heute" ist seiner eigentlichen Erfüllung nach der Tag der Auferweckung Jesu. Aus dem Tode in das Leben zur Rechten Gottes geboren, trat er an diesem Tage, den die Kirche deshalb *dies regalis* nennt, sein ewiges Königtum an. Der neutest. Widerhall dieses Ps. geht aber noch weiter und tiefer. Die zwei zur Zeit Jesu gangbaren Namen des Zukünftigen ὁ χριστός und ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ Joh. 1, 50. Mt. 26, 63 (im Munde Nathanaels und des Hohenpriesters) gehen auf diesen Ps. und Dan. 9,25 zurück, so wie ohne Widerrede ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου auf Ps. 8,5 und Dan. 9,13. Wenn de W. und Hupf. behaupten, der Ps. passe nicht zu den christlichen Vorstellungen vom Messias, so scheint es fast als ob sich diese nach akademischen Machtsprüchen und nicht nach dem apost. Worte zu bemessen hätten. Jesus erscheint ja Apok. 19, 15. 12, 5 genau so wie der Ps. ihn darstellt als ποιμαίνων τὰ ἔθνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ. Das Amt des Messias ist nicht nur ein heilschaffendes, sondern auch ein richterliches. Die Erlösung ist der Anfang und das Gericht das Ende seines Werks. Auf dieses Ende ist der Ps. gerichtet. Der Herr selbst weist in den Evv. öfter darauf hin, daß er neben dem Friedensscepter und dem Hirtenstabe auch den von Eisen führe Mt. 24, 50 f. 21, 44. Lc. 19, 27. Der Tag seiner Parusie ist ja ein Gerichtstag — der große Tag der ὀργὴ τοῦ ἀρνίου Apok. 6, 17., vor welchem die mattherzigen Messiasgebilde aufgeklärter Exegeten ebenso zerrinnen werden, wie vor seiner ersten Parusie die fleischlichen Messiashoffnungen der Juden.

V. 1—3. Der Ps. beginnt mit einer siebenzeiligen Strophe, beherrscht von einem fragendem Warum. Das frevle Beginnen richtet sich selbst. Es ist grundlos und erfolglos. Diese Gewißheit drückt sich mit einem Anflug unwilligen Staunens in der Frage aus. Mit folg. Prät. fragt לָמָּה nach dem Grunde des so rechtlos Geschehenen: weshalb haben Völker sich so lärmend zusammengerottet (A. ἐθορυβήθησαν)? und mit folg. Impf. nach dem Zwecke des so erfolglos Geschehenden: wozu sinnen sie Leeres? רִיק könnte adv. s. v. a. לְרִיק sein, ist aber hier wie 4, 3 regierter Acc., denn הָגָה, welches an sich nur das stillinnerliche, leise und dumpf sich äußernde Tichten und Trachten bed. (hier hinterlistiges wie 38, 13), bedarf eines Objekts. Mit diesem ריק begründet die unwillig staunende Frage sich selber: wozu so Leeres d. i. Verstand- und Bestandloses? Denn der Sänger, selbst ein Untertan und Glied des göttlichen Reiches, kennt J. und seinen Gesalbten zu gut, als daß er nicht das Unberechtigte und Unvermögende solcher Empö-

rung invoraus erkennen sollte.[1] Daß es auf diese beiden abgesehen ist, sagt v. 2., welcher ohne dem לָמָּה untergeordnet zu sein die Sachlage weiter ausmalt. Das Impf. bez. das gegenwärtig vor sich Gehende: sie setzen sich in Positur, nehmen herausfordernde Stellung ein (הִתְיַצֵּב wie 1 S. 17, 16), worauf dann wieder (vgl. die umgekehrte Folge 83, 6) in das Perf., den farbloseren Ausdruck des Thatsächlichen, übergegangen wird: נוֹסַד (mit יַחַד als Exponenten des Reziproken) eig. sich dicht und fest aneinander drängen, dann wie سَاوَدَ, welches in seiner Bed. *clam cum aliquo locutus est* von ebendieser Grundbed. des sich dicht Andrängens ausgeht: sich vertraulich beratschlagen (wie 31, 14 und נוֹעַץ 71, 10). Neben גּוֹיִם steht לְאֻמִּים, womit sich das assyr. *li-i-mu* als Name einer Sippe vergleicht, und neben den Königen der Erde רוֹזְנִים nach arab. *razuna* gewichtig s.: die Gravitätischen, die Würdenträger, σεμνοί *augusti.* Es ist eine allgemeine Empörung der Völkerwelt wider J. und seinen מָשִׁיחַ Χριστός, den von ihm aus mittelst heiligen Salböls geweihten und ihm innigst verbundenen König. Der Sänger vernimmt v. 3 den Beschluß der ratpflegenden Fürsten. Das pathetische Suff. *êmō* statt *êhêm* geht auf J. und seinen Gesalbten zurück. Die Cohortative drücken die gegenseitige Anfeuerung aus; dem dumpfen Groll und drohenden Trotze entsprechen Klang und Rhythmus des Ausrufs: der Rhythmus ist jambisch, dann anapästisch. Erst wollen sie die Fesseln, auf welche das im poët. Stil bedeutsame אֵת hinweist, zersprengen (מֹאסְרוֹת = מוֹסֵרוֹת v. יסר vulgärar. زرّ = אזר ازر), dann das Flechtwerk von sich mit dem Aerger Gebundener und zugleich dem Triumph Befreiter hinwegschleudern (מִמֶּנּוּ *a nobis*, die palästinische Schreibweise, wogegen die Babylonier מִמֶּנּוּ *a nobis* im Untersch. von מִמֶּנּוּ *ab eo* sprachen und schrieben *Sota* 35[a]). Sie sind also zur Zeit Unterthanen Jahve's und seines Gesalbten, und nicht bloß weil die ganze Welt Jahve's ist, sondern weil er seinem Gesalbten zur Herrschaft über sie verholfen. Es ist ein Kampf um Freiheit, in den sie ziehen, aber um eine gottwidrige Freiheit.

V. 4—6. Ueber diesem Schauplatze wilden Kriegsgetümmels und hochfahrenden Uebermuts sieht der Sänger in dieser sechszeiligen Str. Jahve und vernimmt im Geiste sein Donnerwort an die Empörer. Im Gegens. zu den irdischen Machthabern und Vorgängen heißt J. יוֹשֵׁב בַּשָּׁמַיִם: in unnahbarer Erhabenheit und ewiggleicher Herrlichkeit tront er darüber; אֲדֹנָי heißt er als der welcher das Geschehen hienieden mit

---

1) Ley nennt v. 1 einen Hexameter, weil er sechs Hebungen enthalte (näml. wenn man das Makkef von יהגו־ריק streicht). Bickell skandirt trochäisch: *Lámma rág'šu gójim Ul'ummim jeh* | *gú rik* (wobei das anlautende ולא verschluckt wird). In v. 2 kommt bei Ley der Hexameter nur heraus, wenn die vier Makkef belassen werden und ורוזנים zur ersten Hälfte des Hexameters geschlagen wird. Erträglicher als beide findet Neteler (Anfang der hebr. Metrik der Psalmen 1871) in v. 1 fünf Versfüße: _ ´ _ ´ _ ´ | _ _ ´ _ _ ´. Aber die Gleichmäßigkeit des „jambischen Metrums“ bewerkstelligt sich auch hier nicht ohne Textänderung: לָמָּה wird in endbetontes לָמָה geändert.

unbedingter Freiheit nach dem unhintertreiblichen Plane seiner Weisheit überwaltet. Die Impf. besagen nicht was er thun wird, sondern fortwährend thut (vgl. Jes. 18, 4 f.); לָמוֹ gehört nach 59, 9. 37, 13 auch zu יִשְׂחָק (von dem in der nachpentat. Sprache üblicheren שׂחק = צחק). Er lachet der Trotzigen, denn zwischen ihnen und Ihm ist ein unendlicher Abstand; er spottet ihrer, indem er den unendlichen Unverstand des unendlich Kleinen bis zu einem Höhepunkt kommen läßt, wo er ihn enttäuscht zu Boden stürzt. Diesen Höhepunkt, den Endpunkt der göttlichen Langmut, fixirt das אָז wie Deut. 29, 19 vgl. שָׁם 14, 5. 36, 13., ein in die Zukunft gerichtetes und auf den da eintretenden Wendepunkt hinzeigendes „dann“. Da beginnt Er mit Einem Male die thatsächliche Sprache des Zorns zu seinen Feinden zu reden und setzt sie in seiner Zornglut in Bestürzung, bringt sie sowohl innerlich als äußerlich außer Fassung; בָּהַל بهل nebst בָּלַהּ بَلِهَ syr. als Quadriliterum *balhi* bed. ursp. loslassen, fahren lassen, dann im Hebr. teils äußerlich überstürzen, teils innerlich bestürzt machen und außer sich (aus Rand und Band) bringen. V. 5ª ist wie ein rollender Donner (vgl. Jes. 10, 33), בַּחֲרוֹנוֹ 5ᵇ wie der einschlagende Blitz, יְבַהֲלֵמוֹ (mit *ēmo* aus *himu* wie 5, 11. 21, 10. 83, 12. 14) wie des Donners Nachhall. Und wie die erste Str. mit Worten der Empörer schloß, so diese zweite mit selbsteigenen Worten Jahve's. Mit וַאֲנִי beginnt wie Gen. 15, 2. 18, 13. Ps. 50, 17 ein Umstandssatz. Der verschwiegene Hauptsatz (vgl. Jes. 3, 14. Ew. §. 341ᶜ) ergänzt sich leicht: ihr lehnt euch auf, während doch Ich .. Mit וַאֲנִי setzt er ihrem vergeblichen Beginnen seinen unwiderstehlichen Machtwillen entgegen. Daß man nicht „ich habe gesalbt“ (Trg. Symm.) übersetzen dürfe[1], hat Böttch. bewiesen und wird auch von Riehm gegen Hupf. anerkannt; נָסַךְ نسك bed. wohl hingießen, aber nicht begießen, und die Bed. des breit und fest Hingießens (Metallguß, Opferguß, Salbenguß) geht dann, wie in הִצִּיג, הִצִּיק, in die auch im Assyr.[2] nachweisbare Bed. des fest Hinstellens, hier des Bestellens oder Einsetzens (LXX Syr. Lth.) über, so daß also der Fürstenname נָסִיךְ (assyr. *nasik*) sich nicht mit מָשִׁיחַ, sondern mit נְצִיב vergleicht. Das Trg. setzt nach רַבִּיתִי (*unxi*) richtig וּמַנִּיתֵיהּ (*et praefeci eum*) ein, denn עַל־צִיּוֹן ist nicht der Ort der Salbung. Von einem Könige Israels, der auf Zion gesalbt wäre, weiß die Gesch. nichts. Der Zion ist als Herrschersitz des Gesalbten genannt;

---

1) Der Jalkut zu den Ps. § 620 schwankt in der Erkl. des נסכתי zwischen אמשחתיה ich habe ihn gesalbt nach Dan. 10, 3., אתיכתיה ich habe ihn gegossen nach Ex. 32, 4 u. ö. und גדלתיו ich habe ihn groß gemacht nach Mi. 5, 4. Aq. und Quinta, indem sie καὶ ἐδιασάμην (v. διάζεσθαι = ὑφαίνειν) übers., woran des Hier. *orditus sum* sich anschließt (נסך = نسج weben), fügen eine 4. Möglichkeit hinzu. Eine 5. Möglichkeit: נָסַךְ läutern, weihen (Hitz. im Psalmenkomm. 1863 gegen Sprüche 1858 S. 77) existirt nicht, denn diese Bed. gewinnt das arab. *nasaka* von der Grundbed. des Schlemmens oder Schwemmens aus (z. B. des Wegschwemmens der Salzbestandteile eines Ackers).

2) Friedr. Delitzsch, Assyrische Studien (1874) S. 7.

dort ist er eingesetzt, um da zu thronen und von da aus zu herrschen 110, 2. Es ist die Anhöhe der Davidsstadt (2 S. 5, 7. 9. 1 K. 8, 1) mit Einschluß des Morîa gemeint. Jener Heiligkeitsberg d. i. heilige Berg, welcher die Stätte der göttlichen Gegenwart ist und deshalb alle Höhen der Erde überragt, ist ihm als Thronsitz angewiesen.

V. 7—9. Der Gesalbte selbst ergreift nun das Wort und spricht aus was er kraft göttlichen Ratschlusses ist und vermag. Kein Uebergangswort, keine Einführungsformel bezeichnet diesen Absprung der Rede Jahve's zur Rede seines Christus; der Sänger ist Seher: sein Psalm ist Spiegelbild des Geschenen, Widerhall des Gehörten. Wie Jahve sich den Empörern gegenüber zu dem Könige auf Zion bekennt, so beruft sich der König auf Zion den Empörern gegenüber auf Ihn. Der Gottesname יְהוָה hat Groß-*Rebia* und wegen der Tonfülle der umfänglichen Intonation dieses Accents *Gaja* beim *Schebâ* (vgl. אֱלֹהַי 25, 2. אֱלֹהִים 68, 8. אֲדֹנָי 90, 1). Die Constr. von סִפֵּר mit אֶל (wie 69, 27 vgl. אמר Gen. 20, 2. Jer. 27, 19. דִּבֶּר 2 Chr. 32, 19. הודיע Jes. 38, 19): Erzählung oder Meldung thun hinsichtlich . . ist umständlich und deshalb feierlich. Selbstgewiß und fruchtlos kann und will er denen, die ihm jetzt den Gehorsam aufkündigen, ein חֹק entgegenhalten d. i. eine urkundliche unverbrüchliche Festsetzung, an der sich nicht ändern und rütteln läßt. Aq. Theod. Hier. übersetzen אל חק „eines Starken Decret“, als ob diese Wortstellung im Hebr. möglich wäre![1] Man darf auch חק יהוה nicht zusammenlesen; mit Recht hat אֶל־ חֹק *Olewejored* (s. hinten den accentuologischen Anhang). Es ist der in der arab. Grammatik bekannte amplificative Gebrauch des nicht näher determinirten Nomens: ein Dekret und war für eines! Ein großartiges nach Urheber und Inhalt. J. hat ihm erklärt: בְּנִי אַתָּה[2], und zwar an dem bestimmten Tage, an welchem er ihn in dieses Sohnesverhältnis gezeugt oder geboren hat. Das V. יָלַד (wov. יְלִדְתִּיךָ nach Ges-Kautzsch §. 44 Anm. 2) vereinigt, wie وَلَدَ und γεννᾶν, die Bedd. des Zeugens und Gebärens (LXX γεγέννηκα, A. ἔτεκον), während הוֹלִיד أَوْلَدَ nur vom Vater gesagt wird; es ist wie mit ἀπεκύησεν Jac. 1, 18 eine über beides erhabene göttliche Machtwirkung gemeint, und zwar, da es sich um Einsetzung (נסך) in das Königtum handelt, die Zeugung in königliches Dasein, welche in und mit der Salbung (משח) geschehn ist.[3] Mag David oder ein Davidide oder der

---

1) Vgl. Geiger. Urschrift S. 281.

2) Auch bei Athnach bleibt hier wie 25, 7. 40, 18. 70, 6 אַתָּה ohne gedehntes â, aber das Wort ist *Milel* geworden, während es außer Pausa nach Ben-Ascher *Milra* ist, von Ben-Naftali aber auch außer Pausa (wie 89, 10. 12. 90, 2) auf *penult.* betont wird.

3) Eine moslemische Tradition sagt, daß die Lehre von dem Gottessohne auf christlicher Fälschung Eines Buchstabens beruhe. Es heiße (in Ps. 2) nicht وَلَدْتُكَ, wie die Christen lesen, sondern وَلَّدْتُكَ nicht *genui*, sondern *produxi (effici ut nascereris)*, s. Fleischer *Catal. Codd. Lips.* p. 344. Im Hebr. aber ist יִלֵּד nur von der Geburtshelferin üblich. Das Targum übers.: בְּרֵיתָךְ

andere David gemeint sein, jedenfalls hat 2 S. c. 7 als erste und älteste Meldung dieses חק zu gelten, denn dort empfängt David mit Rückblick auf seine Salbung und zugleich mit der Verheißung ewiger Herrschaft das Zeugnis von dem ewigen Sohnesverhältnis, in welches J. Davids Samen zu sich als Vater gestellt hat, so daß David und sein Same zu J. sagen kann אָבִי אָתָּה 89, 27., wie J. zu ihm בְּנִי אַתָּה. Aus diesem Sohnesverhältnis des Gesalbten zu J., dem Schöpfer und Eigner der Welt, fließt Anrecht und Anwartschaft desselben auf die Weltherrschaft. Auf שְׁאַל folgt der nach Aufforderungen naturgemäße Cohortativ Ges. §. 128, 1. J. hat seinem Sohn die Weltherrschaft bestimmt; es bedarf also von dessen Seite nur des Verlangens, das ihm Bestimmte sich anzueignen. Er braucht nur zu wollen, und daß er will, zeigt sich daran, daß er sich gegen die Empörer auf Jahve's Vollmacht beruft. Diese Vollmacht hat den für die Empörer furchtbaren Zusatz v. 9. Die Suff. gehen auf den Hauptbegriff in v. 8: die גּוֹיִם, die in Heidentum versunkenen ἔθνη. Für diese wird sein Herrscherscepter (110, 2) zum Stabe von Eisen, welcher sie wie an sich schon zerbrechliches Thongebilde (Jer. 19, 11) in tausend Scherben zerschellt.[1] Mit נִפֵּץ wechselt רָעַע (= רָצַץ *frangere*) *impf.* תְּרֹעֵם, wogegen LXX (Syr. Hier.), welche ποιμανεῖς αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ (wie 1 Cor. 4, 21) σιδηρᾷ übers., תִּרְעֵם von רָעָה vokalisirt. Der Eisenstab, dem hebr. Texte nach das Werkzeug der Strafgewalt, wird so mit Bezug auf שֵׁבֶט als Stab des Hirten 23, 4. Mi. 7, 14 zum Werkzeuge der Zwingherrschaft.

V. 10—12. Der D. schließt mit Nutzanwendung des Geschauten und Gehörten auf die Großen der Erde. Mit וְעַתָּה καὶ νῦν (1 Joh. 2, 28) *itaque* werden aus einem dargelegten allgemein ethischen (z. B. Spr. 5, 7) oder heilsgeschichtlichen Thatbestand (z. B. Jes. 28, 22) aneignende Schlußfolgerungen gezogen. Die Ermahnung richtet sich nicht an die in empörerischer Aufregung Geschauten, sondern im Hinblick auf das prophetisch Geschaute und Vernommene an die Könige insgemein. שֹׁפְטֵי אֶרֶץ (148, 11. Spr. 8, 16 vgl. Iob 9, 24) sind nicht die welche die Erde richten, sondern die der Erde, so weit und breit sie ist, angehörigen Richter d. i. Regenten (Am. 2, 3 vgl. 1, 8). Das *Hi.* הִשְׂכִּיל bed. Verstand oder Einsicht beweisen; das *Ni.* נוֹסַר als sogen. *Ni. tolerativum* sich züchtigen oder zurechtweisen lassen, wie נוֹעַץ Spr. 13, 10 sich raten lassen, נִדְרַשׁ Ez. 14, 3 sich suchen lassen, נִמְצָא sich finden lassen 1 Chr. 28, 9 u. ö. Auf diesen allgemeinen Ruf zur Besinnung folgt v. 11 eine

---

(creavi te). Wie das Nomen בֵּן auf בנה zurückgeht (assyr. *bâni* Erbauer = Erzeuger, Schöpfer), so בַּר auf ברא (ברה) — das Assyrische setzt es außer Zweifel, daß בר von בן nicht bloß phonetisch (wie aram. תְּרֵין zwei von שְׁנַיִם), sondern wurzelhaft verschieden ist, denn das Synon. von בן (*bin bini* Sohnes-Sohn, Enkel) lautet dort *nibru* (Friedr. Delitzsch a. a O. S. 142 f.).

1) Vgl. die Cylinder-Inschrift Sargons II, in deren Eingang er sich den König nennt, der alle Länder gleich Töpfen *(kîma ḫaṣbâti)* zerschmiß. Die Parallelstelle Khors. 14 hat dafür *karpâniš* „topfgeschirrweise" (s. die Ausgabe von D. G. Lyon p. 3. 14).

spezielle Ermahnung bezugs Jahve's, v. 12 bezugs des Sohnes. Es entsprechen sich עִבְדוּ und גִּילוּ, dieses nicht nach Hos. 10, 5 im Sinne von חִילוּ 96, 9 (mit welchem es die gleiche Wurzelbed. der Bewegung im Kreise hat), sondern, da „erbebet mit Zittern" (Hitz.) eine Tautologie ist und aufforderndes גִּילוּ sonst überall „frohlocket" bed., nach 100, 2 im Sinne entzückter Freudenbezeugung ob des Glückes und der Ehre, eines solchen Gottes Knechte sein zu dürfen. Richtig LXX ἀγαλλιᾶσθε αὐτῷ ἐν τρόμῳ. בְּ ist das der Begleitung, näml. wie Zeph. 3, 17 des begleitenden Affekts. Es ist *horror honoris* gemeint, gemischt mit *tremor amoris* (vgl. Hebr. 12, 28 f.). Der nun folgenden zweiten, auf das Verhältnis zum Gottgesalbten bezüglichen Ermahnung sind die alten Uebers., als ob ihre Klarheit sie geblendet, alle mit Ausnahme der Peschito, sofern נשקו ברא dort die urspr. Wiedergabe ist[1], aus dem Wege gegangen, indem sie בר entw. בֹּר Reinigkeit, Züchtigkeit, Zucht (LXX Syr. hexapl., Targ. It. Vulg.), oder בַּר rein, lauter übers. (Aq. Symm. Hier.: *adorate pure*); erstere Deutung (als Acc. des Obj.: בר = תורה) wird auch *Bereschith rabba* c. 10 *Sanhedrin* 92ª vorgetragen. So auch Hupf.: fügt euch der Pflicht (בַּר wie arab. *birr* = בֹּר), Olsh. vermutet in dem בר einen Fehler, Hupf. in der vorausgestellten Uebers. gibt בו statt בר wieder: „fügt euch ihm". Aber alles das ist ein beispielloses Hebräisch. Hebräisch ist das von Grätz hereinkorrigirte הַחֲזִיקוּ בַמּוּסָר, aber Sprachgebrauch und im Bunde mit ihm der einheitliche Grundgedanke des Ps. fordern das von ihm „unerklärbar" befundene *osculamini filium*, woran v. Orelli (Die alttest. Weissagung von der Vollendung des Gottesreichs 1882 S. 179) mit Recht festhält. Das *Pi.* נִשֵּׁק bed. küssen, nirgends etwas anderes, und während בֹּר im Hebr. Reinheit und nichts weiter bed. und בַּר als Adv. *pure* sich nicht belegen läßt, ist hier, nachdem J. sich zu seinem Gesalbten als seinem Sohne bekannt hat, nichts natürlicher, als daß das in feierlicher Rede nicht befremdende und hier, wie Böhl und Baethgen (dieser nach Möller bei Rosenmüller) bemerken, über den Misklang בֵּן פֶּן hinweghebende בַּר (im Aramäischen und wohl auch Phönicischen wechselnd mit בֵּן, einmal Spr. 31, 2 sogar flektirt בְּרִי = בְּנִי) in ähnlich absoluter Weise, wie 7ª חֹק, den einzigartigen Sohn und zwar den Gottessohn bezeichne.[2] Auf die Ermahnung, sich

---

1) Der Cod. Ambrosianus hat ܐܚܕܘ ܡܪܕܘܬܐ wie Syro-hexapl. nach δράξασθε παιδείας der LXX, vgl. קבלו מרדותא (statt אחודו) bei Aphraates 321, 6.

2) Entw. ist בר auf Grund von v. 7 eigennamenartig gebracht (Baethgen) oder die Indetermination fällt unter den Gesichtspunkt derj., welche, weil sich mit ihr die Vorstellung des Majestätischen, Großen, Schauerlichen verbindet, von den arab. Grammatikern التنكير لتعظيم oder لتكثير oder لتهويل genannt wird: sie gibt der Einbildungskraft freien Spielraum, indem sie Person oder Sache nicht nach ihrer realen Bestimmtheit, sondern nach der zur Erscheinung kommenden Idee bez. Ein arab. Ausleger würde erklären: „Küsset einen Sohn, und was für einen Sohn!" (s. *Ibn Hischâm* in de Sacy's *Anthol. grammat.* p. ٨٥, wo zu übers. *hic est vir, qualis vir!*).

Jahve zu unterwerfen, folgt, wie schon AE bem., die Ermahnung, dem Sohne Jahve's zu huldigen. Küssen ist, wie jetzt auch für das assyr. *našak*[1] erwiesen ist (DMZ XXVIII, 5), s. v. a. huldigen; Samuel küßt 1 S. 10, 1 den Saul, indem er sagt daß er ihm damit huldige. Subj. des Folg. ist nun aber nicht der Sohn, sondern Jahve. Dem neutest. Bewußtsein liegt die Bez. des פֶּן־יֶאֱנַף auf den Sohn allerdings mindestens gleich nahe (s. Apok. 6, 16 f.), und da die Warnung vor dem Vertrauen (חָסִית) auf Fürsten 118, 9. 146, 3 sich nicht auf den Christus Gottes anwenden läßt, so kann die Bez. des בוֹ auf diesen (Hgst.) nicht als unmöglich gelten. Da aber חָסָה בְ das übliche Wort von der gläubigen Zuflucht zu J. ist und der künftige Zorntag im A. T. überall z. B. 110, 5 als Tag des Zornes Gottes erscheint, so bez. wir das *ne irascatur* auf Den deß Sohn der Gesalbte ist; wer den Sohn nicht ehret der ehret den Vater nicht (Joh. 5, 23), darum ergeht der Mahnruf: huldiget ihm, dem Sohne, mit der Warnung: damit Jahve nicht zürne und ihr umkommet דֶרֶךְ. Dieses דֶרֶךְ ist Acc. der näheren Bestimmung. Wenn jemandes Weg תֹּאבֵד 1, 6., so geht er selbst verloren hinsichtlich des Weges, indem dieser ihn in den Abgrund führt. Fraglich ist, ob כִּמְעַט „um ein Kleines" im Sinne von *brevi* oder von *facile* bed. Der Sprachgebrauch spricht für Letzteres (Hupf.). Denn überall sonst bed. כִּמְעַט für sich allein (ohne solche Zusätze wie Ezr. 9, 8. Jes. 26, 20. Ez. 16, 47) „um ein weniges, beinahe, leicht". Wenigstens ist ihm nach hypothetischen Vordersätzen wie 81, 15. 2 S. 19, 37. Iob 32, 22 diese Bed. gesichert. Also: denn entbrennen könnte leicht (schier) sein Zorn, vgl. zur Wortstellung 73, 2. Der D. warnt die Regenten zu ihrem eignen Besten, doch ja nicht den nach v. 4 unvermeidlichen Zorneifer Jahve's für seinen Christus herauszufordern. Wohl allen, die von diesem Zornesausbruch nichts zu fürchten haben, weil sie in Jahve als ihr Asyl sich hineinbergen. Der Constructivus חוֹסֵי schließt בוֹ ohne Genitivverhältnis mit sich zu Einem Begriffe zusammen Ges. §. 116, 1. חָסָה, das übliche Wort von gläubiger Zuflucht zu J., bed. seinem Wurzelbegriffe nach *refugere, confugere* (s. Ges. *thes.* unter חוש), mit ב ein Sichbergen in Den, zu dem man seine Zuflucht nimmt.[2]

Aehnlich בְּיָד Jes. 28, 2 durch eine Hand, näml. Gottes Allmachtshand, welche aller Hände Hand ist, und Jes. 31, 8 מִפְּנֵי־חֶרֶב vor einem Schwerte, näml. dem keine Gegenwehr zulassenden göttlichen Schwerte, vgl. auch zu Spr. 21, 12.

1) Davon das historische Tempus *iššiḳ* oder *unaššiḳ* er küßte (meine Füße) = huldigte (mir).

2) Das Arabische — bemerkt Wetzstein — hat حسا (حسى) noch in der Beziehung der Grundbed. auf Wasser, welches zurückgezogen und verborgen unter dem Sande fließt und nur durch Graben zum Vorschein kommt; die felsige Grundlage, auf der es unterhalb der Sandfläche sich sammelt und am Versickern oder Verdunsten gehindert wird, heißt حَسًى *ḥasâ* oder حِسًى *ḥisâ* der Bergungs- oder Schutzort, und eine dort gegrabene Quelle

PSALM III.

Morgenlied eines Bedrängten, aber in Gott Getrosten.

2 Jahve, wie viel sind meiner Dränger!
Viele stehn auf wider mich,
3 Viele sagen von meiner Seele:
„Es gibt kein Heil für ihn in Gott.“ (*Sela*)

4 Aber du, Jahve, bist Schild um mich,
Meine Ehre und meines Haupts Erheber.
5 Laut ergeht an Jahve mein Ruf,
Und er erwidert mir von seinem heil'gen Berg. (*Sela*)

6 Ich legte mich, da schlummerte ich ein —
Erwacht bin ich, denn Jahve stützt mich.
7 Nicht fürcht ich mich vor Myriaden Volkes,
Die rings sich wider mich gelagert.

8 Stehe doch auf, Jahve, hilf mir, mein Gott!
Denn du zerschlägst all meinen Feinden die Backe,
Der Gottlosen Zähne zerschmetterst du.
9 Jahve's ist das Heil —
Ueber dein Volk komme dein Segen! (*Sela*)

Auf die beiden prologischen Ps., welche ein verwandtes Thema behandeln, der eine ethisch vom Standpunkte der חכמה und der andere heilsgeschichtlich vom Standpunkt der נבואה, folgt nun ein Morgensegen; denn Morgen- und Abendgebete sind ja das Nächste, was man in einem Gebet- und Gesangbuch erwartet. Das Morgenlied Ps. 3, welches die Erwähnung des „heiligen Berges“ mit P. 2 gemein hat, geht naturgemäß dem Abendliede Ps. 4 voraus, denn daß Ps. 3 ein Abendlied sei, wie Etliche meinen, beruht auf grammatischem Mißverständnis.

Mit Ps. 3 beginnen die ausgesprochenermaßen musikalisch eingerichteten Lieder. Mit מִזְמוֹר לְדָוִד *ein Psalm Davids* (absichtlich mit לְ, um die Indetermination des ersten Gliedes hervorzuheben wie z. B مِثْلٌ لِلْعَرَب „ein Sprichwort der Araber“) wird das folg. Lied als ein für musikalische Begleitung bestimmtes bez. Da מזמור ausschließlich in den Psalmenüberschriften vorkommt, so ist es wohl ein von David gemünzter Kunstausdruck. Das V. זִמֵּר (√זם) ist ein schallnachahmendes Wort (Hupf.), welches im *Kal* abkneifen und zwar (die Reben) abranken oder schneiteln bed. (vgl. arab. زبر schreiben, von dem summenden Geräusch des Griffels oder Kalams auf dem Schreibstoff). Mit dieser Bed. „kneifen“ hängt die dem *Pi.* eigene des Singens und Spielens nicht zus. Denn weder das rhythmische Abteilen (Schultens)

عين الحسى. Siehe aber Fleischer zu Jes. (Ausg. 3) 4, 6. Das assyr. *ḫasû*, welches laufen, eilen bed., bestätigt die oben festgehaltene Bed. wohin laufen (um da geborgen zu sein). Davon *ḫassitu* (zufluchtsuchendes) Gebet, synon. *tèṣlitu* und *sullû* (v. סלה *Pi.* beten, anbeten, viell. urspr. erheben, näml. die Hände).

noch das artikulirte Sprechen (Hitz.), wofür der Fortgang des aethiopischen *zamara* vom Singen zum Verkünden keinen Beweis abgibt, gewährt eine wahrscheinliche Vermittelung, da Cäsur und Silbe keine naturwüchsigen Begriffe sind, und auch nicht das Kneifen der Saiten (Böttch. Ges.), wofür die Sprache נִגֵּן (gleicher Wurzel mit נָגַע *tangere, pulsare fides*) geprägt hat. Hierzu kommt daß die ältesten Stellen, wo זִמְרָה und זִמֵּר vorkommen (Ex. 15, 2. Richt. 5, 3), eher auf Gesang als Tonspiel lauten und beide Wörter öfter Gesang im Untersch. vom Tonspiel bez. z. B. 98, 5. 81, 3 vgl. Hohesl. 2, 12. Auch würden wenn זִמֵּר urspr. wie ψάλλειν *carpere (pulsare) fides* bed. nicht Instrumentnamen wie arab. *zemr* Hoboe und *zummâra* Pfeife gebildet werden. Nein, זִמֵּר bed., wie Hupf. gezeigt hat, als unmittelbares Schallwort wie *canere* „musiziren“ im weitesten Sinne (vgl. Curtius unter σύριγξ); der genauere Sprachgebrauch aber unterscheidet זִמֵּר und שִׁיר wie musiziren und singen. Mit בְּ des Instruments bez. זִמֵּר Gesang mit musikalischer Begleitung (wie aeth. זמר *instrumento canere*) und זִמְרָה (aram. זְמָר) ist zuweilen, wie Am. 5, 23., geradezu Musik. Sonach bed. מִזְמוֹר technisch das Musikstück und שִׁיר (viell. wurzelverw. mit سير Strick als das sich Hinziehende) das Gesangstück. Und deshalb übers. wir jenes mit „Psalm“, denn ὁ ψαλμός ἐστιν — sagt Gregor von Nyssa (I, 295 ed. Paris) — ἡ διὰ τοῦ ὀργάνου τοῦ μουσικοῦ μελῳδία, ᾠδὴ δὲ ἡ διὰ στόματος γενομένη (Corderius richtig: γινομένη) τοῦ μέλους μετὰ ῥημάτων ἐπιφώνησις.

Daß Ps. 3 ein musikalisch eingerichtetes Lied ist, zeigt sich auch an dem hier dreimal vorkommenden סֶלָה. Es findet sich im Psalter, wie schon von Bruno richtig gezählt wird, 71 mal (17 mal im ersten Buche, 30 mal im zweiten, 20 mal im dritten, 4 mal im fünften) und mit Ausnahme der anonymen Ps. 66. 67 immer in solchen, die den Namen Davids und der von David her berühmten Sänger an der Stirn tragen. Daß es eine auf die davidische Tempelmusik bezügliche Beischrift ist, erhellt daraus, daß alle Ps. mit סלה mit dem auf die musikalische Aufführung bezüglichen לַמְנַצֵּחַ versehen sind, nur acht nicht (32. 48. 50. 82. 83. 87. 89. 143), deren musikalische Bestimmung sich aber wenigstens in der Benennung מִזְמוֹר kundgibt; die Tefilla Habakuks c. 3., das einzige Schriftstück, in welchem סֶלָה außerhalb des Psalters vorkommt, hat das למנצח ausnahmsweise am Ende. Die 3 סלה dieser Tefilla mitgerechnet, kommt das Wort nicht weniger als 74 mal im A. T. vor. Was nun den Sinn dieses musikalischen Notabene anlangt, so ist 1) jede abbreviatorische Deutung — am besten s. v. a סֹב לְמַעְלָה הַשָּׁר (wende dich nach oben d. i. nach vorn, o Sänger! also *da capo*) — deshalb verwerflich, weil solche Abbreviaturen jedes weiteren Beleges im A. T. ermangeln. Auch 2) die Ableitung von שֶׁלָה = סֶלָה *silere*, wonach es eine Pause bez. oder, während die Musik einfällt, die Sänger schweigen heißt, ist deshalb unannehmbar, weil סֶלָה in dieser Bed. weder hebräisch noch aramäisch ist und zumal innerhalb des Hebräischen selbst der Wechsel von ש und ס (שִׁרְיוֹן, סִרְיוֹן) äußerst selten ist. Es gibt nur Einen Verbalstamm, mit dem סֶלָה sich kombiniren läßt, näml. סָלַל oder סָלָה (סָלָא). Der Grundbegriff dieses Verbalstamms ist der des Emporhebens, woraus sich im Hinblick auf die Derivate סֻלָּם Leiter und מְסִלָּה in der Bed. Stiege oder Treppe 2 Chr. 9, 11 für סֶלָה im Allgemeinen der Sinn einer musikalischen Steigerung ergibt. Wenn

die mischnische Ueberlieferung das Wort für ein Synon. von נֶצַח erklärt und Trg. Quinta Sexta, auch, obwohl schwankend, Aq. und sechsmal der Syr., es demgemäß „auf ewig (immer)“ übers., wofür sich auch Hier. in seiner *ep. ad Marcellam „quid sit Sela“* zuletzt entscheidet[1]: so ist da die ursprüngliche musikalische Bed. in eine entsprechende logische oder lexikalische umgesetzt. Daß aber die musikalische Bed. auf Verstärkung irgend welcher Art hinausläuft, zeigt das διάψαλμα der LXX (Symm. Theod. und syr. Psalmen-HSS); denn διάψαλμα bed. seiner Bildung (— μα = — μενον) nach nicht die Pause als Schweigen der Psalmodie, wie Gregor von Nyssa definirt: ἡ μεταξὺ τῆς ψαλμῳδίας γινομένη κατὰ τὸ ἀθρόον ἐπηρέμησις πρὸς ὑποδοχὴν τοῦ θεόθεν ἐπικρινομένου νοήματος, sondern entw. das Zwischenspiel, zunächst der Saiteninstrumente, wie διαύλιον (διαύλειον) nach Hesych. das Zwischenspiel der Flöte zwischen den Chören, vgl. *pause* in den Mystères = Musikausfüllung während des stummen Spiels, oder verstärktes Spiel, wie διαψάλλειν τριγώνοις in einem Fragmente des Komikers Eupolis bei Athenäus von durchgreifendem Spiel der dreieckigen Harfe vorkommt — wahrscheinlich das Erstere, denn die älteste Instrumentalbegleitung des Gesangs bestand in einem Vorschlagen (φορμίζων ἀνεβάλλετο καλὸν ἀείδειν), einem nach Intervallen wiederkehrenden Dazwischentönen und einem Nachschlagen; διάψαλμα ist doch wohl Bez. jenes Zwischenspiels.[2] So vokalisirt wie das Wort vorliegt, ist es ein Nomen סֶל mit *ah* der Richtung (sinnverwandt mit גֵּוָה hinauf! Iob 22, 29); denn unterlassene Dagessirung bei *ah* der Richtung ist auch sonst nicht ohne Beispiel (vgl. 1 K. 2, 40 גַּתָה LA für גַּתָּה und auch Ez. 8, 2 *extr.*) und das ֶ vor ָ bei nur virtueller Verdoppelung ist auch da üblich wo der zu dagessirende Buchstabe kein Guttural, sondern eine Liquida ist z. B. פַּדֶּנָה Gen. 28, 2., הֶרָה Gen. 14, 10., כַּרְמֶלָה 1 S. 25, 5 für *paddanna, harra, carmilla*. Der Zusammenstellung הִגָּיוֹן סֶלָה 9, 17., in welcher הגיון auf Saitenspiel (92, 4) geht, läßt sich entnehmen, daß סלה eine nicht auf den Gesang, sondern auf die Instrumentalbegleitung bezügliche Bemerkung ist. Verständen wir aber darunter ein Anhäufen wichtiger ausdrucksvoller Accorde und mächtiger Harmonien überhaupt, so würden wir alte und neue Musik verwechseln. Es ist ein Einfallen des Orchesters oder eine Verstärkung der Begleitungsinstrumente oder auch ein Uebergang aus *piano* in *forte* gemeint.

Dreimal begegnen wir in unserm Ps. 3 diesem hebräischen *Forte*. In 16 Ps. (7. 20. 21. 44. 47. 48. 50. 54. 60. 61. 75. 81. 82. 83. 85. 143) findet es sich je einmal; in 15 Ps. (4. 9. 24. 39. 49. 52. 55. 57. 59. 62. 67. 76. 84. 87. 88) je zweimal; in nur 7 Ps. (3. 32. 46. 66. 68. 77. 140., auch Hab. c. 3) je dreimal und nur in 1 (89) viermal. Es steht nirgends zu Anfang, denn so selbständig war die altertümliche Musik noch nicht, daß סלה durchaus dem Ritornello entspräche. Es steht aber auch nicht immer am Schlusse von

---

1) Wie sich diese Auffassung des סֶלָה im Sinne von נֶצַח etymologisch vermittelt, bleibt unklar, etwa durch den Begriff des rückwärts und vorwärts hoch hinauf Gehenden? Im Assyr. bed. *ullûtu* Ewigkeit, *ištu ulla* von ewig, Adj. *ullânu* ewig, Adv. *ullûtiš* (alles auf den Stamm סלה hoch s. zurückgehend).

2) s. über die Erklärungen des διάψαλμα bei den KVV und alten Lexikographen Suicers *thes. eccl.* und Augusti's Christl. Archäologie Th. 2.

Strophen, so daß es Zeichen eines regelmäßigen Zwischenspiels wäre, sondern überall da, wo die Instrumente in Anschluß an die Melodie des Ps. aufrauschend zusammentönen sollen, was auch häufig inmitten der Strophe der Fall ist. In unserm Ps. steht es am Schlusse der 1. 2. und 4. Strophe. Weshalb nicht auch am Schlusse der 3., leuchtet ein.

Nicht wenig Psalmen sind aus der saulischen Verfolgungszeit datirt, aus der absalomischen nur dieser und wahrsch. 63. Der Psalter enthält aber auch andere Lieder, welche diese zweite Verfolgungszeit widerspiegeln — um so unbedenklicher ist es, die überschriftlichen Worte: *als er sich auf der Flucht befand vor Absalom seinem Sohne* als Ueberlieferung gelten zu lassen. Und was stände dieser Angabe inhaltlich entgegen? Alle Züge des Ps. stimmen mit ihr: die Verhöhnung als eines von Gott Verworfenen 2 S. 16, 7 f., die nächtliche Gefahr 2 S. 17, 1., die Myriaden Volkes 2 S. 15, 13. 17, 11., die hohe Ehrenstellung des Sängers. Hitzig will die Nachbarpsalmen 3 und 4 lieber auf den amalekitischen Ueberfall während der Niederlassung Davids in Ziklag beziehen. Aber da damals Zion-Jerusalem noch unerobert war, vernotwendigt sich so Herumdeutelung an 5ᵇ. Und daß der Ps. keine Hinweisung auf Absalom enthält, ist der Ueberschrift nicht entgegen. Es erklärt sich aus der Stimmung 2 S. 19, 1. Und wenn sich Psalmen der absalom Verfolgungszeit dadurch kenntlich machen müßten, so gäbe es überhaupt keine.

V. 2—3. Die 1. Str. enthält die Klage über die gegenwärtige Not. In Verbindung mit exclamativem מָה ist רַבּוּ auch 104, 24 auf *ult.* betont; die Betonung des Perf. der Vv. ע״ע folgt überh. häufig (auch ohne *Waw* der Folge) dem Vorgange des starken Verbums Ges. §. 67 Anm. 12. צַר (√צר pressen, schnüren, verw. זר, אסר־) bed. sowohl den Dränger als die Bedrängnis oder Not (vgl. ضَرُورَةٌ Notwendigkeit). An die Stelle des Ausfrufs tritt dann Aussage und das in dem Präd. רַבּוּ liegende רַבִּים wird nun zum Subj. partizipieller Prädikate: die Insurrection dauert an und ist im Wachsen. Das לְ von לְנַפְשִׁי bed. „in der Richtung auf“, mit folg. Anrede 11, 1 (= ‚zu‘) oder, wie hier und häufig (z. B. Gen. 21, 7), folg. Erzählung (= ‚von‘). לְנַפְשִׁי für לִי will sagen, daß der Widersacher Rede über sein Innerstes, über sein persönliches Verhältnis zu Gott richterlich urteilt. יְשׁוּעָתָה ist pathetische Form für יְשׁוּעָה, sei es mit verdoppelter Femininendung (Ges. Ew. Olsh.) oder, was wir mit Hupf. für sprachgebrauchsgemäßer und sprachanaloger halten (vgl. 44, 27 mit 80, 3 und לַיְלָה eig. νύκτα, dann wie vulgärgriech. ἡ νύκτα, νύχθα), mit urspr. akkusativischem *ah* der Richtung. Gott ist der Grund des Heils; kein Heil mehr in Ihm haben ist s. v. a. aus Gottes Gnade entwurzelt sein. Offenbare Feinde sowohl als irre gewordene Freunde halten ihn für einen fortan Verworfenen. David hatte sich ja im Anfang jenes Jahres, in welchem er durch Erneuerung des ammonitisch-syrischen Krieges den Gipfel äußerer Macht erreichte, durch den Ehebruch mit Bathseba in den tiefsten Abgrund des Elends gestürtzt. Zu den unglückseligen Verhängnissen, die von da an über ihn hereinbrachen, gehörte auch Absaloms Empörung. Es fehlte nicht an Scheingründen zu solcher seine Sache verloren gebenden Rede.

V. 4—5. Aber durch Buße gereinigt steht er ganz anders als Menschen meinen zu Gott und Gott zu ihm. Stündlich hat er einen vernichtenden Ueberfall zu fürchten, aber J. ist der Schild der ihn von hinten vorwärts deckt (בַּעֲדִי Konstr. v. בַּעַד = بُعْدٌ Acc. des Nomens welches Trennung, Scheidung bed. und deshalb auch von Deckung und Schirmung gesagt werden kann wie im Arab. von zeitlichem Abstand). Sein Königtum ist ihm geraubt, aber J. ist seine Ehre. Verhüllten gesenkten Hauptes ist er den Oelberg hinangestiegen 2 S. 15, 30., aber J. ist Emporrichter seines Hauptes, indem er ihn tröstet und ihm hilft. Die Grundstelle des gläubigen „Gott ist Schild" ist Gen. 15, 1 vgl. Dt. 33, 29. Weit entfernt, unerhörlich zu beten, ist er, wenn er betet, seiner Erhörung vergewissert. Die Uebers.: „ich rief und er antwortete mir" ist hier, wo אֶקְרָא nicht in historischem Zus. steht, irrig; das Impf. der Folge fordert sie nicht wie aus 55, 17 f. vgl. zu 120, 1 erhellt, es ist nur zuversichtlicher Ausdruck der dem Gebete folg. Erwiderung von Seiten Gottes. In Wortfügungen, wie קוֹלִי אֶקְרָא, halten Hitz. Hupf. קוֹלִי für den engeren Subjektsbegriff neben dem allgemeineren (wie 44, 3. 69, 11. 83, 19): meine Stimme — ich rief, aber die Wortstellung ist wohl 69, 11. 108, 2., nicht aber 17, 10. 27, 7. 57, 5. 66, 17. 142, 2. Jes. 26, 9 und an u. St. dem günstig; קוֹלִי ist nach Ew. §. 281[c] Acc. der näheren Bestimmung, wie ohne Zweifel Jes. 10, 30 vgl. Ps. 60, 7. 17, 13 f.: das Rufen wird dadurch als lautes bez.[1] Diesem Rufen folgt, was וַיַּעֲנֵנִי als reiner Modus der Folge besagt, Erwiderung oder, was ענה (vgl. عَنَّ entgegentreten, entgegenstehen) urspr. bed., Entgegnung, und zwar von da, wohin es gerichtet: מֵהַר קָדְשׁוֹ. Von Kirjath Jearim aus hatte David die Bundeslade nach Zion versetzt. Er hatte sie nicht mitgenommen, als als fliehend vor Absalom Jerusalem räumte 2 S. 15, 25. Er war also durch eine feindliche Macht getrennt von der Stätte der göttlichen Gegenwart. Aber sein Gebet dringt durch zu dem Cherubsthron und für die Antwort des dort Thronenden gibts keine Scheidewand des Raums und der Kreatur.

V. 6—7. Daß dieser Gott ihn schützen wird, das verbürgt ihm jetzt am frühen Morgen dessen Schutz in der verflossenen Nacht. Ein grammatischer Schnitzer ist es, wenn man וָאִישָׁנָה übers.: ich werde einschlafen oder: ich bin im Einschlafen. Die 1. *p. impf. consec.*, welches sich durch וָ kennzeichnet, pflegt *ah* der Richtung anzunehmen, welches die Folge-Vorstellung subjektiv verstärkt: „und so schlummerte ich

---

1) Auch Böttcher, *Collectanea* p. 166 s., vertritt die Ansicht, daß נַפְשִׁי, קוֹלִי, פִּי in solchen Stellen *oppositum vicarium subjecti* und also *nomin.* sei, aber 1) daß nie אֶת dabei steht, erklärt sich daraus, daß dieses für eine adv. Nebenbestimmung nicht paßt. Und 2) daß anderwärts dieselben Begriffe als unmittelbare Subj. erscheinen, so wie 3) daß sie anderwärts mit dem verbalen Subjectsbegriff im Parallelgliede wechseln 130, 5. Spr. 8, 4 — dieses beides gestattet keine Folgerung. Die syntaktische Streitfrage ist übrigens alt und wird schon bei Kimchi im Wurzelbuch *s. r.* איח ausführlich behandelt.

denn ein", vgl. 7, 5. 119, 55 u. ö., bes. gern im jüngern Stil 2 S. 22, 24 (s. dort) Ezr. 9, 3. Neh. 13, 21., s. Böttcher, Neue Aehrenlese No. 412. Es ist ein Rückblick auf die vergangene Nacht. Wohlbehalten erwacht, fühlt er dankbar wem er das verdankt: ה׳ יִסְמְכֵנִי. Es ist die Folge dessen, daß J. ihn stützt, daß Gottes Hand sein Kopfkissen ist. Weil diese liebreiche allmächtige Hand unter seinem Haupt (Hohesl. 2, 6), ist er unnahbar und deshalb auch furchtlos. שִׁית (שׁוּת) trägt sein Obj. in sich selbst: Posto fassen, wie Jes. 22, 7 synon. חָנָה 27, 3 und שִׂים 1 Kg. 20, 12 vgl. ἐπιτιθέναι τινί (= ἐπιχεῖσθαί τινι, was Syro-Hex. Iob 19, 3 mit ܐܬܬܣܡܘ übers.) David setzt nicht einen nur möglichen Fall. Das Targum verwechselt רִבְבוֹת (König, Lehrgeb. S. 71) mit רִיבוֹת, ein Grund dazu lag nicht vor: ganz Israel, also Zehntausende waren Absalom zugefallen. Hier am Schlusse der 3. Str. fehlt סלה, weil das לֹא אִירָא nicht im Triumphestone gesprochen, sondern nur demütiger stiller Ausdruck gläubiger Zuversicht ist. Wenn hier die Instrumente kühn und trotzig aufrauschten, so würde nicht ein Hülferuf, hervorgedrängt durch die immer noch ihn umlagernde Not, folgen können.

V. 8—9. Das kühne קוּמָה ist aus dem Munde Mose's Num. 10, 35, Gott steht auf, wenn er in das diesseitige Geschehen entscheidend eingreift. Statt *kûmah* ist *kumáh* als *Milra* accentuirt, um (da die Lesung קוּמָה אדני vorausgesetzt ist) das auslautende *ah* vom folg. gleichartigen Anlaut scharf abzuheben und so eine reine genaue Aussprache des letzteren zu ermöglichen (Hitz. Ew. §. 228[b]).[1] Neben יהוה steht אֱלֹהַי mit dem Suff. des zueignenden Glaubens. Der Hülferuf begründet sich dann mit כִּי und rückblickendem Perf. Es sind nicht solche Perf. prophetisch gewisser Hoffnung wie 6, 9. 7, 7. 9, 5 f., denn der logische Zus. fordert an u. St. Berufung auf die bisherige Erfahrung: sie drücken Erfahrungsthatsachen aus, welche vielen einzelnen Erlebnissen (weshalb כל) bis auf die Gegenwart herab entnommen sind. Das V. הִכָּה ist mit doppeltem

1) Das ist die Ursache der Betonung *schubáh, kumáh, schitháh* vor יהוה: sie will verhüten, daß nicht der eine oder andere der zwei Hauchlaute beim schnellen Sprechen verschluckt werde (שלא יבולעו). Deshalb geschieht ebendasselbe auch da wo nicht der Gottesname, sondern ein anderes mit einem א u. dgl. beginnendes und nach Sinn und Acc. engverbundenes Wort folgt z. B. Richt. 4, 18 סוּרָה zweimal *Milra* vor א; 57, 9 עוּרָה *Milra* vor ה; לָמָּה *Milra* vor ה Ex. 5, 22.; נָחָה Jes. 11, 2 und הֵבֵאתָ Gen. 26, 10 *Milra* vor ע, und dafür zeugt daß aus gleichem Grunde *Pasek* gesetzt wird, wo zwei ה zusammentreffen würden, z. B. Gen. 22, 14 *Adonaj jir'eh* mit dem Trennungsstrich dazwischen, vgl. Ex. 15, 18. Spr. 8, 21. Daß Jer. 40, 5 וְשֻׁבָה *Milel* bleibt, hat darin seinen Grund daß es durch *Pazer* von dem folg. אֶל־גְּדַלְיָה getrennt ist; eine wirkliche Ausnahme aber (*Michlol* 112[b]), nicht wie Norzi aus Mißverständnis bem. eine streitige (s. Masora zu Num. 10, 36 und *Michlol* 112[a]), ist שׁוּבָה *Milel* vor הָעִיר 2 S. 15, 27., aber keinesfalls ausreichend, den rein orthophonischen (nicht rhythmischen) Grund jener Ultimabetonungen zu widerlegen. Sogar das ר hat zuweilen gleiche Folge für den Wortton: *ribáh ribi* 43, 1. 119, 154., s. über die Ursache Physiologie und Musik in ihrer Bed. für die Grammatik S. 13.

Acc. konstruirt, wie z. B. Il. 16, 597 τὸν μὲν ἄρα Γλαῦκος στῆθος μέσον οὔτασε δουρί. Das Schlagen auf die Backe ist äußerste Beschimpfung (Iob 16, 20. Mi. 4, 14 u. ö.) und zusammen mit der Zerbrechung (שִׁבֵּר) der Zähne zugleich Unschädlichmachung.[1] Im Traume gesehenes Abfallen beider Backen deutet nach *Berachoth* 56[b] auf Zunichtemachung des Anschlags den der Feinde Mund gefaßt hat. Ohne ersichtlichen Grund bleibt hier שִׁבַּרְתָּ unverlängert (vgl. dagegen Jer. 28, 13). Die Gottlosen — meint David — die wider ihn und überhaupt wider Gottes Ordnung sich auflehnten, traf von jeher die Strafe schmachvoller Vernichtung Die Feinde sind als bissige Ungetüme gedacht und danach gestaltet sich das Bild ihres Endgeschicks. J. hat Macht und Willen seinen Gesalbten vor ihrem Ingrimm zu schützen: לַה' הַיְשׁוּעָה *penes Jovam est salus.* יְשׁוּעָה (v. יָשַׁע وسع *amplum esse*) bed. Weite als Freiheit und Beliebigkeit der Bewegung, Enthobenheit von Beengnis und Bedrängnis, Wohlergehen ohne Gefährde und Trübung. In dem לְ der Zugehörigkeit liegt die Ausschließlichkeit des Besitzes und die Machtfreiheit der Verfügung. Zu Jahve's freier Verfügung steht הַיְשׁוּעָה das Heil in seiner ganzen Fülle (ebenso Jon. 2, 10. Apok. 7, 10). David denkt dabei zunächst an seine Heilsbedürftigkeit. Aber als ein rechter König kann er vor Gott nicht sein selbst gedenken, ohne sich mit seinem Volke zusammenzudenken. Darum schließt er mit dem fürbittenden Folgerungssatze עַל־עַמְּךָ בִרְכָתֶךָ. Man denke תְּהִי ode תָּבֹא hinzu. Seine Imprekationen richten sich nicht gegen sein Volk, sondern gegen dessen Verführer und ihre böswilligen Partisane. Sein Volk trägt er nach wie vor auf liebendem fürbittendem Herzen. Die Verführten bedauert er, ohne ihnen zu grollen. Ueberhaupt verschwinden ihm, indem er für das Volk als Ganzes betet, die Unterschiede. Das Eine Schlußwort des Ps. — bem. Ew. — wirft einen hellen Schein in das Tiefste der edlen Seele.

PSALM IV.

Abendlied eines Unverzagten gegenüber Schmähern und Kleingläubigen.

2 Rufe ich, so erwidre mir, Gott meiner Gerechtigkeit,
Der du in Drangsal mir Raum geschafft;
Sei mir hold und höre mein Gebet!

3 Ihr Herrn, bis wann wird meine Ehr zum Schimpfe,
Indem Ihr Schein lieb habt, sucht nach Lüge!! (*Sela*)
4 Wißt denn, daß ausgezeichnet Jahve einen Frommen sich,
Jahve hörets wenn ich zu ihm rufe.

---

1) LXX übers. ἐπάταξας πάντας τοὺς ἐχθραίνοντάς μου ματαίως, hat also לחנם (vgl. Ez. 6, 10) für לחי gelesen, wonach Kaulen, Einleitung (1881) § 308, לחים (punktire לְחָיִם) als ursprünglich ansieht.

5 **Zürnet, doch versündigt euch nicht! —**
Besprecht euch in euren Herzen auf euren Lagern und seid stille! (*Sela*)
6 **Opfert Gerechtigkeits-Opfer**
Und haltet euch zu Jahve!

7 **Viele sagen: „Wie könnten Gutes wir erleben!?“**
O erhebe über uns das Licht deines Antlitzes, Jahve!
8 **Du hast Freude mir ins Herz gegeben**
Mehr als zur Zeit wo ihres Korns und Mosts vollauf ist.

9 **In Frieden will ich mich legen und alsbald schlafen,**
Denn du, o Jahve, in Einsamkeit
Schaffst du mir sicher Wohnen.

Auf das davidische Morgenlied folgt nun ein davidisches Abendlied. Ihre Zusammengehörigkeit erhellt aus den Wechselbeziehungen von 4, 7 zu 3, 3 und 3, 6 zu 4, 9. Es sind die zwei einzigen Ps., in denen eigne Rede Anderer mit רבים אמרים ins Gebet genommen wird. Der eine erklärt sich zeitgeschichtlich nach der Ueberschrift des andern. Aus dem *quousque* 4, 3 und der Rede der Kleinmütigen 4, 7 geht hervor, daß Ps. 4 der spätere ist.

Zuerst an der Spitze dieses Ps. begegnet uns das noch immer die Forschung herausfordernde לַֽמְנַצֵּחַ (mit *Gaja* wie überall[1]). Es findet sich im Psalter 55mal: 19mal in B. 1, 25mal in B. 2, 8mal in B. 3, 3mal in B. 5. Nur zwei der Ps., an deren Spitze es sich findet, sind anonym: 66. 67. Alle andern tragen die Namen Davids und der von David her berühmten Sänger: 39 Davids, 9 der Korahiten, 5 Asafs. Nicht weniger als 30 dieser Ps. sind elohimisch. Immer ist למנצח das erste Wort der Psalmüberschrift; nur in dem bei der Zählung leicht übersehbaren Ps. 88 ist es anders, weil dort zwei verschiedene Ueberschriften zusammengeschoben sind.

Die Bed. des V. נִצַּח (v. נָצַח *clarescere*, arab. rein, lauter s.) ist aus der Chronik und dem dazu gehörigen B. Ezra ersichtlich. Die Vorliebe des Chronisten zur Kulturgeschichte und zu altertümlichem Sprachgut ist auch diesem Wort zugute gekommen. Er gebraucht es innerhalb der Gesch. der Zeit Davids, Salomo's, Josia's, Zerubabel-Josua's und überall im Zus. von Berichten über Tempeldienst und Tempelbauten. Den Tempeldienst amtlich versehen heißt 1 Chr. 23, 4 (vgl. 28—32) נַצֵּחַ עַל־מְלֶאכֶת בֵּית־ה׳ und ebenso heißt Ezr. 3, 8 f. die Aufsicht über Arbeit und Arbeiter an dem zu bauenden Tempel. Dieselben 3300 (3600) Aufseher, welche 1 K. 5, 30 הָרֹדִים בָּעָם הָעֹשִׂים בַּמְּלָאכָה heißen, bezeichnet der Chronist 2 Chr. 2, 1 als מְנַצְּחִים עֲלֵיהֶם. Bei der Tempelreparatur unter Josia lesen wir, daß Leviten angestellt waren לְנַצֵּחַ 2 Chr. 34, 12, näml. לְכֹל עֹשֵׂה מְלָאכָה v. 13., wofür 2, 17 לְהַעֲבִיד zur Arbeit anzuhalten gesagt wird. Der Grundbegriff von נָצַח ist der des Glänzens und zwar des reinsten, hellsten Glanzes, welcher dann in den Begriff des Ueberstrahlens und zwar sowohl ununterbrochener Dauer, als überwiegender Fähigkeit und sieghaften Unvermögens (s. *Ithpa.* Dan. 6, 4 u. vgl. 1 Chr. 23, 4 mit 9, 13.; 1 Kor. 15, 54 mit Jes. 25, 8) übergeht. So ist also מְנַצֵּחַ derjenige, welcher auszeichnende Befähigung in einem Fache zeigt, und ge-

---

1) Das Gesetz mit seinen Ausnahmen, wonach hier *Gaja (Metheg)* steht, ist von Baer in Merx' Archiv 1867 S. 195 f. erörtert.

winnt dann die allgem. Bed. des Meisters, des Dirigenten, des Oberaufsehers.[1] An der Spitze der Ps. versteht man gemeinhin den Tempelmusikmeister. מְנַצֵּחַ *est dux cantus* — sagt einmal Luther — *quem nos dicimus den Kapellenmeister, qui orditur et gubernat cantum*, ἔξαρχος (*Opp. lat.* 18, 134 *ed. Erl.*). Aber 1) auch Psalmen Asafs tragen dieses למנצח an der Stirn, der doch selbst Tempelmusikmeister und zwar der oberste (הָראשׁ) war 1 Chr. 16, 5.; jedenfalls war er der drei Tempelmusikmeister (Heman, Asaf, Ethan) einer, denen die 24 Klassen der 4000 levitischer Sänger am davidisch-salomonischen Heiligtum untergeordnet waren. 2) Es stimmt dazu nicht die hier vor andern in Frage kommende Stelle des Chronisten 1 Chr. 15, 17—21. Nach dieser Stelle führten die drei Tempelmusikmeister die Cymbeln לְהַשְׁמִיעַ um laut zu tönen, acht andere Musiker hohen Rangs die Nabla's und sechs andere die Cithern לְנַצֵּחַ. Dies kann nicht bed. „um zu dirigiren", denn die Direction kam doch jenen Dreien zu und auch eigneten sich dazu die Cymbeln besser als die Cithern. Es bed. „um vorzuspielen": die Cymbeln dirigirten und die Cithern, besser zum Vorspielen geeignet, verhielten sich dazu, wie etwa jetzt die Violinen zu den Klarinetten. Hienach ist מְנַצֵּחַ nicht der Tempelmusikmeister, sondern überh. der Sangmeister und למנצח weist den Ps. demj. zu, der ihn zu arrangiren und den levitischen Sängerchören einzuüben hat, bestimmt also den Ps. zur Aufnahme unter die musikalisch zu begleitenden Gesangstücke des Tempelgottesdienstes. Diesem allgem. Sinne entspricht auch die Uebers. des Trg. (Lth.): לְשַׁבָּחָא „liturgisch zu singen" und der LXX: εἰς τὸ τέλος, wenn dies „zur Ausführung" bed. und dem Ps. nicht vielmehr eschatologischen Sinn zuspricht.[2]

Das beigefügte בִּנְגִינוֹת ist nicht von למנצח abhängig. Man sieht dies aus Hab. 3, 19.: dem Sangmeister, mit Begleitung meines Saitenspiels (s. meinen Komm.), wo Hitz. übers.: dem Sangmeister meiner Musikstücke; aber נִצַּח לְ ist keine belegbare RA und נְגִינָה heißt nicht das Musikstück. Das *Pi.* נִגֵּן, vollständig mit בְּיָד, bed. die Saiten rühren (verw. נָגַע), das Saiteninstrument spielen. Davon das fast als *pluralet.* gebrauchte נְגִינוֹת (77, 7, Jes. 38, 20): das Saitenspiel und das überschriftliche בִּנְגִינוֹת Ps. 4. 6. 54. 55. 67. 76.: mit Saitenspielbegleitung, בְּ wie 49, 5. Jes. 30. 29. 32. Das Lied soll

---

1) Nicht aber: des Siegers, wonach Aq. τῷ νικοποιῷ, Symm. ἐπινίκιος, Theod. εἰς τὸ νῖκος übersetzen, denn was Chrysostomus zu εἰς τέλος Iob 23, 3 LXX bemerkt: παρ' Ἑβραίοις τὸ τέλος καὶ ἡ νίκη διὰ μιᾶς σημαίνεται λέξεως gilt für verschiedene Sprachzeiten; נֵצַח Sieg, מְנַצֵּחַ Sieger ist hebraeoaramäisch, vgl. den Fortgang der Vv. זָכָה in die Augen stechen, ظهر hell aufleuchten zu ebendieser Bed. des Siegens (Fleischer zu Levy's Chaldäischem Wörterbuch I, 424).

2) So z. B. Eusebios: εἰς τὸ τέλος ὡς ἂν μακροῖς ὕστερον χρόνοις ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος μελλόντων πληροῦσθαι und Theodoret: σημαίνει τὸ εἰς τὸ τέλος ὅτι μακροῖς ὕστερον χρόνοις πληρωθήσεται τὰ προφητευόμενα, womit *Pesachim* 117ª stimmt: ניצוח וניגון לעתיד לבא d. i. Psalmen mit למנצח und בנגינות gehen auf die Endzeit. Gregor von Nyssa verbindet die verschiedenen Uebers., indem er erklärt: εἰς τέλος, ὅπερ ἐστὶν ἡ νίκη. Ewalds Ansicht, daß τέλος in dieser Formel die Weihe, die Feier, den Gottesdienst bed., ist unwahrsch.: es ist in dieser Bed. kein Septuaginta-Wort.

in Begleitung, wahrsch. alleiniger Begleitung von Saitenspiel gesungen werden. Daß die überschriftlichen Worte למנצח בנגינות vor מזמור לדוד stehen, kommt wohl daher, daß sie urspr. über den Haupttitel, der den Gattungsnamen des Liedes und den Verf. angab, oben drüber geschrieben waren.

V. 2. J. ist אֱלֹהֵי צִדְקִי Inhaber der Gerechtigkeit, Urheber der Gerechtigkeit, Rechtfertiger der verkannten und verfolgten Gerechtigkeit. Diesen Gerechtigkeits-Gott nennt David gläubig den seinigen (vgl. 24, 5. 59, 11), denn die Gerechtigkeit, die er hat, hat er in ihm und die Gerechtigkeit, die er erwartet, erwartet er von ihm. Daß nicht vergeblich, verbürgt ihm bisherige Erfahrung: der du in Drangsal mir Weite (Raum) geschafft. Bei diesem begründenden Verb. des בַּצָּר הִרְחַבְתָּ לִּי ist es wahrscheinlicher, daß wir einen Attributivsatz (Hitz.) als daß wir einen unabhängigen Satz vor uns haben, jedenfalls einen rückblickenden; הרחבת ist nicht Precativ (Böttch.), denn das precativ gefärbte Perf. der Gewißheit, wenn ein solches anzunehmen ist (s. Driver, *Tenses* §. 20), beschränkt sich auf solche exclamative Aussagen wie Iob 21, 16 (s. daselbst). Auf zweierlei baut er sein Gebet: auf seine Gemeinschaft mit Gott dem Gerechten und auf dessen schon erlebte rechtfertigende Gnade. Schon manchmal war er in Enge und Gott schaffte ihm Weite. Die Lautverbindung רח will die Vorstellung der Expansion der Atmung (des Luftstroms) und des Raumes ausdrücken (DMZ XII, 657).[1] Auch hier ist Weitung des beklommenen Herzens 25, 17. Jes. 60, 5 und Weitung der beengten Lage 18, 20. 118, 5 gemeint. Ueber das Dag. in לִּי s. zu 84, 4. חָנֵּנִי ist Denom. von חֵן Gnade: begnadige mich; denn es wird immer nur mit dem Acc. verbunden; חֵן aber geht auf חָנַן = حَنَّ vgl. حنا hinneigen, sich hinbeugen zurück, wie Gnade (ahd. *genâda*) s. v. a. Herabneigung ist.[2]

V. 3—4. Gerecht bei Gott wendet er sich strafend an die welche ihn, dessen Ehre Gottes Ehre ist, entehren, die Parteigänger Absaloms. Im Gegens. zu בְּנֵי־אָדָם Menschen, welche in der Menge verschwinden, bez. בְּנֵי־אִישׁ Männer, welche aus ihr hervorragen; diesen Unterschied erweisen Stellen wie 49, 3. 62, 10. Spr. 8, 4. Jes. 2, 9. 5, 15. Von seinem entarteten Sohne spricht David in diesem und dem vorigen Ps. so wenig, als in den Ps. der saulischen Verfolgungszeit von dem verblendeten König. Die Anrede richtet sich an die aristokratische Partei, deren Werkzeug Absalom geworden. Ihr ruft er zu: bis wann (עַד־מֶה bei folg. Nichtguttural mit ֶ ohne ersichtlichen Grund wie 10, 13. Jes. 1, 5. Jer. 16, 10) d. i. wie lange soll werden meine Ehre zur Schmach, näml. euch und durch euch, wie man auch lat. sagen kann *quousque tandem dignitas mea ludibrio?* Ueber כְּלִמָּה (נִכְלַם) s. zu 35, 4. Die bei-

1) Daß auch רחם wahrsch. nicht auf die Wurzelbed. der Weichheit, sondern der Weite zurückgeht, darüber s. zu 18, 2.

2) s. die Abh. über den mosaischen Priestersegen in Luthardts Zeitschrift 1882 S. 123.

den folg. Satzglieder sind dem Hauptsatze mit עַד־מֶה (ähnlich wie Jes. 1,5[a]. Ew. §. 341[b]) untergeordnete Umstandssätze; das energische Impf. mit *Nun parag.* pflegt nicht an der Spitze selbständiger Sätze zu stehen, also: indem ihr lieb habt ריק Leeres — der Rechtstitel ihrer Erhebung ist hohler Schein — indem ihr ausgeht auf כָּזָב Lüge[1] — sie suchen möglichst viel lügnerische Vorwände aufzugattern, um die Ehre des legitimen Königs in den Staub zu ziehn. Die Behauptung, es sei unter כְּבוֹדִי die persönliche Ehre Davids, nicht seine Königswürde gemeint, trennt Unzertrennliches. Sie begehren ihm mit der persönlichen Ehre zugleich die amtliche abzuschneiden. Darum beruft sich David ihnen gegenüber v. 4 nicht allein auf die göttliche Wahl, sondern auch auf sein persönliches Verhältnis zu Gott, worauf sie sich gründet. Das ו von וּדְעוּ ist wie 2 K. 4, 41 das der Folge: so wisset denn. Das *Hi.* הִפְלָה (von פָּלָה = פָּלָא, verw. פָּלַל eig. spalten) bed. eine Scheidung vornehmen, einen Unterschied machen Ex. 9, 4. 11, 7., dann in außergewöhnlicher wundersamer Weise auszeichnen Ex. 8, 18 und erweisen 17, 7 vgl. 31, 22., so daß also nicht das bloße Erkiesen (בָּחַר), sondern das wundersame Erkiesen zu wundersamer Ehrenstellung (LXX Vulg. *mirificavit*, Windberger Psalmübers. *gewunderlichet*) gemeint ist. לוֹ gehört wie 135, 4 zum Thatwort und der Hauptton liegt auf חָסִיד: der den sich J. selber, nicht Menschen, so wundersam ausgezeichnet hat ist ein חָסִיד Frommer. Der Begriff von חָסִיד ist nicht passiv (Hupf.), so daß es wie κεχαριτωμένος den Begnadigten oder Geliebten bedeutet; denn Gott selbst heißt 145, 17 vgl. Jer. 3, 12 חסיד und nach 12, 2 vgl. Jes. 51, 1 ist חסיד s. v. a. אִישׁ חֶסֶד, also nicht der welcher חסד erfährt (der Begnadigte oder Geliebte), sondern der welcher חסד übt (Spr. 11, 17) d. i. nach Gottes Willen seine Mitmenschen und Gott selbst (vgl. Jon. 2, 9 mit Ps. 144, 2) zum Gegenstand seiner Liebe macht, gleicher Form mit פָּלִיט, פָּרִיץ u. dgl., v. חָסַד √ חס حس *stringere*, engl. *to strike* eig. sich stringirt d. i. stark afficirt fühlen (vgl. *ḥiss* Sinneseindruck), im Hebr. von starkem innigem Liebesgefühl. Als ein חסיד und also mit nichten ein Verworfener ruft er Gott nicht vergebens an, sondern findet williges Gehör. Ihr Beginnen geht also gegen Gottes wundersam beurkundeten Willen und muß scheitern an dem Liebesverhältnis, in welchem der Entthronte, Herabgewürdigte zu Gott steht.

V. 5—6. Die Anrede setzt sich fort: sie sollen in sich gehen und sich an J. halten, statt sich von Uebermut und Unzufriedenheit fortreißen zu lassen. Richtig schon LXX ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε (vgl. Eph. 4, 26): wollt ihr einmal zürnen, so hütet euch vor Versündigung, näml. Verleumdung und Empörung (vgl. die ähnlichen parataktischen Verbindungen 28, 1. Jos. 6, 18. Jes. 12, 1). Bei der Uebers. *contremiscite* vermißt man einen Ausdruck dessen wovor sie beben sollen (näml. der gewissen Strafe Gottes). Er warnt seine Widersacher

---

1) Das קּ des V. בִּקֵּשׁ verliert in Perf. Impf. Partic. sein Dagesch und behält es nur im Imper. (בִּקְשׁוּ, יְבַקְשׁוּ, מְבַקְשִׁים, aber בַּקְּשׁוּ).

vor blinder Leidenschaftlichkeit und rät ihnen, damit sie nicht ihr eigenes Heil zerstören, stillinnerliches Selbstgespräch, einsames Ueberlegen. In seinem Herzen sprechen, ohne beigefügtes Obj., ist s. v. a. bei sich selbst bedenken (vgl. Cato bei *Gell.* XVI, 1 *cogitate cum animis vestris*) und die Lager- oder Ruhestätte weist, ohne buchstäbisch verstanden werden zu wollen, auf eine Lage des Gemüts hin, in welcher es ruhiger Betrachtung offen ist. Das Herz ist die Stätte des Gewissens und der Geist Gottes verkleidet sich, wie hiezu Haman (Werke 1, 98) bem., in unsere eigene Stimme, daß wir seinen Zuspruch, seinen Rat, seine Weisheit aus unserem eigenen steinigen Herzen hervorquellen sehen. Der zweite Imper. setzt den ersten fort: und stehet ab, eig. schweiget (דָּמַם √דם plattdrücken, ebnen, beschwichtigen; stetig, still s.) d. i. stellt, durch Selbstprüfung zur Besinnung gekommen, euer Toben ein — eine im Selbstgefühl der Unschuld machtbefehlartige Mahnung, welcher die hier einfallende Musik Nachdruck zu geben hat. Die Abmahnung geht v. 6 in Ermahnung über. Es versteht sich, daß, während David mit seinen Getreuen aus Jerusalem flüchtig war, der Opferdienst beim Heiligtum seinen Fortgang hatte. Im Hinblick darauf ruft David den Absolomiten zu: Opfert זִבְחֵי־צֶדֶק. Das sind hier wenigstens nicht Opfer, die statt in geschlachteten Tieren in Handlungen bestehen, welche Gottes Willen gemäß sind, sondern mit der rechten, Gottes Willen gemäßen Gesinnung dargebrachte statt der heuchlerischen, womit sie ihre schlechte Sache weihen und Gotte aufzuschmeicheln gedenken. Auch 51, 21. Dt. 33, 19 sind „Gerechtigkeit-Opfer“ wirkliche Opfer, nicht bloß symbolische Bez. ethischer Leistungen. Nicht minder beziehungsvoll ist der Zuruf וּבִטְחוּ אֶל־ה'. Das V. בָּטַח ist, wie 31,7. 56,4. 86, 2., mit אֶל konstruirt, indem sich mit dem Begriff des Vertrauens der des Anschmiegens, Anhangens, Anschließens verbindet; die sinnliche Grundbed. des Worts hat das arab. بطح hohl, ausgeweitet s. bewahrt, ein sinnlicher Begriff, welcher als psychologischer (vgl. רָחַב Jes. 60, 5 und انبسط) die Wirkung bez., welche durch heitere wohlgemute Stimmung auf Herz, Stirn, Angesicht und das ganze Wesen der Menschen hervorgebracht wird, dann diese Stimmung selbst, also unbeklommen, getrost, zuversichtlich s. Sie sollen dem Selbstvertrauen entsagen, welches sie dem aller menschlichen Hilfsmittel beraubten Könige gegenüber verblendet. Wenn sie Gotte sich vertrauensvoll hingäben, so wäre ebendamit auch das murrende und grollende Mißvergnügen beschwichtigt, aus dem die Empörung hervorgegangen. So weit die Anrede an die rebellischen Magnaten.

V. 7—8. In sein eignes kleines Heerlager blickend gewahrt David überhandnehmende Entmutigung. Die Worte: wer wird uns sehen d. i. (wie 34, 13) erleben lassen Gutes? lassen sich nach 2 Sam. 13, 15. Jes. 42, 23 als Wunsch fassen, aber die Situation stempelt sie zu einer Zweifelfrage mutlosen Blicks in die Zukunft. Das Dunkel währt Davids Leidensgefährten nun schon so lange, daß ihr Glauben in Bangen, ihr Hoffen in Zagen umschlägt. Deshalb fleht David im Hinblick auf sie:

o erhebe über uns (נְסָה־עָלֵינוּ[1]) das Licht deines Antlitzes. Die Form der Bitte erinnert an den Priestersegen Num. c. 6. Dort heißt es im zweiten Spruche: יָאֵר ה׳ פָּנָיו, im dritten יִשָּׂא ה׳ פָּנָיו, diese beiden Wünsche sind hier in Ein Gebetswort verschmolzen. Statt נְשָׂא 10, 12 ist auffälliger Weise נְסָה geschrieben, was so aussieht, als ob es mit Anspielung auf נֵס panier- oder fahnenartiges Erheben bedeuten solle (Symm. ἐπίσημον ποίησον), aber von נָסַס نَصَّ erheben und dadurch augenfällig, weithin sichtbar machen müßte der Imper. anders lauten — beabsichtigt ist also jedenfalls נְשָׂא erhebe, die Schreibung נְסָה mag durch Abirrung auf נֵס und sein Stammwort veranlaßt sein. Es gibt in der ganzen alttest. Schrift kein solches Echo des zweiten und dritten ahronitischen Segensspruches; zumal das ישא ה׳ פניו אליך hat keine gleiche Parallele wie dieses Psalmwort Davids. Es ist in seinem Munde ein Bittwort getrosten Glaubens, denn er ist auch jetzt schon trotz der Aussichtslosigkeit der Gegenwart in seinem Gott zufrieden. Die Freude, welche mitten in der Trübsal äußerer Entbehrung J. in sein Herz gegeben, ist מֵעֵת דְּגָנָם וְתִירוֹשָׁם רָבּוּ. Der Ausdruck ist so konzis als möglich: 1) ist *gaudium prae* s. v. a. *gaudium magnum prae = majus quam;* sodann 2) ist מֵעֵת nach Analogie der *comparatio decurtata* (z. B. 18, 34 meine Füße gleich den Hinden d. i. gleich Füßen d. H.) s. v. a. מִשִּׂמְחַת עֵת; 3) ist der nächstliegende Ausdruck des Gemeinten: מעת (אשר) רבו דגנם ותירושם aufgegeben, um רבו mit Nachdruck ans Ende des Satzes stellen zu können, und dadurch ist bei sich gleichbleibendem Sinne ein anderes Verhältnis der Satzglieder entstanden, nämlich: mehr (größer) als zur Zeit ihres Korns und ihres Mostes, deren viel ist, so daß רבו, von seinen Subjekten abgetrennt, den Attributivsatz (= אשר רבו) für sich allein darstellt, oder auch (was Wickes mit Vergleichung von Spr. 8, 25ª vorzieht): mehr als (denn comparativ, nicht zeitlich ist מן doch jedenfalls gemeint) zur Zeit ihres Korns und Mosts, ihrer ist viel — der näher liegende Ausdruck war מעת רבו, der D. wollte aber רבו als Haupttonwort nachdrücklich ans Ende stellen. Accentuologisch ist zu beachten, daß *Tarcha Munach* nach Accentsystem XVIII, 2 aus *Mercha Mugrasch* (דגנם ותירושם) transformirt sind. Die dinglichen Plur.: Korn und Most sind, indem beide Vorräte besonders hervorgehoben werden, mit dem Plur. statt mit dem Sing. des Präd. verbunden. Die Suff. gehen nicht wie 65, 10 auf die Landesbewohner im Allgem. sondern dem Gegens. gemäß auf die Absalomiten, auf das abgefallene Volk. Als David nach Mahanaim gekommen war, während die Empörer in Gilead lagerten, war das Land ringsum ihm feindlich, so daß er

---

1) Das in der zweiten Silbe vor dem Ton stehende Metheg tritt in den drei metrischen Bb., falls diese Silbe die erste des mit einem großen Trenner ohne vorausgehenden Diener bezeichneten Wortes ist und mit *Schebâ* anlautet, zu diesem Scheba, also nicht נְסָה־עָלֵינוּ, sondern נְֽסָה־עָלֵינוּ, vgl. 51, 2. בְּבוֹא־, 69, 28 תְּנָה־, 81, 8 שְׁאַר־, 116, 17 לְךָ־, 119, 175 תְּחִי־. Die Intonation soll wie in וַיְהִי 1, 3 schon mit dem ĕ beginnen, vgl. zu 91, 15.

Lebensmittel als verstohlene Unterstützung zu empfangen hatte 2 S. 17, 26—29. Viell. war es um die Zeit des Laubenfestes. Getreideernte und Weinlese waren vorüber. Ein reicher Herbst an Korn und Most war eingescheuert. Die absalomische Erhebung hatte an diesen reichen Vorräten, über die sie verfügte, einen mächtigen Rückhalt. David und seine Schar hatten den Anschein einer Bettler- oder Freibeuterbande. Aber der vom Scepter an den Bettelstab gebrachte König ist doch vergnügter, als jene, die Empörer. Was er in seinem Herzen hat, ist ein besserer Schatz, als was jene in ihren Scheuern und Kellern.

V. 9. So legt er sich denn heiter und ruhig schlafen. Das Lied schließt hier dreizeilig wie es begonnen. Das Haupttonwort ist בְּשָׁלוֹם, welches Wickes in zwei Codd. passend mit Rebîa punktirt fand. Keineswegs steht יַחְדָּו (eig. in seinen Vereinigungen = zusamt Olsh. § 135[c], wie כֻּלּוֹ allesamt) ohne allen Nachdruck; auch nicht 19, 10., wo es „allzusammen, ausnahmslos“ bed. Bei synon. Vv. bez. es das Beieinander dessen was sie besagen, wie Jes. 42, 14; ähnlich 141, 10., wo es das Zusammentreffen des Sturzes der Feinde und des Freiausgehens des Verfolgten ausdrückt. So hier: er will schlafengehen und auch sofort einschlafen (וְאִישָׁן in fortwirkendem kohortativem Sinne = וְאִשְׁנָה). Sein Gott macht ihn in Abgeschiedenheit sorglos wohnen. לְבָדָד ist erste und לָבֶטַח zweite Zustandsbestimmung. Jenes ist nicht nach Dt. 32, 12 s. v. a. לְבַדְּךָ, ein Zusatz, der hier ohne vorzustellenden Gegensatz und also zwecklos wäre. Man hat also, was auch die Situation mit sich bringt, לְבָדָד nach Num. 23, 9. Mi. 7, 14. Dt. 33, 28. Jer. 49, 31 zu verstehen. Er bedarf keiner Wachten, denn er ist von J. umfriedet und umfriedigt. Die Abgeschiedenheit בָּדָד, in der er sich befindet, ist Sicherheit בֶּטַח, weil J. bei ihm ist. Wie so vielseitig und lieblich spricht sich in diesem und dem vorigen Ps. das Wesen des Glaubens aus: seine Gerechtigkeit, Erhabenheit, Freude, Friede, Zufriedenheit in Gott! Und wie fein bedacht ist der Rhythmus! In der letzten Zeile geht das Abendlied selbst zur Ruhe. Die Jamben, mit denen es schließt, sind wie die letzten Klänge eines Schlummerliedes, welche leise und wie selber einschlummernd verhallen. Dante in seinem *Convito* hat Recht, daß die Süßigkeit der Musik und Harmonie des hebr. Psalters in der griech. und lat. Uebers. verloren gegangen ist.

PSALM V.

Morgengebet vor dem Gang ins Gotteshaus.

2 **Meine Reden vernimm, o Jahve,**
Achte auf mein Sinnen!
3 **Horch auf mein lautes Rufen, mein König und mein Gott,**
Denn an dich ergeht mein Flehn.
4 **Jahve, in der Frühe wollst du hören meinen Ruf,**
In der Frühe rüst' ich dir Opfer und schaue aus.

5 **Denn nicht ein Gott, dem Bosheit gefällt, bist du,**
Nicht kann bei dir weilen der Böse.

6 Nicht Stand halten Ruhmredige deinen Blicken,
Du hassest alle Unheilverübenden.
7 Du bringst die Lügenreder um,
Den Mann der Blutschuld und Tücke verabscheut Jahve.

8 Doch ich durch deine reiche Gnade darf in dein Haus gehn,
Anbeten gegen deinen heiligen Thronsitz in deiner Furcht.
9 Jahve, leite mich durch deine Gerechtigkeit um meiner Laurer willen,
Ebne vor mir deinen Weg —
10 Denn in seinem Munde ist nichts Gewisses, ihr Innres Verderben,
Geöffnet Grab ihre Kehle, bei geglätteter Zunge.

11 Laß sie büßen, Elohim, entfallen ihren Plänen,
In ihrer Frevel Menge stoß hinweg sie, die dir trotzen,
12 Daß alle die dir vertraun sich freun, auf ewig jubeln,
Und schirme sie, daß frohlocken in dir die deinen Namen lieben.
13 Denn du, ja du segnest den Gerechten —
Jahve! gleich einem Schilde mit Huld umgibst du ihn.

Auf das Abendgebet folgt nun ein zweites Morgengebet, welches wie jenes mit כִּי־אַתָּה zum Schlusse lenkt (4, 9. 5, 13). Die Situation ist eine andere als in Ps. 3. Dort ist David auf der Flucht, hier ist er in Jerusalem und gedenkt den Tempelgottesdienst zu besuchen. Gehört auch dieser Ps. der Zeit der absalomischen Empörung an, so müßte er gedichtet sein, als das Feuer, welches später ausbrach, schon im Verborgenen glomm.

Das überschriftliche אֶל־הַנְּחִילוֹת ist keinesfalls Devise des Inhalts (wie Hier. nach LXX Aq. Symm. und Lth. nach Hier. es übers.: *für das Erbe*). Als solche würde es hinter מִזְמוֹר stehen. Was mit למנצח zusammengehört, hat immer musikalische Bed. Wenn נחילות nach dem talmudischen נְחִיל Schwärme und zwar von Bienen (نَحْل) bed., so müßte הנחילות Anfang eines Volksliedes sein, dem der Ps. angepaßt ist; Haja Gaon aber versteht eine wie Bienengesums klingende Tonweise, Reggio ein die Bienen besingendes Lied. Besser faßt man mit Dyserinck, welcher in seinem holländischen Psalter (Haarlem 1871) *met fluiten* übers., נְחִילוֹת = נְחִלּוֹת (v. חָלַל خلّ bohren) als einen bes. Namen der Flöten (חֲלִילִים), etwa der Doppelflöte d. i. zweier Flöten mit gemeinschaftlichem Mundstück. Der gottesdienstliche Gebrauch der Flöte ist gesichert durch Jes. 30, 29 vgl. 1 S. 10, 5. 1 K. 1, 40.[1] Die Präp. אֶל war passender als עַל, weil der Singende nicht zugleich die Flöte spielen, sondern nur zum Flötenspiel des Andern singen kann (Redslob).

Der Ps. besteht aus 4 sechszeiligen Str. Die Strophenzeilen nähern sich hie und da dem Cäsurenschema. Sie bestehen aus einer Steigung und abfallenden Senkung. Die deutsche Sprache, die viel mehr Worte macht, ist diesem Cäsurenschema nicht recht gewachsen.

V. 2—4. Introitus: Bitte um Erhörung. Die Gedanken sind einfach, aber die Sprache gewählt. אֲמָרִים ist der Plur. v. אֹמֶר (אֵמֶר), eines dem poetisch-prophetischen Stile eignen Worts. Auch das denominative הֶאֱזִין (wie *audire* v. *aus* οὖς) ist mehr in Poesie als Prosa heimisch. הָגִיג (wie אָבִיב) oder הֲגִיג (wie מְחִיר) kommt nur in zwei Ps. לדוד vor: hier

1) Ueber den Gebrauch der Flöte im zweiten Tempel s. Einleitung S. 27.

und 29, 4. Es bed. von הָגַג (wov. syr. *hagogutho* Phantasie) = הָגָה (s. 1, 2) das sinnend Gesprochene, hier das Beten in entsunkener Andacht. So beginnend steigert sich das Gebet allmählich zu *vox clamoris;* שַׁוְעִי v. שָׁוַע, zu untersch. von שַׁוְּעִי (*inf. Pi.*) 28, 2. 31, 23., Ein Wort mit aram. צְוַח, aeth. ጸውዐ *sawĕá* (rufen), wenn es nicht vielmehr mit יָשַׁע zusammengehört und sich wie استغاث *opem implorare* zu غاث *opitulari* verhält. Ueber הִקְשִׁיב von gespanntem Aufhorchen s. 10, 17. Die Gebetsanrede מַלְכִּי וֵאלֹהָי ist, wenn der Betende ein König, um so bedeutsamer. David und überh. der theokratische König vertritt nur die Stelle des Unsichtbaren, den er mit ganz Israel als seinen König anbetet. Gebet zu ihm ist sein erstes Tagewerk. Morgens בֹּקֶר (wie 55, 18 vgl. بُكْرَةً des Morgens, heute Morgen für בַּבֹּקֶר 88, 14) wollst du hören meinen Ruf ist s. v. a. meinen mit frühem Morgen ergehenden. Hupf. findet in der Nennung des Morgens nur „poetisches Moment" und verwischt mit dem *prima luce* auch die so schöne und von selbst sich darbietende Bez. auf das tägliche Morgenopfer. Das V. עָרַךְ ist das übliche Wort von Aufeinanderschichtung und Zurechtlegung der Opferhölzer Lev. 1, 7 u. Opferstücke Lev. 1, 8. 12. 6, 5., von Herrichtung der h. Lampen Ex. 27, 21. Lev. 24, 3 f. und Aufschichtung der Schaubrote Ex. 40, 23. Lev. 24, 8. Die Zurechtlegung der Hölzer für das Morgenopferlamm Lev. 6, 5 vgl. Num. 28, 4 war eine der ersten priesterlichen Funktionen, sobald es zu tagen begann; noch vor Sonnenaufgang wurde es geschlachtet und, wenn die Sonne über den Horizont heraufgekommen, stückweise auf den Altar gebracht. Mit diesem Morgenopfer vergleicht sich das Morgengebet. Dieses ist in seiner Weise auch ein Opfer. Das Obj., welches David bei אֶעֱרָךְ im Sinne hat, ist תְּפִלָּתִי. Wie die Priester mit frühem Morgen die Holzschicht und die Opferstücke des Tamîd auf den Altar legen, so bringt er sein Gebet vor Gott als geistliches Opfer und schaut aus nach Erhörung (צִפָּה *speculari* wie Hab. 2, 1 vgl. zu 10, 8), wie etwa der Priester nach Feuer vom Himmel, daß es das Opfer verzehre, oder nach dem Dampfe, daß er geradauf gen Himmel steige.

V. 5—7: Gründung der Bitte auf Gottes Heiligkeit. Um die Zusammenlesung von לא אל (ein Nicht-Gott nach Dt. 32, 21) zu verhüten, ist אֵל־חָפֵץ durch Makkef zusammengeschlossen (s. Wickes, *Accentuation* p. 85 not. 8). Das Verbaladj. חָפֵץ (von der in خفض *fut. i* noch erhaltenen Urbed. unbeweglichen Haftens ausgehend) wird im Sing. immer (34, 13. 35, 27) mit dem Acc. verbunden. רָע ist persönlich gemeint, da גּוּר wohl ein sachliches Obj., nicht aber sachliches Subj. haben kann. Statt יָגוּר עִמְּךָ heißt es kürzer (Ges. § 121, 4) יְגֻרְךָ; das V. גּוּר (einkehren, bei oder neben jem. seine Wohnung nehmen) hat wie יָשַׁב 80, 2. Sach. 2, 11 öfter Accusativ-Obj. Richt. 5, 17., auch persönliches wie hier und 120, 5 vgl. Jes. 33, 14; nach dieser jes. Stelle ist das Licht der göttlichen Heiligkeit für die Sünder ein verzehrend Feuer, welches sie nicht ertragen können. Es folgen nun spezialisirende Bezeichnungen der Bösen. הוֹלְלִים *prt. Kal* = *hôlᵉlim* oder auch *Po.* = *hôlᵉlîm*

(= מְהוֹלְלִים)[1] sind die Tollen und insbes. die tollen Prahler; der Grundbegriff des Verbums ist nicht der des Hohlseins, sondern der des Hallens, dann des lauten, lärmmachenden, unsinnigen Gebarens. Von solchen heißt es, daß sie nicht Stand halten können wenn sie Gottes Augen offenbar werden (לְנֶגֶד wie 101, 7 augenfällig vor jem., v. נָגַד hervortreten, weithin sichtbar, offensichtlich s.). פֹּעֲלֵי אָוֶן sind solche welche verüben (οἱ ἐργαζόμενοι Mt. 7, 23) Nichtswürdigkeit; אָוֶן Hauch (ἄνεμος) ist teils Mühsal, bei welcher man keucht, teils Heillosigkeit, in welcher auch nicht eine Spur edleren, wahren sittlichen Inhalts ist. Solche haßt J., denn wenn er das Böse nicht haßte (11, 5), wäre seine Liebe keine heilige. In דֹּבְרֵי כָזָב ist דֹּבְרֵי die übliche Verbindungsform in der Mehrzahl für מְדַבְּרֵי. Ebenso 58, 4. Die Ausdrucksweise ist auch sonst davidisch: אִישׁ דָּמִים וּמִרְמָה wie 55, 24 und אִבַּד wie 9, 6 vgl. 21, 11. תִּעֵב (bei Amos 6, 8 תָּאַב) scheint eine sekundäre Bildung von עיב zu sein, wie תָּאַב begehren von אָבָה, also gleicher Wurzel mit aram. עַיֵּב verschmähen, schmähen, und arab. *'aib* Schandfleck (vgl. zu Thren. 2, 1). Daß, wie Hgst. bemerkt hat, das Böse und die Bösen siebenfach bezeichnet sind, ist wohl nur Zufall.

V. 8—10. Da der Ps. ein Morgenlied ist, so besagen die Impf. v. 8 was dagegen er thun darf und thun wird (66, 13); durch die Größe und Fülle göttlicher Gnade (69, 14) hat er Zugang (εἴσοδον, denn בּוֹא bed. ‚eingehn') zum Heiligtum, und dieses wird er denn auch heute besuchen. Es ist das Bundesladenzelt auf Zion gemeint. Daß an diesem täglicher liturgischer Dienst stattfand, muß vorausgesetzt werden, da die Bundeslade Zeichen und Gewähr der Gegenwart Jahve's ist, wird aber auch 1 Chr. 16, 37 f. bezeugt. Selbst daß vor dem Bundesladenzelt alltäglich geopfert worden sei, ist anzunehmen. Denn daß nur auf der Bama in Gibeon vor dem mosaischen Stiftszelt regelmäßig geopfert worden sei[2], darf aus 1 Chr. 16, 39 ff. nicht gefolgert werden. Allerdings wurde in Gibeon geopfert, wo noch das alte Zelt und die alten Altäre, wenigstens der Brandopferaltar, waren, und auch nach der Uebersiedelung der Bundeslade nach Zion haben sowohl David 1 Chr. 21, 29 f. als Salomo 1 K. 3, 4. 2 Chr. 1, 2—6 dort in Gibeon geopfert. Aber da wo die Bundeslade war durfte mit noch größerem Rechte als in Gibeon geopfert werden, und da sowohl David nach der Einholung 2 S. 6, 17 f. als Salomo nach seinem Regierungsantritt 1 K. 3, 15 vor der Bundeslade durch die dort angestellten Priester Opfer gebracht haben, so ist es wahrscheinlich und in Beihalt der dav. Ps. nicht zu be-

---

1) s. über die Regel, nach welcher hier wie in שׁוֹרְרָי v. 9 u. dgl. das einfache *Schebâ mobile* in *Chatef pathach* mit vorstehendem *Gaja* übergeht, Luth. Zeitschr. 1863 S. 411. Der Babylonier Ben-Naftali (um 940) bevorzugt in solchen Fällen wie auch in andern das einfache *Schebâ*, der Tiberienser Ben-Ascher, dem mit verhältnismäßig wenigen Ausnahmen der Textus receptus folgt, das *Chatef*, s. Psalter 2, 460—467.

2) So namentlich Stähelin, Zur Kritik der Psalmen, in der DMZ Bd. VI (1852) S. 108 und Zur Einleitung in die Psalmen. Akademische Einladungs-Schrift 1859. 4.

zweifeln, daß vor der Bundeslade auf Zion täglicher mit Opfern verbundener Gottesdienst stattfand. Aber ist es auch wirklich das sionitische אֹהֶל, welches hier v. 8 unter dem Gotteshause gemeint ist? Man behauptet, daß das über der h. Lade von David aufgeschlagene Zelt nie בית ה׳ oder היכל ה׳ oder משכן ה׳ oder מקדש oder קדש genannt werde. Aber warum sollte es nicht alle diese Namen führen können? Das Gotteshaus in Silo, welches 1 S. 1, 9. 3, 3 בית und היכל ה׳ genannt wird, war allerdings mehr ein Tempel als ein Zelt[1], obwohl es ebend. 2, 22 אֹהֶל מוֹעֵד heißt, und in Stellen wie Ex. 23, 19. 34, 26 schwebt dem Gesetzgeber der zukünftige Tempel vor; aber Jos. 6, 24. 2 S. 12, 20 wird das Heiligtum בית ה׳ genannt, ohne als Tempel vorgestellt zu werden. Und warum soll denn das Tabernakel, welches David der auf Zion versetzten Bundeslade errichtete (2 S. 6, 17), nicht בית ה׳ heißen können? Nur wenn אֹהֶל und בַּיִת einander entgegengesetzt werden, bekommt Letzteres den Begriff einer aus festerem Material errichteten Wohnung, aber an sich ist *beit* (*bêt*) im Semitischen der gattungsbegriffliche Ausdruck für Behausung jeder Art, mag sie aus Wolle, Filz- und Haardecken, oder aus Erde, Holz und Steinen gefertigt sein, also ebensowohl Zelt als Haus (im engeren Sinne), sei das Letztere eine Lehm- und Holzbaracke, oder ein Palast.[2] Wenn das Wohnhaus häufig אהל heißt, so wird um so eher noch das Zelt das jemand bewohnt sein בַּיִת heißen dürfen, wie denn wirklich die Behausung der Patriarchen, obwohl sie gewöhnlich kein festes Haus (Gen. 33, 17) war, Gen. 27, 15 בַּיִת genannt wird. Auch הֵיכָל (nach Opperts Entdeckung das akkadische *ê-gal* = *domus magna*, obwohl auch als semitisirtes Wort an √ כל *capacem esse* anklingend) bed. obwohl den Palast doch nicht notwendig einen steinernen, denn der Himmel heißt auch Jahve's הֵיכָל z. B. 18, 7., und nicht notwendig einen kolossalen, denn auch schon das Allerheiligste des salomonischen Tempels, und dieses vorzugsweise, heißt הֵיכָל, einmal 1 K. 6, 3 הֵיכַל הַבַּיִת. Wie geräumig und überhaupt wie beschaffen das davidische Tabernakel war, wissen wir ja überdies nicht; prächtig war es gewiß und nicht sowohl ein Ersatz des nach dem Zeugnis des Chronisten in Gibeon verbliebenen Stiftszelts, als ein Ersatz des erst noch zu bauen-

---

1) s. C. H. Graf, *Commentatio de templo Silonensi ad illustrandum locum Jud.* XVIII, 30. 31. 1855. 4.

2) Der türkische Ḳâmûs sagt: „بيت heißt Haus (türk. *ew*), in der Bed. von *châne* (pers. dasselbe), mag es aus Haar gefertigt, also ein Zelt, oder aus Stein und Ziegeln gebaut sein.“ Und weiterhin: „Ursprünglich bed. *beit* den Ort, der speziell dazu bestimmt ist, daß der Mensch des Nachts sich dahin zurückziehe [von بَاتَ er hat übernachtet, wenn nicht viell. von dem an u. St. danebenstehenden בוא arab. بَنَّى, s. Iob S. 461—63], später aber hat sich die Bed. erweitert und die bes. Bez. auf die Nachtzeit ist weggefallen.“ Noch heutiges Tages nennt der Beduine sein Zelt nicht *ahl*, sondern immer *bêt* und zwar *bêt scha'r* (בית שֵׂעָר), der jüngere Ausdruck für das ältere *bêt wabar* (Haar-Haus).

den Tempels. Aber wäre es noch so armselig gewesen, so thronte doch Jahve da und es war also der היכל eines großen Königs, so wie der mauerlose Ort auf freiem Felde, wo Gott sich mit seinen Engeln dem heimatlosen Jakob offenbarte, בֵּית אֱלֹהִים war Gen. 28, 17. In dieses Zelthaus seines Gottes, näml. dessen Vorhof, will David diesen Morgen hineingehn (בּוֹא mit Acc. wie 66, 13), dort sich anbetend hinstrecken προσκυνεῖν (הִשְׁתַּחֲוָה Reflexiv des *Pilel* שַׁחֲוָה Ges. § 75 Anm. 18) in der Richtung auf (אֶל wie 28, 2. 1 K. 8, 29. 35 vgl. לְ 99, 5. 9) Jahve's הֵיכַל קָדְשׁ d. i. den דְּבִיר, das Allerheiligste 28, 2 und zwar „in deiner Furcht" d. i. in Ehrfurcht vor dir (*gen. objectivus*). Der Gang in den Tempel, den David vorhat, führt seine Gedanken auf den Gang durchs Leben und danach gestaltet sich die erst hier beginnende spezielle δέησις: er bittet um Gottes Gnadenleitung wie 27, 11. 86, 11 u. ö. Die Erweisung Gottes, durch die er geleitet sein will, nennt er צְדָקָה. So heißt im Allgem. Bestimmtheit des Verhaltens durch eine sittliche Norm. Die Norm, nach welcher verfahrend Gott vorzugsweise צדיק heißt, ist die Heilsordnung, welche dem Sünder den Weg der Gnade öffnet. Indem Gott solchen die diesen Weg beschreiten ihre Sünden vergibt und segnend und schirmend zur Seite steht, erweist er sich nicht minder צדיק, als indem er die Verächter in dem Eifer seiner zurückgestoßenen Liebe hinwegtilgt. Durch diese gnadenratschlußgemäße und gnadenordnungsgemäße Gerechtigkeit geleitet zu werden bittet David לְמַעַן שׁוֹרְרָי damit das schadenfrohe Begehren seiner Nachsteller nicht erfüllt, sondern beschämt und Gottes Ehre an ihm nicht zuschanden werde; שׁוֹרֵר ist s. v. a. מְשׁוֹרֵר (*Aq.* ἐφοδεύων, Hier. *insidiator*) vom *Pil.* שׁוֹרֵר scharf ins Auge fassen, bes. von feindseligem Beobachten (von dem Kal שׁוּר سار *fut. i ire* und insbes. *spectatum ire,* wov. سَيِّر *spectaculum*). Weiter bittet David, daß Gott seinen Weg d. i. den Weg, den der Mensch nach Gottes Willen zu gehn hat, vor ihm, dem Bittenden, eben und gerad mache, daß er darauf ohne abzuirren und unbehindert dahin wandele. Das Adj. יָשָׁר bed. sowohl die Geradheit der Linie als die Ebenheit der Fläche. Das Impf. des *Hi.* הֵישִׁיר lautet Spr. 4, 25 יַיְשִׁיר und demgemäß substituirt das *Keri* hier dem *imper.* הוֹשַׁר die entsprechende Form הַיְשַׁר, wie es auch Jes. 45, 2 die Hifilform אוֹשַׁר entfernt (vgl. Gen. 8, 17 הוצא *Keri* הַיְצֵא). כִּי v. 10 schließt an למען שוררי an: um meiner Nachsteller willen, denn so wie folgt sind sie beschaffen. אֵין ist durch בְּפִיהוּ (= בְּפִיו 62, 5) von נְכוֹנָה getrennt, was um so leichter möglich, als der Sprachgebrauch fast ganz vergessen hat, daß אֵין Constr. von אַיִן ist Ges. § 152, 1. In seinem Munde ist nichts das fest stünde, Stand hielte, sich gleich bliebe (vgl. Iob 42, 7 f.). Das Singularsuff. von בפיהו ist distributiv gemeint: *in ore uniuscujusque eorum.* Darum geht der Sing. sofort in den Plur. über: קִרְבָּם הַוּוֹת ihr Inneres d. i. das worauf es ausgeht und worin es aufgeht (s. 49, 12) ist הוות Verderben von הַוָּה, welches von הָוָה = هَوَى gähnen, klaffen χαίνειν *hiare* die gähnende Tiefe und das klaffende Vacuum, dann, indem von der Grundvorstellung des leeren Raums aus

sich die Verbalbedd. *libere ferri* (insbes. von oben nach unten) und insbes. *animo ad* oder *in aliquid ferri* entwickeln, den pathologischen Sinn des Gelüsts, der Begierde, der Leidenschaft, so wie den intellektuellen loser, aus eigenwilligem Belieben hervorgegangener Meinung und Denkweise gewinnt.[1] Im Hebr. hat das Wort die herrschende Bed. Verderben 57, 2., welche ein Metapher von Abgrund *barathrum* ist (insoweit, aber nur insoweit hat Schultens zu Spr. 10, 3 Recht), und von wo aus es sowohl das physisch (Iob 6, 30) als, wie an u. St. und öfter, das unter den ethischen Gesichtspunkt fallende Verderbliche bez.; die Bed. Gelüst, in welcher הַוָּה wie nur lautlich von אַוָּה verschieden aussieht, kommt nur 52, 9. Spr. 10, 3. Mi. 7, 3 vor. Also: Verderbliches aller Art ist der Inhalt ihres Innern, und ihre Kehle, als Redewerkzeug gedacht wie 115, 7. 149, 6 vgl. 69, 4., ist (viell. ein an die Grundbed. von הוה anknüpfendes Bild) ein Grab, welches klafft wie ein Rachen, der sich aufthut, um zu erhaschen und zu verschlucken. Dazu tritt „ihre Zunge glätten sie" als Umstandssatz (vgl. zur Formung 4, 3. 62, 5. Jes. 1, 5, wo das Verbum voransteht, hier, weil die Zunge als äußeres Redewerkzeug dem Gaumen entgegengesetzt wird, das Obj.). So geartet und gerichtet ist ihre Kehle, während sie ihre Zunge (vgl. Spr. 2, 16) glätten, um ihre wirkliche Absicht unter Schmeichelworten zu verbergen; הֶחֱלִיק bed. von da aus geradezu ‚schmeicheln' 36, 3, Spr. 29, 5. Die beiden letzten Strophenzeilen sind nach dem Cäsurenschema geformt. Dieses setzt sich auch in der Schlußstrophe fort.

V. 11—13. Das V. אָשֵׁם oder אָשַׁם vereinigt in sich die drei eng zusammenhängenden Bed. der Verschuldung (z. B. Lev. 5, 19), des Schuldgefühls (Lev. 5, 4 f.) und der Schuldbuße (Ps. 34, 22 f.), wie auch das Verbaladj. אָשֵׁם sowohl bußfällig als büßend und das Subst. אָשָׁם sowohl die zu büßende Schuld, als die Bußzahlung bed. Das *Hi.* הֶאֱשִׁים bed. demgemäß bewirken daß jemand die seiner Verschuldung gebührende Büßung leistet, ihn büßen machen. Ausnahmsweise heißt Gott hier inmitten des jehovistischen Ps. אֱלֹהִים, wohl nicht ohne Absicht gerade Gott der Richter. Das מִן von מִמֹּעֲצוֹתֵיהֶם (mit *Gaja* beim מִן und Uebergang des Gegenton-Methegs in *Galgal* wie Hos. 11, 6 in *Meajla*) ist zwar Hos. 11, 6 das der Ursache, hier aber ist mit Olsh. Hitz. nach Sir. 14, 2. Judith 11, 6 (vgl. Hos. 10, 6) zu erkl.: sie mögen ihren Ratschlägen entfallen d. i. in deren Durchführung scheitern, מִן also im Sinne von ‚herab, hinweg', den auch das parallele הַדִּיחֵמוֹ stoße sie fort (vgl. הדח v. דָּחָה 36, 13) voraussetzt. Das בְּ von בְּרֹב ist nach Joh. 8, 21. 24 „ihr werdet sterben ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν" zu verstehen. Die Menge ihrer Frevel soll unvergeben bleiben und in diesem Zustande soll Gott ihnen den Stoß in den Hades geben. Mit כִּי מָרוּ בָךְ wird die entsetzliche Bitte begründet; מָרוּ hat aus rhythmischem Grunde, vgl. z. B. 37, 40. 64, 11. 72, 17., auf *penult.* zurückgewichenen Ton, מָרָה √מר bed. eig. sich gegen jemand straff machen und halten, vgl. مار, تمار sich im Ringen

1) s. Fleicher zu Iob 37, 6 und vgl. (nach Fleischer) Ethé, Schlafgemach der Phantasie (1868) II S. 6 f.

gegeneinander stemmen und steifen, مارى, تمارى durch äußeren oder inneren Widerspruch gegen etwas ankämpfen. Ihre Widerspenstigkeit ist nicht Widerspenstigkeit gegen einen Menschen, sondern gegen Gott selbst, ihre Sünde also satanisch und ebendeshalb unläßlich. Dergleichen Bitten haben überall die 7, 13 ausgesprochene Voraussetzung, daß diej., gegen die sie sich richten, die Gnade nicht wollen. Deshalb wird um ihre Wegräumung gebeten. Ihre Wegräumung macht die *ecclesia pressa* frei und deshalb froh. Nach dieser Seite hin wird die Bitte in v. 12 durch die Aussicht auf ihren Erfolg motivirt. Die Impf. sind nicht Ausdruck des Wunsches, sondern der Folge. Die Vershalbirung ist aber unrichtig. Mit בָּךְ (Pausalform bei *Pazer*) schließt die Steigung der 1. Vershälfte, לְעוֹלָם יְרַנֵּנוּ ist ihre Senkung; dann beginnt in der 2. Vershälfte die Steigung von neuem, bis בך reichend, welches gleichfalls בָּךְ vokalisirt sein sollte, und אֹהֲבֵי שְׁמֶךָ ist ihre Senkung. Unbequem in dieser Gedankenfolge ist וְתָסֵךְ עָלֵימוֹ (v. הֵסֵךְ *Hi.* v. סָכַךְ 91, 4). Hupf. Hitz. übers: „ewig jubeln die du schirmest", aber dann müßte nicht allein יְרַנְּנוּ punktirt, sondern auch וְ gelöscht werden, und dennoch charakterisirt sich dieses חסך עלימו durch nichts als virtuelles Subj. Andererseits paßt es auch nicht in Reih und Glied mit den andern Impf. der Folge. Es muß also wie יִשְׂמְחוּ Optativ sein: „und du wollest sie schirmen, so werden frohlocken in dir die Liebhaber deines Namens", worauf dann diese Freude derer die den Namen Jahve's d. i. Gott in seiner heilsgeschichtlichen Offenbarung lieben (69, 37. 119, 132) mit כִּי־אַתָּה aus der allgem. Erfahrungsthatsache begründet wird, welche das Facit aller seiner geschichtlichen Selbstbezeugungen ist. עָלֵימוֹ steht feierlich für עֲלֵיהֶם wie הַדִּיחֵמוֹ grollend für הַדִּיחֵם. Statt יַעַלְצוּ 25, 2. 68, 4 ist, um den Rhythmus zu beflügeln, die Form יַעְלְצוּ (Ges. § 63, 3) gewählt. Die Impf. sind continuativ gemeint; תַּעְטְרֶנּוּ *cinges eum* ist nicht nach 1 S. 17, 25 verkürztes *Hi.*, sondern *Kal* wie 1 S. 23, 26., hier wie das *Pi.* 8, 6 mit doppeltem Accus. Die צִנָּה (v. צָנַן = صان *med. Waw*, aeth. in der Intensivform *sanwana* umhegen, behüten) ist ein Schild größten Umfangs, größer als מָגֵן 1 K. 10, 16 f. (vgl. 1 S. 17, 7, wo Goliath die צִנָּה durch einen Schildknappen vor sich hertragen läßt). כַּצִּנָּה gleich einem Schilde ist s. v. a. gleichwie mit einem Schilde (Ges. § 118, 3 Anm.). Der Gottesname יהוה wird von der Acc. richtig zum zweiten Versgliede gezogen, um dessen Gleichgewicht mit dem ersten herzustellen, welches ebendeshalb nicht wie sonst (4, 9. 12, 8) כי־אתה יהוה beginnt. רָצוֹן Wohlgefallen, Wohlmeinen ist auch Dt. 33, 23 Synonym des göttlichen Segens.

PSALM VI.

Hilfruf um Gnade unter dem Zorngerichte.

2 **Jahve, nicht in deinem Zorne ahnde mich,**
Und nicht in deinem Grimme züchtige mich!
3 **Sei lind mir, denn hingewelkt bin ich;**
O heile mich, Jahve, denn erschreckt sind mein Gebeine,

4 Und meine Seele ist erschreckt gar sehr —
Und du, o Jahve, wie lange?!

5 Kehre um, Jahve, reiß heraus meine Seele,
Schaffe Heil mir um deiner Gnade willen.
6 Denn nicht gibts im Tode Gedenken deiner,
Im Scheôl wer könnte da dir danken?
7 Erschöpft bin ich von meinem Seufzen,
Schwemme allnächtlich mein Bette —
Mit meinen Thränen flöß' ich mein Lager.
8 Verfallen ist vor Gram mein Auge,
Gealtert ob all meiner Bedränger.

9 Hinweg von mir all die ihr heillos handelt!
Denn gehört hat Jahve mein lautes Weinen.
10 Gehört hat Jahve mein Flehen:
Jahve wird annehmen mein Gebet.
11 Es werden beschämt und erschreckt gar sehr meine Feinde all,
Abziehn sie schamvoll plötzlich.

Auf das Morgengebet Ps. 5 folgt ein „*Psalm von David*", welcher, wenn auch nicht an einem Morgen gedichtet, doch auf schlaflose thränenvolle Nächte zurückblickt. Er besteht aus 3 Str. In der um ein Drittel größeren mittleren ringt sich der D. mittelst beruhigterer Ausschüttung seines Herzens von dem Angstschrei der 1. Str. zur Glaubenszuversicht der letzten hindurch. Die Feindschaft der Menschen erscheint ihm als Strafe göttlichen Zorns und also (was aber in diesem Ps. nicht zu solchem Ausdruck kommt wie in Ps. 38, seinem Seitenstück) als Folge seiner Sünde, und dieses Verfolgungsleiden, welches für ihn Gottes Zorn zum Hintergrund und die Sünde zum Stachel hat, macht ihn traurig und krank bis zum Tode. Weil der Ps. kein Sündenbekenntnis enthält, möchte man meinen, daß die Kirche ihn mit Unrecht zum ersten der sieben (wahrsch. mit Bezug auf die sieben Wochentage ausgewählten) *Psalmi poenitentiales* (6. 32. 38. 51. 102. 130. 143) gemacht hat. A. H. Francke in seiner *Introductio in Psalterium* erklärt, es sei vielmehr *Psalmus precatorius hominis gravissime tentati a poenitente probe distinguendi.* Aber das ist irrig. Ein Angefochtener und ein Bußfertiger unterscheiden sich so, daß das Zorngefühl des einen grundlos und das des andern wohlbegründet ist. Ein solcher Angefochtener war Iob. Unser Psalmist aber ist ein Büßender, welcher danach ringt, daß sich ihm die Strafzüchtigung Gottes des Gerechten in Liebeszüchtigung Gottes des Gnädigen verwandle.

Wir vernehmen hier die von David ausgeprägte Sprache bußfertig gläubigen Gebets, vgl. v. 2 mit 38, 2; 3 mit 41, 5; 5 mit 109, 26; 6 mit 30, 10; 7 mit 69, 4; 8 mit 31, 10; 11 mit 35, 4. 26. Die Sprache des Ps. Hemans ist eine merklich andere, vgl. v. 6 mit 88, 11—13; 8 mit 88, 10. Und die Anklänge bei Jeremia (vgl. 2. 38, 2 mit Jer. 10, 24; 3, 5 mit Jer. 17, 14; 7 mit 45, 3) sind Nachklänge, welche uns das höhere Alter des Ps., nicht dessen Abfassung durch den Propheten (Hitz.) beweisen. Was bei Jeremia's fast anthologischem Verhältnis zur älteren Literatur ohnehin wahrscheinlich ist, daß er auch im vorliegenden Falle der Reproducirende sei, bestätigt sich daran, daß er 10, 25 hinter jenem Anklang an unsern Ps. mit Worten aus Ps. 79, 6 f. fortfährt. Wenn Hitz. behauptet, David könne diesen fassungslos

zaghaften Ps. so wenig geschrieben haben als Jesaia die Worte Jes. 21, 3. 4., so verweisen wir dagegen auf Jes. 22, 4 und auf die vielen Bezeugungen, daß David geweint habe 2 S. 1, 12. 3, 32. 12, 21. 15, 30. 19, 1.

Die musikalische Beischrift lautet: *Dem Sangmeister mit Saitenspielbegleitung, auf der Oktave.* Die LXX übers. ὑπὲρ τῆς ὀγδόης und die Väter denken dabei an die Oktave der seligen Ewigkeit, ἡ ὀγδόη ἐκείνη, wie Gregor von Nyssa sagt, ἥτις ἐστιν ὁ ἐφεξῆς αἰών (vgl. Bar-Hebraeus DMZ XXIX, 288 f. 294 f.). Aber ohne allen Zweifel hat עַל־הַשְּׁמִינִית musikalischen Sinn. Es findet sich auch bei Ps. 12 und außerdem 1 Chr. 15, 21. Aus dieser Stelle ist wenigstens klar, daß es kein Name eines Instruments ist. Ein achtsaitiges Saiteninstrument könnte auch nicht wohl Oktave statt Oktachord heißen. Mit Nabla's wird dort עַל־עֲלָמוֹת, mit Cithern עַל־הַשְּׁמִינִית gespielt. Bezeichnet עֲלָמוֹת Mädchen = Mädchenstimmen den Sopran, so ist הַשְּׁמִינִית, wie es scheint, Bez. des Basses und על־השמינית s. v. a. *all' ottava bassa.* Dazu paßt, daß Ps. 46, welcher die Beischrift על־עלמות hat, ein jauchzendes Lied ist, Ps. 6 dagegen ein klagendes und Ps. 12 ein nicht minder düstres und trübes. Diese beiden sollten in der tieferen Oktave gespielt werden, jener in der höheren.

V. 2—4. Es gibt eine Züchtigung, welche von Gottes Liebe zu dem Menschen als begnadigtem ausgeht und auf seine sittliche Läuterung oder Bewährung abzweckt, und eine Züchtigung, welche von Gottes Zorn gegen den Menschen als der Gnade hartnäckig widerstrebenden oder ihr entfallenen ausgeht und der göttlichen Gerechtigkeit Genugthuung verschafft. Von jener Liebeszüchtigung reden Ps. 94, 12. 118, 17. Spr. 3, 11 f. Der Mensch, wenn er sie ablehnte, wäre wider sein eignes Heil. Deshalb bittet David wie Jeremia 10, 24 nicht um Abwendung der Züchtigung, sondern der Züchtigung im Zorn oder, was dasselbe, des Zorngerichts; בְּאַפְּךָ und בַּחֲמָתְךָ stehen zwischen אַל und den Vv. nachdrücklich in der Mitte. Hgst. findet zwar hier einen andern Gegensatz. „Der Gegensatz — sagt er — ist nicht der der Züchtigung in Liebe zu der Züchtigung im Zorn, sondern der der liebenden Errettung im Gegensatz zu der Züchtigung, welche immer vom Prinzipe des Zorns ausgeht.“ Wenn damit gesagt sein soll, daß überall wo Gott einen Menschen züchtigt sein Zorn der wahre eigentliche Beweggrund sei, so ist das ein Irrtum, zu dessen Widerlegung ein ganzes biblisches Buch, näml. das B. Iob, geschrieben ist; denn die Freunde meinen dort, daß Gott dem Iob zürne, wir aber wissen aus dem Prologe, daß er, weit entfernt ihm zu zürnen, sich vielmehr seiner rühmt. Hier im Ps., vorausgesetzt daß David Verf. und seine Ehebruchssünde der Anlaß ist, verhält es sich allerdings anders. Die Züchtigung, unter der David daniederliegt, hat Gottes Zorn zum Beweggrund: sie ist Strafzüchtigung und bleibt es, so lange David der Gnade entfallen bleibt. Wenn er aber in aufrichtiger Buße sich wieder zur Gnade hindurchringt, so wird die Strafzüchtigung zur Liebeszüchtigung: das Verh. Gottes zu ihm wird ein wesentlich anderes, das Uebel, welches Folge seiner Sünde ist und als solches freilich im Prinzipe des Zorns originirt, wird ein Erziehungs- und Läuterungs-

mittel der Liebe, und das ists was er sich hier erflehet, wie Dante[1] umschreibt:

Signor, non mi riprender con furore,
E non voler correggermi con ira,
Ma con dolcezza e con perfetto amore.

In חָנֵּנִי bittet David, daß Gott Geneigtheit, Milde, Lindigkeit für strenges Strafrecht über ihn ergehen lasse; denn die innere Angst hat ihn bereits in das äußere Siechtum auch des Leibeslebens versetzt: er ist ganz welk und matt. אֻמְלַל hat *Pathach* und scheint also 3 *pr. Pul.* zu sein wie Jo. 1, 10. Nah. 1, 4., was aber syntaktisch nicht möglich. Es ist Adj. wie שַׁאֲנָן, רַעֲנָן mit passivischer Vokalisirung. Die Bildung אמלל (von أمل אמל mit der Wurzelbed. langhin, langhinaus dehnen) ist der IX. und IX. Form des arab. Verbums analog, welche vorzugsweise zur Bezeichnung von Farben und Gebrechen dient. Die zwei Wörter אֻמְלַל אָנִי haben zus. den Doppelacc. *Mercha-Mahpach* und nach genauer Schreibung hat das *Mahpach* (das dem *Mahpach* oder vielmehr *Jethib* ähnliche Zeichen) zwischen den zwei Wörtern zu stehen, indem es zugleich die Stelle des *Makkef* vertritt. Der Hauptton des geeinten Wortpaars liegt also aufs *āni* und demgemäß lautet das Adj. אֻמְלַל hier kürzer אֻמְלַל (vgl. מִרְמַס, חֲסַבְסַךְ, אֲדַמְדָּם u. dgl.), eine Verkürzung, welche beweist daß אמלל nicht als *part. Pul.* (= מְאֻמְלָל) behandelt ist (König, Lehrgeb. S. 247 f.), denn dessen charakteristisches *ā* ist unwandelbar; auch Ez. 9, 8 ist das sonderbar geschriebene und punktirte ונאשאר keinesfalls Particip. Die Bitte um Heilung wird dadurch begründet daß seine Gebeine (Iob 4, 14. Jes. 38, 13) erschreckt sind; נִבְהַל bez. (von dem Wurzelbegriff ‚los lassen, fahren lassen‘ aus, verw. בָּלָה) sowohl den Zustand äußerer Ueberstürzung als innerer Bestürzung, also die Wirkung des außer Fassung bringenden Schreckens und haltlos machender Erregung. Noch erschütterter als sein Leib ist seine Seele. Das Leiden ist also nicht bloß leibliche Krankheit, in welcher nur ein Feiger verzagt. Gottes Liebe hat sich ihm verborgen. Gottes Zorn scheint ihn ganz und gar aufreiben zu wollen. Es ist ein Leiden über alle Leiden. Deshalb fragt er: Und du, J., wie lange!? Statt אתה ist את geschrieben, welches das *Keri* אַתָּה lesen heißt, während an 3 Stellen (Num. 11, 15. Dt. 5, 24. Ez. 28, 14) אַתְּ als Masc. zugelassen ist. מָתַי (wie עֲדֵי, צְלֵי, Grundform zu צֵל, עַד) v. מְתָה (verw. מאד wov. תָּמִיד) bed. eig. Erstreckung, Dauer, Zeitlänge.

V. 5—8. Gott hat sich von ihm abgewendet, daher die Bitte שׁוּבָה, näml. אֵלַי; der Ton von שׁוּבָה liegt auf *ult.*, weil die Lesung שׁוּבָה אֲדֹנָי

---

1) Wenn anders *i sètte Salmi Penitenziali trasportati alla volgar poesia* ihn zum Verf. haben, s. Dante Alighieri's lyrische Gedichte, übers. u. erläutert von Kannegießer und Witte (1842) 1, 203 ff. 2, 208 ff. Drei protestantische Arbeiter in einem Kohlenschachte von Borinage erwarteten unter dem Gesange dieses Ps. 6 (*Seigneur, qui vois ma peine*) den Feuertod der Erstickung: er heißt seitdem *le Psaume des Brulés*, s. die belgische Zeitschr. *L'Union Protestante* 1867 Nr. 4.

vorausgesetzt wird (s. zu 3, 8). Gott wolle sich ihm wieder zuwenden, seine Seele, in der sein Leiden wurzelt, diesem Leiden entreißen (חַלֵּץ von dem im Hebr. und Aram. transitiven חלץ losmachen *expedire, exuere,* arab. خَلَصَ heil und rein, eig. los, frei s.) und ihm Heil widerfahren lassen auf Grund Seiner Gnade gegen die Sünder. Diesen Hilferuf begründet er aus seiner Sehnsucht Gott noch fernerhin preisen zu können, ein seliges Geschäft, dessen Möglichkeit ihm im Todeszustande abgeschnitten sein werde; זֵכֶר, wie öfter הַזְכִּיר, von ehrendem, rühmlichem Gedenken; הוֹדָה (v. יָדָה) hat bei sich den *dat. honoris.* Mit מָוֶת wechselt 6ᵇ שְׁאוֹל ᾅδης (Apok. 20, 13). So heißt das unterirdische Land der Toten [1], dessen Pforte das Grab ist, der gähnende Abgrund, in welchen alles Sterbliche hinabsinkt (v. שָׁאַל = שאל سال schlaff, schlapp s., herunterhängen, niedersinken: die Einsenkung, das Eingesenkte, die Tiefe). Die Psalmendichter wissen alle nur von einem einzigen Sammelorte der Toten in der Tiefe der Erde, wo sie zwar leben, aber nur *quasi* leben, weil sie abgeschieden sind vom Lichte des Diesseits und, was das Kläglichste, vom Lichte der Gegenwart Gottes. Deshalb kann der Christ v. 6 dieses Ps. und ähnliche St. (30, 10. 88, 11—13. 115, 17. Jes. 38, 18 f.) nur insofern mitbeten, als sich ihm der Begriff des Hades in den der Geenna umsetzt.[2] In der Hölle ist ja wirklich kein Lobgedächtnis, kein Lobpreis Gottes.[3] Die Furcht Davids vor dem Tode als etwas an sich Unseligem ist auch ihrem letzten Grunde nach nichts anderes als Furcht vor einem unseligen Tode. In solcher Höllenpein ist er durch Seufzen (בְּ wie 69, 4) abgemüdet und netzt er sein Lager (עֶרֶשׂ Bett v. עָרַשׂ = عرش dem Ueberdachen des Kopf-Endes) allnächtlich mit einem Strome von Thränen. Wie v. שָׂחָה schwimmen das *Hi.* הִשְׂחָה ,schwemmen' bed., so v. מָסָה (verw. מָסַס) zerfließen das *Hi.* הִמְסָה ,zerflößen'.[4] דִּמְעָה, im Arab. *n. unit.* eine Thräne, ist im Hebr. der Thränenerguß. In v. 8 bed. עֵינִי nicht mein ,Aussehen' (Num. 11, 7), sondern, wie aus 31, 10. 88, 10. Iob 17, 7 erhellt: mein Auge, das Auge spiegelt das Gesamtbefinden des Menschen. Das V. עָשֵׁשׁ scheint Denom. v. עָשׁ: mottenstichig werden[5]; gesicherter ist dem V.

1) In assyrischen Vocabularien lautet das Wort *šú-al* mit dem Landes-Determinativ *ki*, vgl. Friedr. Delitzsch, Paradies S. 121.

2) Eine Abschattung dieses Verh. des Christentums zu der alttest. Religion ist das Verh. des Islam zu der Religion der arab. Wanderstämme, welche sich „Religion Abrahams" (*Dîn Ibrâhîm*) nennt und kein Leben nach dem Tode kennt, während der Islam vom späteren Judentum und dem Christentum die Hoffnung der Auferstehung und himmlischen Seligkeit entnommen hat.

3) Luther übers.: *Wer wil dir in der Helle dancken?* S. darüber die Abh. Kamphausens über den Gebrauch des Wortes „Hölle" in der deutschen Bibelübersetzung, bes. im N. T. u. in den Ps., Theolog. Literaturblatt 1872 No. 6—7.

4) Auch im Arab. gibt es ein (in unsern Lexx.) fehlendes V. مَسَى *liquescere;* IV *liquefacere;* VII *liquefieri* (part. مُنْمَسٍ *liquefactus*).

5) So Reuchlin in seiner gramm. Analyse der 7 Bußpsalmen, die er 1512 auf seine *Ll. III de Rudimentis Hebraicis* (1506) folgen ließ: עָשְׁשָׁה *Vermi-*

עָתַק die Bed. *senescere.* Die Schlußworte בְּכָל־צוֹרְרָי (vgl. Num. 10, 9 הַצֹּרֵר הַצֹּרֵר der bedrängende Dränger, von √ צר صر pressen, drücken und insbes. zusammenschnüren *constringere, coartare*[1]), worin der D. die Ursache seines Kummers (כַּעַס, Iob 17, 7 כַּעַשׂ) wenigstens teilweise andeutet, sind gleichsam der Ring, in welchen die folg. Strophe eingesenkt ist.

V. 9—11. Unter währendem Klaggebet ist ihm, wie Frisch in seiner „Neuklingenden Harfe Davids" sagt, Gottes Licht und Trost schnell in das Herz gefallen. Feinde spotten sein als eines Gottverlassenen, aber gerade angesichts seiner Feinde wird er sich bewußt, daß er es nicht ist. Dreimal wiederholt er v. 9. 10 mit aufblitzender Zuversicht, daß Gott ihn erhört: er hört sein gen Himmel rufendes laut schluchzendes Weinen, er hört sein Flehen, er nimmt willfährig an sein Gebet. Das doppelte שָׁמַע ist Ausdruck der Thatsache und יִקָּח der Folgerung daraus. Was er erleiden zu sollen scheint, das werden seine Feinde wirklich erleiden, näml. den Untergang Gottverworfener: sie werden zuschanden. Das uns hier zuerst begegnende בּוֹשׁ, syr. ܒܗܬ chald. בְּהַת בְּהַת, gehört nicht mit dem arab. بهت, sondern (da das Altarabisdhe dem ש und ܬ ת gegenüber in der Regel den Vermittelungslaut ث hat) mit باث zus., welches ‚zusammen (neben oder über einander) Liegendes auf- und umwühlen und auseinanderwerfen', *eruere et diruere, disturbare* bed., eine Wurzel, welche auch in dem Reduplikationsstamm بثّ erscheint: aufwühlen und zerstreuen, wov. بَثٌّ Traurigkeit und Kummer, wonach also בּוֹשׁ (= בָּיַשׁ wie بَاثَ = بَيَثَ) eig. *disturbari* gestört d. i. in Mißstimmung versetzt w., außer Fassung kommen bed. und die Beschämung nach einer ähnlichen, nur etwas anders gewendeten Vorstellung wie *confundi,* συγχεῖσθαι, συγχύνεσθαι bez. Mit וְיִבָּהֲלוּ wird auf v. 2. 3 zurückgedeutet: das Geschick, dessen die Schadenfrohen sich gefreuet, geht auf sie selbst über. Eine höhere Gewalt wirft, wie יָשֻׁבוּ יֵבֹשׁוּ sagt, die Anstürmenden schamerfüllt zurück (9, 4. 35, 4). Welcher selbstgefühlvolle ruhige Schluß: diese drei Milel *jaschûbu jebôschu râga'* im Verhältnis zu dem Tripudium der vorausgehenden Anrede an die Feinde! Der D. hat im Verlauf seines Gebets festen Halt in Gott gewonnen, der in Gott getroste Sinn, der Jes. 26, 3 יֵצֶר סָמוּךְ heißt, ist aus diesem trochäischen Tonfall herauszuhören. Und wie, wenn nicht beabsichtigt, doch sonderbar zufällig, daß dem unfreiwilligen Kehrum der Feinde Beschämung folgt und daß יבשו den Buchstaben und dem Laute nach das umgekehrte ישבו ist! Wie viel Musik enthält doch der Psalter! Wenn Komponisten sie verständen!!

navit. Sic a vermibus dictum qui turbant res claras puras et nitidas; in den *Rudim.* dagegen kombinirt er es mit talm. עַשָּׁשִׁית (Laterne): *Turbatus est a furore oculus meus, corrosus et obfuscatus, quasi vitro laternae obductus.*

1) Im Arab. heißt צִיר *dir* die Stiefmutter als Bedrängerin der Stiefkinder und צִרָר *dirr* die Nebenfrau als Bedrängerin ihrer Rivalin.

PSALM VII.

Anrufung des Weltrichters gegen Verleumdung und Vergeltung des Guten mit Bösem.

2 Jahve mein Gott, in Dich berg' ich mich;
Hilf mir von all meinen Verfolgern und errette mich!
3 Daß er nicht zerfleische wie ein Leu meine Seele,
Zermalmend ohne daß ein Retter.

4 Jahve mein Gott, wenn ich gethan dergleichen,
Wenn Unrecht haftet an meinen Händen,
5 Wenn ich zugefügt meinem Befreundeten Böses
Und ausgeplündert meinen Gegner ohn' Ursach:
6 So erjage der Feind meine Seel' und fahe
Und trete zu Boden mein Leben,
Und meine Hehre in den Staub lagere er. (*Sela*)

7 Stehe auf, Jahve, in deinem Zorn,
Erhebe dich wider meiner Dränger Wüten
Und wach auf für mich, Recht hast du ja geordnet!
8 Und der Nationen Schar stehe rings um dich her,
Und über ihr fahr zur Höhe wieder auf!
9 Jahve wird urteln Völker —
Jahve, richte mich nach meiner Gerechtigkeit und Unschuld in mir!

10 Daß doch schwände das Böse der Boshaften, richt' auf den Gerechten,
Du bist ja Prüfer der Herzen und Nieren, Gott ein gerechter.
11 Meinen Schild trägt Elohim,
Der Herzensgeraden Heiland.

12 Elohim ist ein gerechter Richter
Und ein Gott dräuend Tag für Tag.
13 Wenn einer sich nicht bekehrt, wetzt er sein Schwert,
Hat seinen Bogen gespannt und ihn hergerichtet,
14 Und gegen den richtet er Todesgeschosse,
Seine Pfeile zu brennenden macht er.

15 Sieh er kreist Unheil: Mühsal empfängt er und gebiert Lüge.
16 Eine Grube hat er aufgebohrt und sie ausgegraben
Und fällt in die Versenkung, dran er arbeitet.
17 Es kommt sein Mühsal auf sein Haupt zurück,
Und auf seinen Scheitel fährt seine Unbill nieder.
18 Danken werd' ich Jahve nach seiner Gerechtigkeit
Und will lobsingen dem Namen Jahve's des Höchsten.

In der zweiten Hälfte von Ps. 6 trat David voll hohen Selbstgefühls in Gott seinen Feinden entgegen; Ps. 7, den auch Hitz. David zuerkennt, setzt dieses Thema fort und zeigt uns seine Gewissensreinheit und Glaubensfreudigkeit an einem hervorstechenden Beispiele der saulischen Verfolgungszeit. Man braucht nur 1 S. c. 24—26 zu lesen, um zu sehen, wie reich an unverkennbaren Bezügen auf diesen Lebensabschnitt Davids der Ps. ist. Dahin weist ihn auch die überschriftliche Angabe des Anlasses; solche Angaben finden sich ausschließlich nur bei dav. Ps.[1] Die Ueberschrift lautet: *Schig-*

1) Näml. 7. 59. 56. 34. 52. 57. 142. 54 (saulische Verfolgungszeit), 3. 63 (absalomische), 30 (Palastweihe), 51 (Ehebruch), 60 (syrisch-ammon. Krieg).

gajon von David, welches er Jahve gesungen wegen der Reden des Cusch eines Benjaminiten. Mit Absicht ist statt des einfachen עַל, welches in diesen Ueberschriften andere Funktionen hat, עַל־דִּבְרֵי gewählt. Obgleich דְּבַר und דִּבְרֵי Sache, Händel, Geschichten (Ex. 22, 8. 1 S. 10, 2 u. häufig) und על־דברי in Betreff (Dt. 4, 21. Jer. 7, 22) oder auf Anlaß (Jer. 14, 1) bed. kann, so hat man doch hier, da der Inhalt des Ps. hämische Verleumdung voraussetzt, bei der nächsten Bed.: „wegen der Worte (Reden)“ zu verbleiben. *Cûsch* (LXX falsch Χουσί = כּוּשִׁי, Lth.: *den Mohren*) muß einer der vielen Ergebenen Sauls, seines Stammgenossen, gewesen sein, einer der Zwischenträger, wie Doëg und die Zifiten, welche David bei Saul schändlich verleumdeten und diesen gegen ihn aufhetzten — ein Personname von ungewisser Bed., im nachbibl. Hebr. bed. כּוּשׁ die Spindel (s. zu Spr. 31, 19). Der Beiname בֶּן־יְמִינִי (wie 1 S. 9, 1. 21 vgl. אִישׁ יְמִינִי 2 S. 20, 1) bez. ihn als „einen Benjaminiten“ und setzt nicht, wie wenn es הַבִּנְיָמִינִי oder vielmehr (biblischem Sprachgebrauch gemäß) בֶּן־הַיְמִינִי lauten würde, Bekanntschaft mit ihm voraus, wie denn auch wirklich die biblische Geschichtschreibung sonst von ihm schweigt. Von Davids Hand ist die Angabe על־דברי וגו' schwerlich, sondern von irgend wem anders, sei es aus Ueberlieferung oder aus den דברי הימים Davids, wo dieser Ps. der Gesch. seines Anlasses eingeflochten gewesen sein mag. Dagegen steht nichts entgegen, שִׁגָּיוֹן לְדָוִד, wenigstens שגיון, für eigenhändige Beischrift Davids zu halten.

Da שִׁגָּיוֹן (n. d. F. חִזָּיוֹן die Vision) mit überschriftlichen Benennungen, wie מִזְמוֹר und מַשְׂכִּיל in eine Gattung gehört und die Tefilla Habakuks 3, 1 (s. meinen Komm.) mit der Beischrift עַל־שִׁגְיֹנוֹת versehen ist, so muß שגיון Name einer lyrischen Dichtungsart sein und zwar von Seiten ihrer rede- oder tonkünstlerischen Rhythmen. Da nun שָׁגָה (aram. שְׁגָא, aeth. *sākuāja*) irregehn, irren, taumeln bed. und mit שָׁגַע verwandt ist, wovon das ebenso gebildete שִׁגָּעוֹן Raserei herkommt, so kann שגיון in der Sprache der Poetik das Taumelgedicht bed. d. i. das in heftigster Bewegung, mit schnellem Wechsel der stärksten Affekte geredete, also den Dithyrambus (welcher in der ältern deutschen Poetik „Irrgedicht“ hieß) und שִׁגְיֹנוֹת die dithyrambischen mannigfaltig und stürmisch gemischten Rhythmen. So Ew. Rödiger und so schon Turnov, Geier u. andere Alte, welche *cantio erratica* übers.[1] Wir erwarten also, daß dieser Ps., wie Ainsworth (1627) sich ausdrückt, *of sundry variable and wandering verses* bestehen, daß er wie im Taumel die mannigfachsten Rhythmen durchirren wird, was sich auch bestätigt. Die begleitende Musik that dazu auch noch das Ihrige. Dieser poetisch-musikalischen Form entspricht auch der Inhalt des Ps. Es ist das feierlichste Pathos erhabenen Selbstbewußtseins, welches sich darin ausspricht. Und mit Hab. c. 3 hat er den im Eifer wider die Feinde Gottes und in Anschauung ihres nahen Untergangs angestimmten Jubel gemein. Angstvolle Unruhe, trotzbietendes Selbstvertrauen, triumphirender Aufschwung, getrostes Vertrauen, prophetische Gewißheit — alle diese Stimmungen kommen in der unregelmäßigen Strophen-Folge dieses davidischen Dithyrambus, dem altherkömmlichen Purim-Ps. (*Sofrim* c. 18 § 2), zum Ausdruck.

---

1) LXX übers. an u. St. farblos ψαλμός und Hab. 3, 1 μετ᾽ ᾠδῆς, wie auch der 15. Salomo-Psalm überschrieben ist.

V. 2—3. Mit dem Glaubens-, Liebes- und Hoffnungswort בְּךָ חָסִיתִי (wie 141,8), dieser heiligen *captatio benevolentiae,* beginnt David auch 11, 1. 16, 1. 31, 2 vgl. 71, 1; das Perf. ist inchoativ: in dich hab' ich genommen meine Zuflucht s. v. a. in dich vertrau' ich. Der Uebergang von der Vielheit der Verfolger zum Sing. v. 3 erkl. sich im Hinblick auf die Ueberschrift am natürlichsten so, daß der zur Zeit Schlimmste der Vielen ihm vor die Seele tritt. Das V. טָרַף bed. von der Grundbed. *carpere* aus (welchem noch genauer חָרַף entspricht) sowohl abreißen als zerreißen (wov. טְרֵפָה Zerrissenes), und פָּרַק von seiner Grundbed. *frangere* aus sowohl losbrechen als zerbrechen, also befreien z. B. 136, 24 und zerbröckeln 1 K. 19, 11. Die Verfolger sind als wilde Thiere, als Löwen gedacht, welche ihren Fang zerfleischen und ihm die Knochen zermalmen. So blutgierig sind sie nach seiner Seele d. i. seinem Leibesleben. Nach der angstvollen Unruhe dieser 1. Str. stimmt die 2. den Ton trotzbietenden Selbstbewußtseins an.

V. 4—6. Der Ueberschrift zufolge deutet זֹאת auf den Inhalt jener verleumderischen Reden des Benjaminiten. Mit אִם־יֶשׁ־עָוֶל בְּכַפָּי vergleiche man Davids Wort an Saul אֵין בְּיָדִי רָעָה 1 S. 24, 12. 26, 18.; man sieht daran zugleich im Kleinen den Unterschied poetischen und prosaischen Audrucks. שׁוֹלְמִי (Trg. לִבְעֵל שְׁלָמִי) nennt er (mit Bezug auf Saul) den auf friedlichem freundschaftlichem Fuße mit ihm Stehenden, von dem Verbum שָׁלַם in der Bedeutungsnüance: in vollem Einverständnis, ungetrübtem Einvernehmen stehen, vgl. das Adj. שְׁלֵמִים 55, 21 und אִישׁ שְׁלוֹמִי 41, 10. Das V. גָּמַל, verw. גָּמַר, bed. urspr. vollenden, vollführen (√ גם, כם, vgl. כִּימָה, voll s. oder machen, häufen). Man sagt גָּמַל טוֹב und גָּמַל רַע, und auch ohne Sachobjekt גָּמַל עָלַי oder גְּמָלַנִי *benefecit* oder *malefecit mihi.* Wir verbinden aber gegen die herrschende Acc. nach dem Targ. גָּמַלְתִּי mit רָע, nicht mit שׁוֹלְמִי (Olsh. Böttch. Hitz.), obwohl שֹׁלֵם neben מְשַׁלֵּם wie z. B. דֹּבֵר neben מְדַבֵּר ‚vergeltend‘ bed. könnte; auch Hupf. Riehm lassen diese Deutung: „wenn ich dem mir Böses Vergeltenden zugefügt habe“, näml. solches, mit Recht deshalb fallen, weil bei גמלתי ungern das Sachobjekt vermißt wird und also רע dafür zu gelten hat. In 5[b] erkl. wir nicht nach der sonst üblichen Bed. von חִלֵּץ: vielmehr errettete ich . . (Louis de Dieu, Ew. § 345[a], Hupf. Riehm). Der Schaltsatz wäre zu kurz, um gegenüber den drei hypothetischen Sätzen als in einen andern Ton einlenkend zu gelten; auch stünde er ungeschickt unmittelbar zwischen Vordersatz und Nachsatz und begönne, sich selbst unkenntlich machend, mit *impf. consec.* Warum soll חִלֵּץ hier nicht seiner Grundbed. *expedire, exuere* gemäß (wonach auch die Bed. des Errettens, genau genommen, nicht von der Vorstellung des Herausziehens, sondern des Losmachens *exuere vinclis* ausgeht) *exuere* = *spoliare,* wie im Aram., bed. können? Und wie trefflich paßt das als Anspielung auf den Vorgang in der Höhle, wo David Saul nicht rettete, wohl aber ohne auf חֲלִיצָה *exuviae* auszugehen ihm den Rockzipfel abschnitt! „Er spricht — wie Hgst. bem. — diese Beteurung seiner Unschuld ganz allgemein aus, dadurch zeigend, daß sein Betragen gegen Saul nicht etwas Einzelnes, sondern ein in seiner ganzen Gesinnung und

Handlungsweise wurzelndes war.“ Ueber die 1 *p. impf. cons.* mit *ah* s. zu 3, 6. רֵיקָם gehört zu צוֹרְרִי wie 25, 3. 69, 5. In dem Nachsatze v. 6 ist das *impf. Kal* v. רָדַף in beispielloser Weise dreisilbig gemacht, indem aus יִרְדֹּף zunächst mit Lautbarmachung des *Schebâ* יִרֲדֹף (wie יְצַחֶק Gen. 21, 6., תְּהַלַּךְ Ps. 73, 9. Ex. 9, 23., שְׁמָעָה 39, 13) geworden und dieses dann durch euphonisches *Dag. forte*[1] geschärft ist; Chajûg hält die Form für *Hithpa.* = יִתְרַדֵּף, Kimchi für eine Mischform aus *Kal* und *Pi.*[2] (vgl. König, Lehrgeb. S. 160f.). Auf diese daktylische Jussivbildung des *Kal* folgen die regelmäßigen Jussive des *Hi.* יַשֵּׂג u. יַשְׁכֵּן. Der Rhythmus ist ähnlich, näml. jambisch mit untermischten Anapästen, wie in der auch 18, 38 nachklingenden Grundstelle Ex. 15, 9. Durch den Parallelismus mit נַפְשִׁי und חַיָּי erhält כְּבוֹדִי die durch 16, 9. 30, 13. 57, 9. 108, 2. Gen. 49, 6 gesicherte Bed. „meine Seele“; des Menschen Seele ist seine Doxa und das ist sie als Abbild der göttlichen Doxa (Psychol. S. 98 u. ö.). Auch das „in den Staub lagere er“ ist diesem Sinne des כבודי mindestens ebenso günstig, wie dem Sinne persönlicher und amtlicher Würde (3, 4. 4, 3). In den Staub lagern ist s. v. a. 22, 16 in den Todesstaub legen. שֹׁכְנֵי עָפָר Jes. 26, 19 sind die Toten. Die Seele ist nach biblischer Vorstellung tödbar (Num. 35, 11) und sterblich (Num. 23, 10). Sie bindet Geist und Leib zusammen und dieses Band wird durch den Tod zerschnitten. David unterstellt sich, falls er jemals unedel gehandelt, willig dem Tode. Die Musik hat hier aufzurauschen, um den Ausdruck dieses getrosten Bekenntnisses zu verstärken. In der folg. Str. steigert sich die Unschuldsbeteurung zu herausfordernder Anrufung des göttlichen Gerichts und prophetischer Gewißheit der Nähe desselben.

V. 7—9. Im Bewußtsein der eignen Unschuld fordert er J. auf, Gericht zu halten und den Seinen Recht zu schaffen. Der Gesichtskreis erweitert sich ihm von den Feinden in nächster Umgebung auf die J. und seinem Gesalbten feindliche Welt überhaupt. Hupf. meint, daß die Volksversammlung nur Zeugenstelle zur Erhöhung der Feierlichkeit vertrete, und Riehm fügt hinzu, daß das Recht des schmählich Verkannten vor aller Welt zur Anerkennung gebracht werden solle. Aber nach 9ª sind ja die Völker Obj. des Gerichts. Ebenso liegen bei den Propheten Spezialgericht und Weltgericht wie auf der Fläche eines Gemäldes beisammen. Diese Zusammenschau hat ihre Wahrheit daran, daß das schließliche Weltgericht nur der Abschluß des fort und fort sich vollziehenden Weltgerichts der Weltgeschichte selbst ist. Die Sprache nimmt hier den denkbar höchsten majestätischen Aufflug. Mit קוּמָה

---

1) Das *Dag.* ist gleicher Art wie im Bereich des Nomens das Dag. in פְּסַלִּים, vulgärarab. *fᵉrassi* (mein Pferd), s. Wetzstein, Inschriften S. 366.

2) Die Ansicht Pinskers, daß die Punktation יִרַדֹּף den Zweck habe, dem Leser die Wahl zwischen den LA יִרְדֹּף und יְרַדֵּף freizustellen, geht von der unwahren Voraussetzung aus, daß der Text wie er vorliegt hie und da eine doppelte Möglichkeit der Lesung offen lasse und also ein Schwanken der Ueberlieferung bekunde.

(*Milra* wie 3,8), einem aus Mose's Munde genommenen Gebetswort Davids (9,20. 10,12), wird J. aufgefordert einzuschreiten; parallel ist הִנָּשֵׂא erhebe dich, zeige dich in deiner Erhabenheit 94, 2. Jes. 33, 10. Der Zorn, in welchem er aufstehen soll, ist das Prinzip seiner Strafgerechtigkeit; mit diesem seinem Zorn soll er sich gürten (76, 11) wider die Ueberwallungen der Dränger des Gottesgesalbten, d. i. ihre mannigfachen und vielen Feindseligkeitsbezeigungen rächend; עַבְרוֹת ist Nebenform zu עֶבְרוֹת Iob 40, 11 vgl. 21, 31., v. עֶבְרָה, welches den Zorn als aus dem Innern hervorbrechenden und in Wort und That übergehenden bez. (vgl. arab. فش vom Wasser: es überströmt seinen Damm, vom Zorn: er läuft über). Gegen die Acc. מִשְׁפָּט als Obj. zu עוּרָה zu ziehen ist sprachgebrauchswidrig und es als Acc. der Richtung = לְמִשְׁפָּט (35, 23) zu fassen (Hitz.) gezwungen; die Acc. nehmen mit Recht עוּרָה אֵלַי zus.: wach auf (werde rege) mir zu d. i. mir zu Hilfe (אֵלַי wie לִקְרָאתִי 59, 5). Daß dann צִוִּיתָ prekativ s. v. a. צַוֵּה sei: ordne Gericht, ist hier wie 71,3 eine nicht zu begründende Ansicht. Es müßte wenigstens וְצִוִּיתָ mit *Waw consec.* heißen. Zulässig dagegen ist die relat. Fassung: der du Gericht geordnet (Mr. Hgst.), aber unnötig; wir nehmen es für sich in begründendem Sinne, nicht als Umstandssatz: Gericht befohlen habend (Ew. Riehm), sondern als nebengeordneten Satz: du hast ja Handhabung des Rechts anbefohlen (Hupf.). Der Sänger arrangirt nun, so zu sagen, die Gerichtsscene: die Völker-Gemeinde (vgl. Jer. 6, 18., wo עֵדָה ebenso gemeint scheint) soll einen Kreis um J. bilden, inmitten dessen er Gericht hält, und nach gehaltenem Gericht soll er über sie hinweg (Gen. 17, 22) emporschweben und wie nach dem Kampf ein Triumphator (s. 68, 19) zur Himmelhöhe zurückkehren. Obgleich es befremdet, daß die Abhaltung des Gerichts selbst ohne besonderen Ausdruck bleibt, so ist doch Hupfelds u. A. Auffassung: setze dich wieder auf deinen himmlischen Richterthron um Gericht zu halten wegen des hierzu nicht passenden שׁוּבָה (vgl. dagegen 21, 14) abzuweisen; שׁוּב לַמָּרוֹם kann nur Rückkehr Jahve's in seine selige Ruhe nach vollzogenem Gerichte bed. Was v. 7. 8 glaubenskühn verlangen, spricht v. 9 Anf. als prophetische Hoffnung aus, aus welcher wieder die Bitte hervorgeht, daß der Weltrichter auch ihm Recht schaffen möge (שָׁפְטֵנִי *vindica me*, wie 26, 1. 35, 24) gemäß seiner Gerechtigkeit und der ihm bewußten, ihm inwohnenden Lauterkeit. עָלָי ist eng mit תֻּמִּי zu verbinden, wie man sagt נַפְשִׁי עָלַי (Psychol. S. 152). Alles was die Person als Ich, als Subjekt als an ihr befindlich von sich selbst unterscheidet, bez. sie mit עָלַי. Elliptisch erklärend: „komme über mich“ (Ew. Olsh. Hupf.) verkennt man diesen psychologisch sinnigen Sprachgebrauch. Ueber תֹּם s. zu 25, 21. 26, 1.

V. 10—11. Diese Str. redet die ruhige Sprache getrosten Vertrauens, welcher das aufsteigende und zur Ruhe gehende Cäsurenschema besonders angemessen ist. Um das Aufhören des Bösen ist es ihm zu thun: es ende doch (גְּמַר intr. wie 12, 2. 77, 9) . . sein Gebet ist also nicht gegen die Personen als solche, sondern gegen das Böse an ihnen

gerichtet; dieser Ps. ist der Schlüssel zu allen wider Feinde betenden Ps. Ebenso wünschend ist וּתְכוֹנֵן gemeint, einer der verhältnismäßig seltenen Voluntative der 2 *p.* (Ew. § 229): und festigen mögest du . .; der gewünschten Endschaft des Bösen entspricht positiv die gewünschte Sicherung und Befestigung der Gerechten, welche es gefährdet und an deren Bestande es rüttelt. Mit וּבֹחֵן beginnt ein Umstandssatz, eingeführt durch ו, aber ohne Personalpronomen, welches sowohl im partizipialen Hauptsatze wie Jes. 29, 8 (s. dort) als im partiz. Untersatze wie hier (vgl. 55, 20) nicht selten wegbleibt: *cum sis* = *quonium es.*[1] Die Nieren sind Sitz der Affekte, wie das Herz der Gedanken und Gefühle; Nieren und Herz liegen vor Gott bloß — eine Jer. 11, 20. 17, 10. 20, 12. Ap. 2, 23 sich wiederholende Bez. des alleinigen καρδιογνώστης. Das V. בָּחַן, von der Grundvorstellung des Reibens (بحن) und des Erprobens durch Reiben (vgl. درى zu Ps. 139, 3) ausgehend, bez. erfahrungsmäßiges wohlvermitteltes Wissen. Mit אֱלֹהִים in der Senkung ist das Adj. im Sing. verbunden wie 78, 56 vgl. 58, 12. Gott ist der Gerechte und durch seine Kenntnis des Innersten ist er vollkommen befähigt, sich je nach Erfordernis und Bedürfnis sowohl gerecht in Zorn als gerecht in Gnade zu erweisen. Darum kann David getrost hinzufügen: מָגִנִּי עַל־אֱלֹהִים meinen Schild trägt Gott; לְ (89, 19) würde bed.: er hat ihn, er (mein Schild) gehört ihm, עַל (1 Chr. 18, 7) er trägt ihn oder, wenn man Schild im Sinne von Schildung nimmt: er hat meine Schildung auf sich genommen, sich ihr unterzogen (wie 62, 8 vgl. 56, 13. Richt. 19, 20), wie er überhaupt Heiland derer ist, die ihm geraden d. i. aufrichtigen, falschlosen (vgl. 32, 11 mit v. 2) Herzens ergeben sind. Absichtlich wiederholt sich צַדִּיק am Ende der beiden ersten Zeilen — die bes. in Jes. c. 40—66 beliebte Palindromie. Und zu der gemischten (chromatischen) Art dieses Ps. gehört auch dies, daß er elohimisch und jehovisch zugleich ist. Aus der ruhigen Sprache herzinniger Anheimgabe an Gott geht die folg. Str. in die lehrgedichtartige und wieder bewegtere Sprache ernster Warnung über.

V. 12—14. Wenn Gott seinen Zorn schließlich losbrechen läßt, so thut er es nicht, ohne vorher alltäglich bedräut zu haben, den Gottlosen nämlich, vgl. Jes. 66, 14. Mal. 1, 4. Das V. זֹעֵם erklärt sich aus dem arab. زَغَمَ, welches das Gebrüll eines gereizten Thieres und das Reden eines erzürnten Menschen bed. Gott gibt dem Gottlosen seinen זעם d. i. seine, des Erzürnten, Bedräuung fort und fort zu fühlen, um ihn heilsam zu erschrecken. Subj. des Bedingungssatzes אִם־לֹא יָשׁוּב ist irgendwelcher Gottlose und Subj. des Hauptsatzes, wie dessen Verfolg in v. 14 zeigt, Gott. Wenn einer (man) sich nicht bekehrt, so wetzt J. sein Schwert (vgl. Dt. 32, 41). Dieser Sinn der Worte ist zusammenhangsgemäß, während bei der Uebers.: „fürwahr er (Elohim) wetzt wieder

1) Auch die 3 *perf.* קָטַל ist s. v. a. tötend, näml. er (s. Philippi, Status constr S. 168), obschon die arab. Grammatiker sie neutrisch fassen oder vielmehr leugnen daß sie ihr Subj. in sich selbst trage.

sein Schwert" (Böttch. Ew. Hupf.) יְשׁוּב, welches übrigens ungetrennt bei יְלַטֵּשׁ stehen würde (vgl. z. B. Gen. 30, 31), sinnlos und das schwörende אִם־לֹא zwecklos ist. Das Strafgericht bereitet sich allmählich vor, wie das Impf. sagt; es ist aber, wie die Perf. sagen, andererseits auch wie ein bereits gegen den Sünder gespannter Bogen mit auf ihn zielendem Pfeile, so daß es sich allaugenblicklich vollziehen kann. Es wechseln כּוֹנֵן von der Zurechtmachung und הֵכִין von der Richtung. לוֹ, auf den Sünder bezüglich, steht nachdrücklich voran wie Gen. 49, 10. 1 S. 2, 3 und ist s. v. a. אֵלָיו Ez. 4, 3. Reflexiv gemeint (Olsh. Ew. u. A.) oder auf den Bogen bezüglich (Hier.) würde es nicht seinem Verbum vorausstehen, und wozu überhaupt stünde es dann? „Brennende" Pfeile sind Brandpfeile (זִקִּים, זִיקוֹת v. זָנַק זנق fortschnellen) und Gottes Brandpfeile sind die von ihm geschleuderten Blitze 18, 15. Zach. 9, 14. דָּלַק brennen geht, wie das arab. دَلَقَ zeigt (s. zu Spr. 26, 23), auf die Vorstellung des unsteten Hin- und Wiederfahrens (√דל) der Flamme zurück. Das Impf. יִפְעָל bed. die gleichzeitige Speisung der auf den Sünder gerichteten Pfeile mit Feuer des Zorns. Der Fall mit Cusch ist verallgemeinert: in Schwert und Pfeil ist die mannigfaltige Energie des göttlichen Zorns verbildlicht, dessen sofortigen Ausbruch nur die göttliche Langmut verhindert. Die Vorstellung ist nicht grobsinnlich, sondern die Lebendigkeit der Idee treibt von selbst zu ihrer Verleiblichung.

V. 15—18. Diese Schluß-Str. prophezeit dem Gottesfeinde, wie richterlich diktirend, was seiner wartet und schließt mit Aussicht auf Dank und Lobpreis. Der Mensch gebiert was er empfangen, er erntet was er gesäet. Unter diesen Bildern von הָרָה und יָלַד (הוֹלִיד, חִבֵּל, חִיל), זָרַע und קָצַר findet sich von dieser Grundstelle aus, zunächst Iob 15, 35., häufig die Selbststrafe der Sünde dargestellt; Sündenthat, Sündenschuld, Sündenstrafe erscheinen überhaupt als ineinander übergehende Begriffe. David sieht in der Versündigung seiner Feinde ihr Selbstverderben. Es ist auffällig, daß vom Kreisen und dann erst vom Schwangergehen die Rede ist; denn חִבֵּל bed. wie Hohesl. 8 5 ὠδίνειν, nicht: empfangen (Hitz.); auch das arab. *ḥabila* (Synon. v. *ḥamala*) heißt nicht empfangen im Untersch. von schwanger s., sondern beides: schwanger s. und schwanger werden. Die Accentuation deutet schon auf das richtige Verhältnis der 3 Satzglieder. Zuerst wird im Allgem. gesagt: siehe er wird kreisen d. i. wie in Geburtsschmerzen sich windend hervorbringen אָוֶן Unheil als die aus seiner Heillosigkeit hervorgehende Folge. Dann wird, indem dieser Gedanke in seine zwei Faktoren zerlegt wird (Hupf.), fortgefahren: er wird nämlich עָמָל empfangen (*concipere*) und gebären שָׁקֶר. Jenes bed. Mühsal *molestia,* wie auch πονηρία was πόνον macht; dieses Lüge, näml. Selbstbelügung, Täuschung, Vereitlung, indem die Andern bereitete Beschwer, wie v. 17 gesagt wird, als beschwerende, erdrückende Last sich auf den Sünder selbst zurückwendet, vgl. Jes. 59, 4., wo אָוֶן für שֶׁקֶר den Fluchsold der Sünde bez., welcher in Entlarvung der Nichtswürdigkeit, in Enttäuschung der Selbsttäuschung besteht. Eine andere Wendung desselben Ged.: er gräbt sich selbst die

Grube 57, 7. Koh. 10 8. Das vorausgehende Graben besagt 16[a] (כרה rund austiefen, das für Herstellung einer Cisterne בור wie חפר das für Herstellung eines Quellbrunnens באר vorzugsweise passende Wort), das folgende Hineinfallen 16[b]: der Aorist וַיִּפֹּל wie z. B. 13[b]. 16, 9. 29, 10. Das attributive יִפְעָל ist virtueller Gen. zu שַׁחַת und wird mit Recht Ges. § 123, 3[a] als Präs. gefaßt: mitten in Vollführung des Anderen bereiteten Verderbens wird dieses sein eigenes. Die Anderen bereitete Mühsal עֲמָל wendet sich auf sein eigenes Haupt zurück (בְּרֹאשׁוֹ an diesem haftend, wie עַל־רֹאשׁוֹ auf diesem sich niederlassend und lastend), und die Andern zugefügte Unbill חֲמָס fährt, von dem Strafrichter droben (Mi. 1, 12) zurückgewendet, auf seinen eignen Scheitel (קָדְקֳדוֹ mit *ŏ* bei *ḳ* wie z. B. Gen. 2, 23) nieder, vgl. mit Riehm die Bilder dafür Spr. 26, 27. Sir. 27, 25: „wer einen Stein in die Höhe wirft, wirft ihn auf den eignen Kopf.“ So wird die Gerechtigkeit Gottes in Zorn an dem Bedrücker und in Gnaden an dem schuldlos Bedrohten offenbar. Dann wird der Gerettete, dann will David J. danken, wie es diesem nach seiner Gerechtigkeitsoffenbarung zukommt, besingen den Namen Jahve's des Hocherhabenen (עֶלְיוֹן als Beiname Gottes z. B. 57, 3 immer ohne Art.). Sich offenbarend hat er sich einen Namen gemacht. Er hat sich aber offenbart als allgewaltiger Richter und Retter, als der alles Geschehen hienieden überwaltende Gott der Heilsgeschichte. Diesen Namen, den er sich thatsächlich gemacht hat, gibt ihm dann David in Liederecho zurück. Wer bekennt (הוֹדָה), setzt was in ihm ist aus sich heraus. Dank und Lob sind Zurückwerfung des Guten und Herrlichen das man erfahren.

PSALM VIII.

Lobpreis der Verherrlichung des Schöpfers des Sternenhimmels an dem winzigen Menschen.

2 **Jahve unser Herrscher,**
Wie prächtig ist dein Name auf der ganzen Erde,
Der du mit deiner Glorie angethan die Himmel!
3 **Aus Knaben- und Säuglingsmund hast du eine Macht gegründet**
Um deiner Widersacher willen,
Um zu dämpfen Feind und Rachgierigen.

4 **Wenn ich sehe deine Himmel, das Werk deiner Finger,**
Mond und Sterne, die du hingestellt hast:
5 **Was ist der Sterbliche, daß du sein gedenkest,**
Und der Menschensohn, daß du sein dich annimmst!
6 **Und hast gemacht ihn wenig untergöttlich**
Und mit Herrlichkeit und Würde ihn gekrönet.

7 **Du machtest ihn zum Herrscher über die Werke deiner Hände,**
Alles hast du gelegt unter seine Füße:
8 **Hürdenvieh und Rinder allzumal**
Und auch das Getier des Gefildes.
9 **Des Himmels Vöglein und die Fische des Meers,**
Was durchzieht der Meere Pfade.

10 **Jahve unser Herrscher,**
Wie prächtig ist dein Name auf der ganzen Erde!

Mit gleicher Aussicht auf strafrichterliche Enttäuschung der Feinde, wie Ps. 6, schloß Ps. 7; dieser ist das beispielsweise erläuternde spezialisirende Seitenstück zu jenem. Erinnern wir uns zugleich, daß Ps 6, wenn nicht ein Morgenlied, doch auf schlaflose durchweinte Nächte zurückblickt, so liegt der Sinn der Anordnung zu Tage, wenn nun auf Ps. 6 mit 7, seinem Seitenstück, ein Nachtlied folgt. David dichtet auch in Nächten; Psalmensang Jahve's war, wie 42, 9 ein korahitischer Dichter von sich sagt, auch in der Nachteinsamkeit seine Gesellschaft. Die Nichterwähnung der Sonne v. 4 zeigt, daß Ps. 8 ein solches Nachts oder doch wenigstens mit Versetzung in die Nacht gedichtetes Lied ist. Der Dichter hat den Sternenhimmel vor sich, hebt von der herrlichen Machtoffenbarung Jahve's auf Erden und am Himmel an und steht dann still bei dem Menschen, dem verhältnismäßig winzigen Menschen, zu dem sich J. in Liebe herabläßt und den er zum Herrn über sein Schöpfungswerk gemacht hat. Der Ps. ist, wie Ps. 104 u. a., ein lyrisches Echo des mosaischen Schöpfungsberichts. Ew. nennt ihn einen Blitz in das Dunkel der Schöpfung geworfen. Mit Ausnahme des Kindernamens עוללים und des Verbums עִטֵּר hat Alles was an dem Wortvorrat des Psalms poetisch ist in den poetischen Stücken und in der gehobenen Prosa des Pentateuchs seine Parallele. Auffällig sind besonders die Berührungen mit Deut. XXXII (אנוש, בהמות vom Wild, כונן, שָׂדָי). Ueberhaupt aber ist der Ps., wie Perowne (1873) ihn nennt, ein „lyrisches Echo" dessen was der von elohistischem Griffel schriftlich gemachte Schöpfungsbericht sagt, daß der Mensch Gottes Bild an sich trägt und als berufener Herr der Kreaturen wie ein Gott auf Erden ist. Mit ותחסרהו וגו׳ meint der D. die *imago divina*, mit תמשילהו deren Ausfluß, das *dominium terrae*.

Die Autorschaft Davids erkennt selbst Hitz. an, während Hupf. schweigt und Olsh. sagt, daß sich nichts sagen lasse. Den Ged., daß David ihn als Hirtenknabe in der Steppe Juda's gedichtet (behaglich ausgeführt von Nachtigal, Psalmen gesungen vor Davids Thronbesteigung 1797, nach E. G. v. Bengels Dafürhalten *cum magna veri specie*), stößt Hitz., nachdem er ihn aufgestellt, mit Recht wieder um. Mit Recht, denn wie die Evangelien keine Reden des Herrn aus der Zeit vor der Jordantaufe und der neutest. Kanon keine Schriften der Apostel aus der Zeit vor dem Pfingstfest enthält, so der alttest. Kanon keine Lieder Davids aus der Zeit vor seiner Salbung. Erst von da an, wo er der Gesalbte des Gottes Jakobs ist, wird er der liebliche Sänger Israels, auf deß Zunge das Wort Jahve's ist 2 S. 23, 1 f.

Die Ueberschrift lautet: *Dem Sangmeister auf der Gittith, ein Psalm Davids.* Der Trg. übers. *super cithara, quam David de Gath attulit;* also eine philistäische Cither, wie es (nach Athenäus und Pollux) eine eigentümliche phönikisch-karische Adonienfest-Flöte, Namens γίγγρας, und wie es eine ägyptische und eine phrygische Flöte gab, von welcher bei der Verwandtschaft des Phrygischen und Armenischen die Elegie (arm. *elegu* Rohr) den Namen zu haben scheint.[1] Die Ps. mit überschriftlichem עַל־הַגִּתִּית sind alle (8. 81. 84) lobpreisenden Inhalts; die Gittith war also ein Instrument fröh-

1) s. jedoch Kuhns Zeitschr. 1874 S. 545 ff. wo ἔλεγος auf gleiche Wurzel mit ἐλελίζειν und λιγύς λιγυρός zurückgeführt wird.

lichen Klangs oder (wobei sich das ausschließliche Vorkommen in den Psalmüberschriften besser begreift) eine fröhliche Weise, viell. ein Marsch der gittäischen Garde 2 S. 15, 18 (Hitz.).

Kurtz gewinnt, indem er 2[ab] wie v. 10 als Auf- und Abgesang für sich nimmt und 2[c] (du dessen Majestät . .) zur ersten Strophe schlägt, 4 tetrastichische Str., aber אֲשֶׁר eignet sich nicht recht zum Strophenanfang; der D. würde dann, meinen wir, אתה אשר תנה הודך geschrieben haben. Der Syrer zählt 18 *pethgâme*.

V. 2—3. Hier zum ersten Male ist das im Ps. redende Subj. nicht ein Einzelner, sondern eine Mehrheit, und wer anders als die Gemeinde Israel, welche (wie Neh. 10, 30) J. ihren Herrn (אֲדֹנֵינוּ wie אֲדֹנָי v. אֲדֹנִים *pl. excellentiae* Ges. § 108, 2) nennen kann, zugleich aber auch weiß, daß sie was sie aus Gnaden geworden für die ganze Erde zu werden berufen ist. Der Name Gottes (שֵׁם = שֻׁמְ, שִׁמְ v. שָׁמָה hoch, hervorragend, kenntlich s.) ist die in Werken der Schöpfung und Thaten des Heils zu Tage tretende Erscheinung seines Wesens, durch die es sich erkennbar und nennbar macht.[1] Dieser Name Gottes ist zwar noch nicht überall so erkannt und gepriesen, wie die Gemeinde, welcher die positive Offenbarung ihn gedeutet hat, ihn erkennen und preisen kann; aber dennoch ist er allüberall auf Erden אַדִּיר herrlich oder dem Wurzelbegriff (אדר, הדר Jes. 63, 1 *tumidum, amplum esse*) entsprechender: prächtig, wenn er auch ohne allen Widerhall wäre, näml. der in der Schöpfung und ihren Werken, durch die sich Gott kundbar und kennbar und nennbar gemacht hat, ausgesprochene göttliche Name.[2] Den Satz mit אֲשֶׁר תְּנָה[3] וגו׳ darf man nun nicht übers.: der du deine Herrlichkeit dem Himmel anthun wollest (Ges. sogar: *quam tuam magnificentiam pone in coelis*), solcher Gebrauch des Imper. nach אשר ist unerhört, denn weder Tit. 1, 13 nach Koh. 6, 12, worauf v. Hofm. verweist,

---

1) Die kufischen Sprachforscher leiteten *ism* (*sim* oder auch *sum*) v. وسم bezeichnen (= *wism*) ab, die baṣrensischen dagegen (s. Beidâwi's Koran-Komm. p. 3 s. der Fleischerschen Ausg.) v. سما, und dafür spricht sowohl der Plur. أَسْمَاء und die dialektische Singularform سُمًى, als auch dies daß nirgends in den Beugungs- und Sproßformen des Worts ein anlautendes *Waw*, wohl aber ganz so wie in *ibn* (v. بنا) und *ab* (von einem V. ابا = ابى Iob S. 380) ein auslautendes *Waw* hervortritt z. B. سَمَوِى *nominalis* neben سَمَاوِى *coelestis, caeruleus*. Die sinnverwandten Nmm. سيماء Zeichen u. dgl. gehen auf den mittelvokaligen Stamm سام *f. o., ponere, imponere* zurück (wov. وسم eine sekundäre Bildung), vgl. سُومَة mit dem talmudischen שׁוּמָא Schätzung, Preis.

2) In der ersten sidonischen Inschrift kommt אַדִּיר als Beiname der Himmel vor (שמם אדרם).

3) Die Vokalisation תְּנָה ist traditionell; so gelesen ist Ps. 8, 2 in die schöne Gesetzgebungs-Haggada *Schabbath* 88[b] 89[a] eingeflochten.

sind gleichartig; hier wird in allgewöhnlicher Weise ein Fragsatz, dort eine Ermahnung mit ‚dieweil' angeschlossen, also mit relativer Conjunction, wogegen hier אשׁר relatives Fürwort sein muß; überdies erhält man so einen zwar in heilsgeschichtlichem Zus. statthaften (57, 6. 12), hier aber dem Grundton und der Situation zuwiderlaufenden Ged. Denn der Grundged. des Ps. ist der, daß der Gott, dessen Herrlichkeit der Himmel widerstrahlt, auch an der Erde und am Menschen sich verherrlicht hat, und die Situation des Dichters ist die, daß er Mond und Sterne vor Augen hat: wie könnte er da dem Himmel, dessen Herrlichkeit ihm in die Augen funkelt, Verherrlichung wünschen! Mit Ammon u. A., zuletzt Böhl, תְּנָה als Verkürzung von נְתַתָּה wie תַּחַת 2 S. 22, 41 = נָתַתָּה zu nehmen oder mit Thenius (Stud. u. Krit. 1860 S. 712 f.) geradezu so zu lesen ist ebenso unthunlich, denn wenn auch der Ged.: welche (die Erde) deine Herrlichkeit giebt (verkündet) über die Himmel hin nicht zusammenhangswidrig ist und zu diesem נָתַן הוֹד sich נָתַן עֹז 68, 34 und נָתַן כָּבוֹד Jer. 13, 16 vergleichen läßt, so bed. doch die RA נָתַן הוֹד עַל nichts anderes als Majestät auf jem. legen, ihn damit bekleiden Num. 27, 20. 1 Chr. 29, 25. Dan. 11, 21 vgl. Ps. 21, 6., und eben diesen Ged., daß der Name des Gottes, der seine Glorie auf die Himmel gelegt hat (vgl. Il. 18, 485: all die Zeichen τείρεα mit denen der Himmel bekränzt ist ἐστεφάνωται), auch auf Erden herrlich ist (vgl. 148, 13 mit 113, 4), erwartet man. Ist nun etwa תְּנָה, obgleich es sonst immer Form des Imper. ist, als Inf. zu fassen, so wie רְדָה einmal Gen. 46, 3 als Inf. (wie arab. *rida* Tränken, *lida* = hebr. לְדָה Gebären) vorkommt? תְּנָה הוֹדְךָ würde dann Setzung deiner Herrlichkeit (eig. τὸ τιθέναι τὴν δόξαν σου) bed. wie דַּעַת אֶת־ה׳ Erkentnis Jahve's und Ob. v. 5 שִׂים קִנֶּךָ viell. Setzen deines Nestes Ges. § 133, 1., und man hätte zu erklären: o du deß Legen deine Herrlichkeit (deß Herrlichkeitslegung) auf die Himmel ist d. i. der du diese zu der Stätte, darauf du deine Herrlichkeit gelegt, erkoren hast (Hgst.). Demgemäß übers. Hier.: *qui posuisti gloriam tuam super coelos.* Ebenso auch Syr. mit dem Targum: *d'jabt* (דיהבת) *šubhâch 'al š'majâ* und S. ὃς ἔταξας τὸν ἔπαινόν σου ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν. Sonderbar bleibt diese Verwendung des *n. verbale* und die genitivische Beziehung des אֲשֶׁר zu dem als Ein Begriff gefaßten תְּנָה הוֹדְךָ. Hitz. mag Recht haben, wenn er bemerkt, daß so kein vernünftiger Mensch denke und schreibe, nur bricht er damit zugleich den Stab über seine Konj. תַּן הַהוֹדְךָ (dessen Herrlichkeits-Erstreckung über die Himmel) mit ihrem zwecklosen Artikel und ihrem falsch gebildeten תַּן, welches ein Tiername ist. Am leichtesten schwände alle Schwierigkeit, wenn sich תָּנָה vokalisiren und übersetzen ließe: du dessen Herrlichkeit sich erstreckt über die Himmel (Riehm), wobei aber mißlich bleibt, daß für תנה in dieser Bed. τείνειν (τείνεσθαι) kein Beleg zu erbringen ist.[1] Das Verbum ist nordpalästinisch. Bei Hos.

---

1) Das assyr. *tanattum* (= *tanadtum*), *tanittum* (= *tanidtum*) bed. Höhe und geht nicht auf תנה, sondern נאר schwellen, sich erheben, erhaben s. zurück.

8,10 scheint es allerdings von jener Bed. auszugehen und „darstrecken, spendiren“ zu bed. Das aram. תְּנָא (vgl. תָּנָה Richt. 5, 11. 11, 40) hat die Bed. des Wiederholens, Erzählens, Verkündigens, wonach König (Lehrgeb. S. 304), תְּנָה lesend, erkl.: „weil man erzählt“, besser Paulus u. Kurtz, indem sie תֻּנָּה vokalisiren: du dessen Herrlichkeit gepriesen wird über die Himmel hin, wofür sich ἐπήρθη ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν der LXX anführen läßt, welches *elata est (effertur) laudibus* bedeuten kann. Der Gedanke wäre ungefähr derselbe wie 19, 2 oder auch Neh. 9, 6 — beides, die stumme Predigt der Himmel und das laute Bekenntnis der Himmelswesen, paßt in den Zus., aber עַל ist undeutlich und befremdet. Gründlicher hilft die Verwandlung des תְּנָה in נָתַתָּה (Hupf.) aller Schwierigkeit ab; תנה hat den Anschein, aus נתתה verderbt zu sein. Syr. Trg. Symm. Hier. übersetzen, wie wir sahen, so als ob sie נתת vor sich hätten. Es folgt nun v. 3 die Begründung von v. 2[a]: auch allenthalben auf Erden trotz ihres Abstandes von den Himmeln droben ist Jahve's Name herrlich, denn selbst schon Kinder und sogar Säuglinge verherrlichen ihn da, und zwar nicht stumm und unthätig durch ihr bloßes Dasein, sondern mit ihrem Munde. עוֹלֵל (= מְעוֹלֵל) oder עֹלָל ist das schon reifere selbstthätig sich regende, mit Spiel sich ergötzende (Jer. 6, 11. 9, 20) Kind, v. עוֹלֵל (*Po.* v. עָלַל *ludere*)[1], nach 1 S. 22, 19. 15, 3 versch. von יוֹנֵק d. i. Säugling, aber nicht *infans*, sondern, da die Hebräerinnen sehr lange zu säugen pflegten, ein kleines Kind, welches schon stammeln, schon reden kann (s. 2 Makk. 7, 27). Aus dem Munde solcher Wesen hat J. sich עֹז gegründet. LXX übers. Lobpreis αἶνον, und allerdings hat עֹז zuweilen den Sinn Gotte im Lobpreis zurückgegebener Gewalt, also lobpreisender Anerkennung seiner Gewalt, aber nur mit Vv. des Gebens 29, 1. 68, 35. 96, 7. Für sich allein kann es das nicht bed.: es ist hier Obmacht oder Siegesmacht, die sich Gott aus ihn bekennender Kinder Munde schafft. Diese Trutz- und Schutzmacht ist, wie schon Luther hiezu bemerkt, als ein festes Gebäu, עֹז als מָעוֹז (Jer. 16, 19 vgl. Spr. 21, 22) d. i. Veste, Hort, Bollwerk, Schutzwehr gedacht, zu dessen Grundlage er den Mund d. i. das Lallen der Kinder genommen hat, und zwar um der sich ihm thatsächlich Widersetzenden willen, um zu

---

1) So abgeleitet stellt sich עולל (vgl. beduinisch עאליל *'âlûl* junges Rind) zu תַּעֲלוּל, wogegen עויל als Synon. v. יונק den Unterhaltenen, Genährten (wie *alumnus* = τρεφόμενος) bed., denn die Wurzelbed. v. עול ist dem arab. عال *f. o* zufolge ‚schwer wiegen, wuchten, obliegen; sich obliegend haben, tragen, stützen, erhalten‘, wov. عَيِّل *plur.* أَعْيَال das unterhaltene Kind des Hauses (das *Gen. Rabba* c. 36 u. ö. erwähnte arab. Wort in der Bed. ינוקא) und عَيِّلَة (in Damask عَيْلَة *plur.* عَيْلات) die dem *pater familias* zu nähren obliegende Familie. Die unmittelbare Bed. säugen hat weder عال *f. o* noch das von der säugenden Schwangeren übliche غال *f. i;* auch der Dämon *Ghul* hat nicht vom Verschlingen oder Aussaugen (Ges.), sondern vom verderberischen Ueberfallen (غال *f. o*) den Namen.

dämpfen (הִשְׁבִּית machen daß etwas sich setzt, legt, feiert, es zum Schweigen bringen z. B. Jes. 16, 10. Ez. 7, 24) solche die gegen ihn und die Seinen gehässige Grundsätze hegen und von Rachedurst, der sich in Flüchen ausspricht, beseelt sind (ebenso verbunden 44, 17). Es sind die ingrimmigen lästernden Gegner der Offenbarung gemeint. Kindermund hat J. diesen als wehrhafte Streitmacht entgegengestellt. Was thöricht und schwach vor der Welt ist, hat er erwählt, um zuschanden zu machen die Weisen und was stark ist 1 Cor. 1, 27. Unscheinbare natürlicherweise ohnmächtige Werkzeuge sind es, durch welche er hienieden seinen Namen verherrlicht und was dieser Verherrlichung entgegen ist überwindet.

V. 4—6. Falsch übers. Stier: denn ich werde anschaun; der bezielte Hauptged. ist v. 5 (∾ 2ª. 3), v. 4 also Vordersatz (∾ 2ᵇ) und כִּי somit = *quum, quando* im Sinne von *quoties:* so oft er die Himmel, das Werk der Finger Gottes, d. i. die unmittelbar von ihm mit der Kunst schöpferischer Weisheit geformten und seinen Namen in leuchtenden Zügen an sich tragenden (weshalb er שָׁמֶיךָ sagt) anblickt, die Himmel mit ihren unabsehbaren Räumen (was in dem Plur. שָׁמַיִם liegt), den Mond (יָרֵחַ, himjarisch *warch,* v. יָרַח = אָרַח أرح wandern und die in unendliche Fernen sich verlierenden zahllosen Sterne dahinter (כּוֹכָבִים = כַּבְכָּבִים v. כבב كب ballen: die runden, kugelförmig, sphärisch gestalteten Körper), denen J. an dem Himmelsgewölbe ihre feste Stätte angewiesen (כּוֹנֵן herstellen und aufstellen im Sinne der Existenz und des Bestandes: so bemächtigt sich seiner jedesmal der Gedanke: was ist der Sterbliche . . Der nächste Ged. wäre: wie so gar nichts ist dagegen der hinfällige winzige Mensch, aber über diesen Ged. wird hinausgeschritten, um in dankbarer Rührung und staunender Anbetung die in um so herrlicherem Lichte erscheinende göttliche Liebe zu feiern, die sich zu dem armen Erdenstaube herabläßt אֱנוֹשׁ v. אָנַשׁ = נוש gebrechlich s. (versch. v. אָנַשׁ = انس assuescere, wov. איש = *inš*) bez. den Menschen von Seiten seiner Ohnmacht, Hinfälligkeit, Sterblichkeit (s. 103, 15. Jes. 51, 12 u. zu Gen. 4, 26). Auch בֶּן־אָדָם ist nicht ohne eine solche Nebenbeziehung: es erinnert an den Ursprung des Menschen von der Erde (אֲדָמָה) und an den mit Sünde befleckten Anfang seiner Geschichte. Es ist mit Rückbez. auf עוֹלְלִים וְיֹנְקִים s. v. a. Iob 14, 1 יְלוּד אִשָּׁה: der Mensch nicht in der Unmittelbarkeit seines Ursprungs, sondern wie er durch menschliche Vermittelung, geboren vom Weibe, ins Dasein tritt. Es ist, wie aus beiden Bezeichnungen hervorgeht, vom Menschen der Gegenwart die Rede. Der Mensch, wie wir ihn an uns selbst und Anderen vor uns haben, dieses schwache und abhängige Wesen, ist doch unvergessen bei Gott, Gott gedenkt seiner und sieht sich nach ihm um (פָּקַד √פק mit weit aufgethanen Augen nach etwas sehen, von aufmerksamer Besichtigung, insbes. Heimsuchung und mit dem Acc. gewöhnlich von liebreich fürsorglicher z. B. Jer. 15, 15), er überläßt ihn nicht sich selbst, sondern tritt in persönlichen Verkehr mit ihm, er ist sein besonderes gnädiges Augenmerk (vgl. 144, 3 und

die Parodie des Angefochtenen Iob 7, 17 f.). Erst v. 6 blickt auf die Schöpfung zurück. וַתְּחַסְּרֵהוּ (anders als das *impf. consec.* Iob 7, 18) besagt ehedem Geschehenes. חִסֵּר מִן bed. einem etwas mangeln lassen. so daß es ihm fehlt Koh. 4, 8.; מִן ist weder das comparative (*paullo inferiorem eum fecisti Deo*) noch das partitive (*paullum derogasti ei divinae naturae*), sondern, da אלהים nie in abstrakter Weise s. v. a. göttliche Wesenheit ist, das negative (*paullum derogasti ei ne esset Deus*), so daß מאלהים s. v. a. מִהְיוֹת אלהים vgl. מִמֶּלֶךְ 1 S. 15, 23. מֵעָם Jes. 7, 8 (Riehm). Die LXX Syr. Trg. übers. ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους, wofür die anderen Griechen παρὰ θεόν. Der Mensch ist laut Gen. 1, 27 בְּצֶלֶם אֱלֹהִים geschaffen, er ist ein gottesbildliches und also nahezu ein göttliches Wesen. Gott faßt sich aber dort, indem er sagt: „wir wollen Menschen machen in unserem Bilde nach unserer Aehnlichkeit" mit den Engeln zusammen; die Uebers. der LXX, mit der auch das Trg. übereinstimmt, ist also nicht unberechtigt. Weil die Engel in der biblischen Anschauungsweise so eng mit Gott als die nächste geschöpfliche Ausstrahlung seines Wesens zusammengefaßt werden, ist es wirklich möglich, daß David in מֵאֱלֹהִים an Gott mit Einschluß der Engel gedacht hat. Der Mensch ist, indem gottesbildlich, zugleich engelsbildlich, und, indem nur wenig untergöttlich, auch nur wenig unterengelisch. Die gewissermaßen über die Engel erhabene Stellung, welche er dadurch einnimmt, daß er, inwiefern Geist und Materie in ihm geeinigt sind, das Band alles Geschaffenen ist, bleibt hier außer Betracht. Der Verf. hat nur das Eine im Sinne, daß der Mensch gegen Gott, welcher רוּחַ ist, und gegen die Engel, welche nicht בני אדם, sondern בני האלהים sind, darin zurücksteht, daß er ein materielles und eben deshalb beschränktes und sterbliches Wesen ist, wie Theodoret kurz und gut bemerkt: τῷ θνητῷ τῶν ἀγγέλων ἠλάττωται. Das ist das מְעַט, worin sich konzentrirt was ihm fehlt, daß er ein göttliches Wesen sei. Aber es ist eben nur מְעַט. Die Aussage 6ᵃ bezieht sich auf den gottesbildlichen Wesensbestand des Menschen und bes. auf den ihm eingehauchten Geist aus Gott, 6ᵇ auf seine in Gemäßheit dieses seines Anteils an göttlicher Natur gottähnliche Herrscherstellung: *honore ac decore coronasti eum.* כָּבוֹד (√כב ballen, sich ballen, wov. כבד massig, wuchtig, gewichtig s.) ist die herrliche Erscheinung von Seiten der Wichtigkeit und Fülle (vgl. جَلَّ hochansehnlich, majestätisch, eig. dem Wurzelbegriff nach voluminös s.), הוֹד (vgl. הֵד, הֵידָד) von Seiten der weithin hallenden Selbstverkündigung (s. zu Iob 39, 20); הָדָר von Seiten des Glanzes, der Majestät und Schönheit; הוֹד וְהָדָר 96, 6 oder auch הֲדַר כְּבוֹד הוֹדֶךָ 145, 5 Benennung der göttlichen Doxa, mit deren Abbild der Mensch wie mit einer Königskrone geschmückt ist. Das vorausgeg. *impf. cons.* stempelt auch תְּעַטְּרֵהוּ und תַּמְשִׁילֵהוּ zu historischen Rückblicken. Die folg. Strophe entfaltet die Königsherrlichkeit des Menschen: er ist der Herr aller Dinge, Herr aller irdischen Geschöpfe.

V. 7—9. Der Mensch ist ein König und nicht ein König ohne Land, die Welt ringsum mit den Werken schöpferischer Weisheit, welche sie

erfüllen, ist sein Königreich. Das „unter die Füße legen" klingt wie Umschreibung des רָדָה Gen. 1, 26. 28. כֹּל lautet wie Iob 13, 1. 42, 2. Jes. 44, 24 unbeschränkt, die Entfaltung v. 8. 9 aber bewegt sich nur in der Erdwelt und auch da nur exemplificirend in der Tierwelt des Landes, der Luft und des Wassers. Mit Hochgefühl durchmustert der D. dieses Herrschaftsgebiet des Menschen. Die Sprache lautet demgemäß hochpoetisch. Die Aufzählung beginnt mit den Haustieren und geht von da zu dem Wilde fort — zusammen die Tiere des Festlands. צֹנֶה (צֹנֶא Num. 32, 24) v. צָנָה (צָנָא) ضنى (ضنأ), wofür auch ضان *f. o., proliferum esse* ist poetisch s. v. a. צֹאן, der sonst übliche Name des Schmal- oder Kleinviehs. אֲלָפִים (im Aram., wie der Buchstabenname zeigt, Prosa-Wort) ist hier wie Dt. 7, 13. 28, 4. 18. 51 s. v. a. בָּקָר, es heist so, v. אָלַף sich anschmiegen, die dem Dienste des Menschen, bes. des Ackerbauers willig sich fügenden Rinder. Das Wild, welches in Prosa als lebhaftestes Getier (חַיַּת הָאָרֶץ (הַשָּׂדֶה) heißt, führt hier den poetischen Namen בַּהֲמוֹת wie Dt. 32, 24 und zwar בַּהֲמוֹת שָׂדָי wie Jo. 2, 22 vgl. 1, 20. 1 S. 17, 44.; שָׂדָי (*in p.* שָׂדָי) ist die archaistische und deshalb poetische Urform zu שָׂדֶה (v. שָׂדָה, Grundform שׂדי سدا, in die Breite gehen, vgl. السادى das frei Laufende), welche nicht abgebeugt wird und dadurch kollektive Bed. gewonnen hat. Von den Landtieren kommt die Beschreibung auf die Tiere der Luft und des Wassers. צִפּוֹר (arab. mit vorgeschlagenem ʿ*Ain* عصفور, eig. der Pfeifer, Zwitscherer) ist das zartere Wort für עוֹף, und שָׁמַיִם ist poetischem Brauche gemäß ohne Art., während הַיָּם den Art. bekommt, um nicht einsilbig zu lauten und zu schnell zu verklingen. Bei יַמִּים (wie Gen. 1, 22) durfte er wieder fehlen wie bei שָׁמַיִם. עֹבֵר ist kollektives Partic. Wenn gemeint wäre: er (oder: indem er), näml. der Mensch, durchfährt der Meere Bahnen (Böttch. Cassel Grätz und schon AE Kimchi), so würde das nicht so monostichisch und irreführend ausgedrückt sein. Die Worte können zusammenfassende Bezeichnung der Tierwelt des Meeres sein, und diese vom kleinsten Gewürm bis zum riesigen Leviathan ist auch gemeint: ὁππόσα ποντοπόρους παρεπιστείβουσι κελεύθους (Apolinar.). Herrscht der Mensch dergestalt über alles Lebendige, das ihn umgibt, das Nächste und Fernste, selbst das scheinbar Unzähmbarste: so versteht sich von selbst, daß auch alle leblosen Creaturen seiner Umgebung ihm als ihrem Könige dienen müssen. Der D. betrachtet den Menschen im Lichte seiner schöpferischen Bestimmung.

V. 10. Er hat nun dargethan was er v. 2 ausgesprochen, daß der Name Jahve's, dessen Herrlichkeit die Himmel widerstrahlen, auch auf Erden herrlich ist. So kann er denn den Ged., mit dem er begonnen, mit nun erfülltem Sinne schlußweise wiederholen und seinen Ps. wie zu einem Kranze zusammenwinden.

Gerade dieser Ps., von dem mans am wenigsten denken sollte, wird im N. T. öfter citirt und messianisch gedeutet; ja die Selbstbenennung Jesu mit ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, wiefern sie auf die alttest. Schrift zurückgeht, lehnt sich

nicht minder an diesen Ps. als an Dan. 7, 13. Der Gebrauch, welchen der Verf. des Hebräerbriefs 2, 6—8 von v. 5—7 dieses Ps. macht, zeigt, wie die neutest. messianische Anwendung vermittelt ist. Der Psalmist betrachtet den Menschen als Verherrlicher Gottes und als Gefürsteten Gottes. Die Karrikirung dieser Stellung durch die Sünde läßt er unbeachtet. Aber beide Seiten der Betrachtung sind berechtigt. Einerseits erscheint das was der Mensch durch die Schöpfung geworden auch in seiner Gegenwart noch nachwirksam, andererseits verzerrt und verkümmert. Hält man das was der Ps. sagt mit dieser Schattenseite der Wirklichkeit zusammen, nach welcher sie der Bestimmung des Menschen incongruent ist, so wird das von dem Menschen der Gegenwart handelnde Lied zu einer Weissagung auf den Menschen der Zukunft. Diese Metamorphose erleidet der Ps. im neutest. Bewußtsein, welches mehr dem Verluste als dem Reste des Ursprünglichen zugewandt ist. Der Mittelpunkt des neutest. Bewußtseins ist ja Jesus, der Wiederbringer des Verlornen. Die der gefallenen Menschheit verloren gegangene und nur trümmerhaft verbliebene Weltherrschaft ist der durch Ihn erlösten Menschheit in voller vollendeter Wirklichkeit beschieden. Noch ist sie nicht in deren actualem Besitze, aber in Jesu thront sie schon zur Rechten Gottes. In Ihm ist die Idee der Menschheit überschwenglich d. h. nach einem noch viel höheren Maßstabe als dem bei Grundlegung der Welt angelegten verwirklicht. Er ist in die nur ein Weniges (βραχύ τι) unterengelische Stellung der geschaffenen Menschheit auf eine Weile (βραχύ τι) eingegangen, um die erlöste Menschheit überengelisch zu erhöhen. Ihm ist wirklich כֹּל so unbeschränkt wie es im Ps. lautet unterworfen: nicht bloß die Thierwelt, nicht bloß die Erdwelt, sondern das Weltall mit allen in ihm waltenden Mächten, den gottergebenen und gottfeindlichen, selbst der Macht des Todes 1 Cor. 15, 27 vgl. Eph. 1, 22. Auch ist durch die Erlösung mehr als zuvor das Bekenntnis aus Kindermunde zu einem von Gott gegründeten Bollwerk geworden, daß sich daran der Widerstand der Offenbarungsgegner breche. Wir haben des ein Beispiel Mt. 21, 16., wo der Herr die über den Hosiannaruf der Kinder grollenden und grimmigen Pharisäer und Schriftgelehrten auf Ps. 8, 3 verweist. Die Erlösung stellt an den Menschen vor allem die Anforderung, daß er wieder zum Kinde werde, und offenbart ihre vor Weisen und Verständigen verborgenen Geheimnisse den Unmündigen. So sind es also μικροὶ καὶ νήπιοι, welchen der Geist Gottes die Zunge löst, den Unglauben zu beschämen, und alles was der Ps. vom Menschen der Gegenwart sagt, wird im heilsgeschichtlichen Lichte des N. T. zu einer Weissagung auf den Menschensohn κατ' ἐξ. und die neue Menschheit.

PSALM IX.

Hymnus an den gerechten Richter nach einer Niederlage feindlicher Völker.

2 א **Auf! danken will ich Jahve mit ganzem Herzen,**
א **Aufzählen alle deine Wunder —**
3 א **Auf! freuen will ich mich und jubeln in dir,**
א **Aufspielen deinem Namen, o Höchster!**

4 ב Beim rückwärts Weichen meiner Feinde,
Ihrem Hinsturz und Untergang vor deinem Zornblick.
5 Denn durchgesetzt hast du mein Recht und meinen Streit,
Bist hingesessen auf den Richterstuhl, ein gerechter Richter,
6 ג Graustest Völker an, verderbtest den Frevler,
Ihren Namen löschtest du auf immer und ewig.
7 ה Hin sind die Feinde, wandellose Trümmer,
Und Städte hast du entwurzelt, vertilgt ist ihr, ja ihr Gedächtnis.

8 ו Wogegen Jahve auf ewig thronet,
Aufgestellt hat er zu Gericht seinen Stuhl.
9 Und Er wird richten den Erdkreis in Gerechtigkeit,
Urteln Nationen in Geradheit.

10 ו Werde denn Jahve Veste dem Bedrückten,
Veste für Zeiten abgeschnittner Aussicht,
11 So werden trauen in dich die Kenner deines Namens,
Weil du nicht verlassen die Fragenden nach dir, Jahve!

12 ז Singt Jahve Lob, dem Zion Bewohnenden,
Verkündigt unter den Völkern seine Thaten,
13 Daß der Ahnder der Blutschulden ihrer gedacht hat,
Nicht vergessen der Dulder Schreien.

14 ח „Hold sei mir, Jahve, sieh an mein Leid von meinen Hassern,
„Mein Emporrichter von des Todes Thoren,
15 „Daß ich erzählen könne all deinen Ruhm,
„In der Zionstochter Thoren jubeln ob deines Heiles!“

16 ט Tauchen mußten Völker in selbstgegrabene Grube,
In dem Garn, so sie bargen, wurde gepackt ihr Fuß.
17 Kund that sich Jahve: Gericht vollzog er,
In eigner Hände Werk verstrickend den Frevler. (*Saitenspiel Sela*)

18 י Ja zurück zum Hades hinab müssen die Frevler,
Alle Heiden, die Gottesvergessenen.
19 Denn nicht wird auf immer vergessen der Arme,
Ists mit der Leidvollen Hoffnung aus auf ewig.

20 ק Komm, erheb dich Jahve, nicht trotze der Sterbliche,
Mögen gerichtet werden Heiden vor deinem Antlitz!
21 Schrecken bring ihnen, o Jahve, bei,
Mögen die Heiden erkennen, daß sie Sterbliche seien! (*Sela*)

Wie sich Ps. 7 an Ps. 6 exemplifizirend anschloß, so Ps. 9 an Ps. 8 als ein Beispiel irdischer Verherrlichung des göttlichen Namens. Und wie schön, daß der Ps. von Jahve's auf Erden herrlichem Namen, Ps. 8, zwischen einem Ps. eingefügt ist, welcher schließt: „Besingen will ich den Namen Jahve's des Höchsten“ (7, 18), und einem Ps., welcher anhebt: „Besingen will ich deinen Namen, o Höchster!“ (9, 3).

LXX übers. עַל־מוּת לַבֵּן der Ueberschrift ὑπὲρ τῶν κρυφίων τοῦ υἱοῦ (Vulg. *pro occultis filii*), als ob es עַל־עֲלָמוֹת hieße; Aq. u. Sexta sowie Theod. u. Quinta — alle lesen עלמות (wie es auch in HSS u. alten Ausg. vorkommt) zusammen und geben ihm, wie auch Lth. die Bed. ‚Jugend‘. Dem überlieferten Texte entsprechender übers. Symm. Trg. Hier. *pro morte filii.* Das Trg. versteht unter dem בֵּן den Zweikämpfer Goliath (= אִישׁ הַבֵּנַיִם) und einige Rabbinen halten לַבֵּן sogar für Umstellung von נבל: auf den Tod Nabals, was Hgst. erneuert hat, indem er נבל als Gesamtbez. aller nabalartigen Thoren ansieht. Alle diese und andere Einfälle gehen von der Meinung aus,

jene Worte seien eine Inhaltsüberschrift. Sie geben aber vielmehr den Ton oder die Melodie an und zwar mit dem Stichwort des Liedes, viell. eines Volksliedes, mit welchem diese Tonweise verwachsen war. Am Schlusse von Ps. 48 lautet diese Angabe der Tonweise nur עַל־מוּת. Die Ansicht jüdischer Ausll., welche לַבֵּן auf den 1 Chr. 15, 18 genannten Musiker בֵּן bez., hat also einigen Schein. Aber diesen Namen drückt kritischer Verdacht. Warum soll ein gangbares Lied nicht מוּת לַבֵּן „Tod dem Sohne . .“ (vgl. Jer. 26, 11) oder (wenn man die Punktation verlassen will) מָוֶת לַבֵּן „Tod macht weiß“ begonnen haben?

Dadurch daß Ps. 9. 10 alphabetisch angelegt sind, läßt sich selbst Hitzig nicht an ihrem altdavid. Ursprunge irre machen; diese zwei Psalmen haben die Ehre, zu den von ihm anerkannten 13 echt davidischen Ps. zu gehören. So kann also die alphabetische Anordnung bei andern Ps. uns nicht an sich schon in „die Zeiten der poetischen Spielereien, des gesunkenen Geschmacks“ hinabführen. Aber es läßt sich auch die Freiheit, mit welcher in Ps. 9. 10 die alphabetische Anordnung gehandhabt wird, nicht als ein Anzeichen eines jenseit dieser Zeiten gelegenen höheren Alters ansehen, denn auch anderwärts lassen sich die alttest. Dichter nicht durch dergleichen Formen die Hände binden (s. zu Ps. 145 vgl. zu 42, 6) und daß in Ps. 9. 10 die alphabetische Anordnung undurchgeführt geblieben ist, hat seinen Grund in noch etwas Anderem, als in der Ungebundenheit, in welcher David im Untersch. von jüngeren Dichtern sich gehen läßt. In der That zeigt dieses Psalmenpaar, daß schon David akrostichisch dichtete. Und warum nicht? Auch unter den Römern hat, wie Wölfflin gezeigt hat (Münchener Sitzungsberichte 1881), die Alliteration ihre Blütezeit in der archaischen Latinität gehabt; schon Ennius dichtete akrostichisch (Cicero *de divin.* II, 54 § 111), der nicht dem bleiernen, sondern dem eisernen Zeitalter angehört, aus welchem das goldene sich erst herausbildete, und unsere ältesten germanischen Heldenlieder sind in das Gewand der Alliteration (des Stabreims) gekleidet, welche von Vilmar die eigentümlichste und großartigste Form genannt wird, die der dichterische Geist unseres Volkes geschaffen hat. Auch die alphabetische Form ist volksmäßig, wie aus Augustins *retract.* I, 20 ersichtlich. Sie ist nicht ein kleinliches Ersatzmittel für den entflohenen Geist der Poesie, nicht bloß eine Zugabe für das Auge, ein äußerer Zierrat — sie ist sinnig in sich selber. Der Lehrdichter betrachtet die Reihe der Sprachelemente wie die Treppe, auf welcher er den Schüler zum Heiligtum der Weisheit hinaufführt, oder als den vielfächerigen Schrein, in den er die Perlen seiner Weisheitslehren hineinlegt, und der Lyriker als die Klaviatur, auf welcher er alle Tasten greift, um seine Empfindungen erschöpfend auszudrücken; sogar der Prophet verschmäht es nicht, wie aus Nah. 1, 3—7 ersichtlich, der Buchstabenfolge einen Einfluß auf seine Gedankenreihen einzuräumen.[1] Wenn also unter den acht oder neun alphabetischen Ps. (9. 10. 25. 34. 37. 111. 112. 119. 145) vier die Aufschrift לדוד tragen (9—10. 25. 34. 145), so werden wir sie nicht schon deshalb für nichtdavidisch halten, weil sie mehr oder weniger rein durchgeführte alphabetische Anlage aufzeigen.

---

1) Diese Beobachtung gehört Hrn. Pfarrer Frohnmeyer in Würtemberg.

Wie sich der anonyme Ps. 10 zu Ps. 9 verhält, darüber ist hier noch nicht zu sprechen, da dem Ps. 9 nichts an innerer Rundung gebricht. Er ist durch und durch hymnisch. Daß er v. 14 aus Dank in Bitte übergehe, beruht, wie wir sehen werden, auf Mißverstand. Es ist ein durchaus nationales Siegesdanklied Davids aus der Zeit, wo J. schon auf Zion thronte, also aus der Zeit nach Einholung der Bundeslade. Die Situation näher zu bestimmen ist unmöglich. Wir wissen zu wenig über die in 2 Sam. 8 registrirten davidischen Kriege und Siege. Unter dem erbeuteten Silber und Gold, welches David dem Heiligtum Jahve's weiht, befindet sich auch solches von Amalek, welche er während seines philistäischen Aufenthalts zweimal aufs Haupt schlug 1 S. 27, 8 f. c. 30. Vielleicht ist der Psalm ein Rückblick auf die Kämpfe mit Amalek, Philistäa und anderen Feinden, so daß die Ausdrücke der Vertilgung 6^{b} 7^{b} als Nachklänge von Ex. 17, 14—16 vgl. Dt. 25, 17—19 gelten können. Der Syrer (Cod. Ambros.) überschreibt: von David, als er Hadarezer, den König von Zoba, getötet hatte.

V. 2—3. In dieser ersten Strophe des tetrastichisch angelegten Ps., der normativen, ist die alphabetische Form möglichst stark aufgetragen: es sind 4 Zeilen, deren jede mit א beginnt — das Vorspiel des Liedes. Der Sänger erweckt sich selbst zu freudigem Preise Jahve's. Mit seinem ganzen Herzen (138, 1) d. i. mit Beteiligung aller im Herzen koncentrirten Geistes- und Seelenkräfte will er Gott anerkennendes dankendes Bekenntnis bringen und seine über menschliches Bitten und Verstehen hinausliegenden Thatbeweise erzählen (26, 7), er will in J. als seiner Erfreuung Grund und seiner Freude Bereiche sich freuen und frohlocken und mit Mund und Harfe den Namen des Höchsten besingen, dessen Schriftzüge seine so eben erlebten Großthaten sind. עֶלְיוֹן ist nicht Attribut des Namens (Hitz : deinem erhabenen Namen), sondern wie seit Gen. 14, 18—22 überall, z. B. 97, 9., Beiname Gottes. Als Attribut zu שִׁמְךָ war הָעֶלְיוֹן zu erwarten.

V. 4—5. Der Selbstaufruf zum Danke klingt nach und die ב-Str. setzt ihn fort durch seine Begründung. Die Präp. בְּ ist hier zeit- und grundangebend zugleich (wie 76, 10. 2 Chr. 28, 6), lat. *recedentibus hostibus meis retro.* אָחוֹר dient dem Begriffe des Zurückgeschlagenwerdens zur Verstärkung wie 56, 10 vgl. 44, 11, wie auch im Lat. Zeitwörter mit *re* durch *retro* verstärkt werden. In die Stelle der Infinitivconstr. treten 4^{b} Finita ein, hier präsentisch gemeinte Impf., wie 2 Chr. 16, 7 ein perfektisch gemeintes Prät.; denn mit Hitz. zu übers.: Indem zurückweichen meine Feinde rücklings, straucheln sie . . hat sowohl dies gegen sich, daß 4^{b} kein syntaktisches Anzeichen eines Nachsatzes aufweist (vgl. 27, 2), so wie auch daß יִכָּשְׁלוּ sich wohl zu fortgesetzter Beschreibung des שׁוּב אָחוֹר (vgl. Joh. 18, 6) eignet, aber als Hauptsatz zu dem Bestimmungssatze בשׁוב אויבי אחור fade ist; auch bed. אָחוֹר nicht rücklings (was vielmehr אֲחֹרַנִּית), sondern rückwärts. מִן von מִפָּנֶיךָ ist das der Ursache, von wo die Wirkung ausgeht. Es ist im Gegens. zum lichtspendenden Liebesantlitz Gottes sein Zornantlitz gemeint, dessen Blicke seine Feinde wie Brennstoff in Brand setzen 21, 10. Jetzt wo das geschieht und weil es geschieht, will er Gott lobsingen. Man sieht

aus v. 2, daß der Ps. unmittelbar nach dem Siege inmitten der verderblichen Folgen desselben für die Besiegten gedichtet ist. David sieht darin eine richterliche That Jahve's. Das Recht מִשְׁפָּט jemandes vollziehen (Mi. 7, 9), den Rechtsstreit, Rechtsanspruch דִּין (140, 13) jemandes vollführen ist s. v. a. ihm und seiner guten Sache zu ihrem Rechte verhelfen. Ohne Suff. stehen die RA auch in strafrichterlichem Sinne; das Genitiv-Obj. nach diesen Hauptwörtern bez. nie den gegen welchen, immer den für welchen richterlich eingeschritten wird. Jahve hat sich gesetzt auf den Richterstuhl als Gerechtigkeits-Richter (wie Jer. 11, 20 vgl. zu Spr. 8, 16) d. i. als Richter, dessen richterliches Handeln Gerechtigkeit ist, und hat für ihn entschieden. In יָשַׁב לְ (wie 132, 11), sofern versch. von יָשַׁב עַל (47, 9), waltet der bewegte Begriff *considère* vor.

V. 6—7. Die Str. mit ג, die viell. auch ד und ה vertreten soll, setzt die Begründung der v. 4 angegebenen Dankesursache fort. Die so eben erlebte Gerichtsthat Gottes wird nicht vereinzelt gefeiert, sondern im Zus. und gleichsam als Facit vieler anderer, die ihr vorausgegangen. Verhält es sich so, so läßt sich bei v. 6 neben den Ammonitern zugleich mit Hgst. an die seit der mosaischen Zeit mit „Austilgung ihres Gedächtnisses" bedrohten (Ex. 17, 14. Dt. 25, 19 vgl. Num. 24, 20) Amalekiter denken (1 S. 8, 12). גָּעַר (von uns 'durch gut deutsches ‚angrausen' übersetzt) ist ein Schallwort; es bed. anschreien, aeth. *ga'âra, ge'ra* allgemeiner: schreien und insbes. klagen. Das göttliche Dräuen ist das Allmachtswort welches zerstört, im Untersch. vom Allmachtsworte welches schafft. רָשָׁע neben גּוֹיִם ist individualisirend, vgl. v. 18 mit v. 16. 17. Das pausale וָעֶד für וָעַד, viell. um den dreifachen *a*-Laut in לְעוֹלָם וָעַד zu vermeiden (Nägelsbach § 8 *extr.*), ist ähnlich wie יְרַחֶף für יְרַחֵף Dt. 32, 11.[1] In v. 7 ist הָאוֹיֵב (mit *Azla legarmeh*) anscheinend Voc. Dann müßte auch נָתַשְׁתָּ Anrede des Feindes sein. Aber erklärt man: „du hast deine eignen Städte zerstört, untergegangen ist ihr Gedächtnis", zerstört, näml. durch Israels Herausforderung, so ist das ein geschraubter Ged., und erkl. man: „die Städte, die du zerstört hast, untergegangen ist deren Gedächtniss" d. h. man denkt nicht mehr an deine Eroberungsthaten, so ist das ein an sich schiefer und durch keine der vielen von spurloser Vertilgung redenden Parallelen belegbarer Ged. Uebrigens aber begreift sich beidemal nicht die Verstärkung des זִכְרָם durch הֵמָּה und das zwiefach männliche זִכְרָם הֵמָּה wird auf עָרִים bezogen (was bedachtlos seitens der meisten Ausll. geschieht), während עִיר mit wenigen Ausnahmen Fem. ist, זכרם המה also, sofern dies nicht schlechthin unmöglich, auf die Personen der Feinde (vgl. 34, 17. 109, 15) bezogen werden muß. Eher könnte האויב *nom. abs.* sein: „der Feind — aus ists mit seinen Zerstörungen auf immer", aber חָרְבָה hat nie aktive, immer nur zuständliche Bed., oder: „der Feind — fertig sind Trümmer

---

1) Im babylonischen Punktationssystem hat ועד (לעולם) Groß-Pathach (וַעַד), nicht Klein-Pathach d. i. Segol; das Pathach begreift dort das noch unausgebildete Segol in sich, s. Pinsker, Einleitung S. XXI ss.

auf immer“, aber für תָּמַם neben *ruinae* liegt die Bed. vernichtet s. näher, als die Bed. vollendet s.; übrigens vermißt man bei beiden Auffassungen das zurückbezügliche Pron. (חָרְבוֹתָיו), was auch von der LA חֲרָבוֹת (LXX Vulg. Syr.) gilt, die es ungewiß läßt, wessen Schwerter gemeint seien. Aber warum sollen wir nicht lieber האויב geradezu als Subj. mit תַּמּוּ verbinden? Auch sonst wird תַּמּוּ mit singularischem Collektiv-Subj. verbunden z. B. Jes. 16, 4., hier steht es voraus wie הָאֹרֵב Richt. 20, 37. Dazu ist חֳרָבוֹת לָנֶצַח Nom. des Produkts, dem Faktitiv-Obj. bei Vv. des Machens entsprechend: die Feinde sind vernichtet zu ewigen Trümmern d. i. so daß sie solche geworden oder der Accentuation gemäßer: der Feind, vernichtet zu Trümmern sind sie auf ewig. Zu חרבות werden oder חָרֵב und נֶחֱרַב kommt auch sonst von Völkern und Einzelnen vor Jer. 25, 9. Jes. 60, 12. 2 K. 3, 23. Auch für das Folgende enthält die Acc. beachtenswerte Fingerzeige: sie faßt נָתַשְׁתָּ (mit regelrechtem *Pathach* bei *Athnach* hinter *Mercha-mahpach*, s. zu 2, 7) nicht als Relativsatz, fordert also nicht die Rückbez. des זכרם המה auf ערים. Wir erkl.: und Städte (die feindlichen näml.) hast du zerstört (נָתַשׁ *evellere, exstirpare* wie Jer. 1, 10. Dan. 11, 4), untergegangen ist ihr (der Feinde) Gedächtnis. So begreift es sich nun auch, weshalb זִכְרָם nach der Regel Ges. § 121, 3 durch das beigefügte הֵמָּה (vgl. Num. 14, 32. 1 S. 20, 42. Spr. 22, 19. 23, 15. Ez. 34, 11) auffällig verstärkt ist. Hupf. meint, es könnten allenfalls die Feinde selbst und die Städte einander entgegengesetzt sein. Aber der Gegens. folgt v. 8: ihr, ja ihr Gedächtnis ist untergegangen, während dagegen J. ewig bleibt und richterlich thront. Dieser Gegens. bestätigt auch rückwirkend, daß זכרם nicht auf die Städte, sondern auf das sammelbegriffliche האויב geht. Bei dieser Erkl. des v. 7 brauchen wir weder זִכְרָם מֵהֵמָּה (Targ.), noch זֵכֶר מֵהֵמָּה (Paul. Hitz. Riehm) zu lesen, letzteres durch Iob 11, 20 vgl. Jer. 10, 2 sich sehr empfehlend, aber doch da זֵכֶר hier nicht subjektiv (eigne Erinnerung), sondern objektiv (Erinnerung an sie) gemeint ist, nicht recht statthaft. Die radikalste Hilfe gewährt die Herüberziehung des המה zum folg. Verse und die Ergänzung von יֹאבֵדוּ (nach 92, 10. 102, 27) oder besser אָבָדוּ (dessen Ausfall die Setzung des המה an das Ende des vorigen Verses veranlaßte): „jene gehen zu Grunde, aber Jahve thront auf ewig“ (Ley Dyserinck Baethgen Grätz). Daran daß ערים hier wie 139, 20 Eiferer = Widersacher (v. עיר *fervere, zelare*) bedeute, ist nicht zu denken, denn der Ps. hat weder ein aramaisirendes noch ein nordpalästinisches Gepräge. Daß die mit der Wurzel ausgerotteten Städte Feindesstädte seien, versteht sich aus dem Zusammenhange.

V. 8—9. Spurlos bis auf das Andenken an sie sind die Feinde vernichtet, während dagegen J. der Ewigbleibende ist. Diese Str. führt die vorige im engsten Anschluß entgegensetzend (wie die ב-Str. begründend) weiter. Das V. יָשַׁב hat hier nicht die allgem. Bed. ‚bleiben‘ (wie עָמַד bestehen), sondern ebendieselbe wie 29, 10. Alles was ihm entgegen ist nimmt ein Ende mit Schrecken, Er hingegen thront oder (was im Impf. liegt) bleibt thronen auf ewig und zwar als Richter: für den Zweck des Gerichts hat er seinen Thronsitz (כִּסֵּא, sumerisch *guzá*, assyr. *kussû*,

viell. ein urspr. nicht semitisches Wort) zurechtgestellt. Derselbe Gott, welcher so eben bewiesen, daß er lebt und waltet, wird ein noch viel umfassenderes strenges und unparteiliches Völkergericht halten. תֵּבֵל (יָבָל wie der Eigenn. תֵּבֵץ v. יָבֵץ Ew. § 161[a]), ein ausschließlich poetisches und immer artikelloses Wort, bed. zunächst (im Untersch. von אֶרֶץ dem Erdkörper und אֲדָמָה dem Erdüberzug oder Erdboden) das fruchtbringende und bebaute Erdreich, synon. ἡ οἰκουμένη (γῆ). Der D. hat das Endgericht im Auge, welches in allen vorgängigen Gerichten sich ankündigt und verbürgt. In jüngeren Ps. wiederholt sich diese davidische Aussage des künftigen.[1]

V. 10—11. So die Völker richtend erweist sich Jahve, wie eine zweite ו-Strophe sagt, als Hort und Hilfe der Seinen. Der Voluntativ mit *Waw* der Folge ist Ausdruck dessen was um sein selbst und der v. 11 namhaft gemachten Folge willen vom D. herbeigewünscht wird. מִשְׂגָּב ein hoher steiler Ort, wo man der Gefahr entrückt ist, ist ein dem David aus den Erlebnissen seiner Verfolgungszeit nahegelegenes Bild. דַּךְ (*in p.* דָּךְ) ist eig. der welcher sich in zermalmtem Zustande befindet (v. דָּכַךְ = דָּכָא, דָּכָה zermalmen, niederstoßen, eine Grundbed. welche in دكّ, دكن zu der Vorstellung des Niedergedrückten = Ebenen und in דָּקַק zu der des Dünnen und Feinen übergeht), also der aufs äußerste, bis zur Zerdrückung, Niedergedrückte. Parallel ist לְעִתּוֹת בַּצָּרָה mit dativischem לְ (wie wahrsch. auch 10, 1); עִתּוֹת v. עֵת (Zeit und dann sowohl Bestand 81, 16 als Zustand) bed. öffentliche Zeitverhältnisse oder auch private Lebensgeschicke 31, 16, und בַּצָּרָה ist nicht הַצָּרָה mit בְּ (Böttch.), was einen zwecklos umständlichen Ausdruck gibt („für Zeiten in der Not"), sondern Ein Wort, von בָּצַר (abschneiden, arab. sehen, eig. scharf unterscheiden) wie בַּקָּשָׁה von בִּקֵּשׁ gebildet, eig. Abschneidung oder Abgeschnittensein d. i. entweder Sperre, bes. Regenlosigkeit (= בַּצֹּרֶת Jer. 17, 8 Plur. בַּצָּרוֹת Jer. 14, 1), oder Klemme, in welcher die Aussicht auf Befreiung abgeschnitten ist. Richtig schon Dunasch: לשון יחיד מן דברי בצרות d. h. es ist der Singular zu בצרות bei Jer. a. a. O. Indem Gott für solche Lebensumstände der Hoffnungslosigkeit d. i. für die darin Befindlichen schließliches Asyl wird, befestigt, erfrischt, erneut sich das Vertrauen der Seinen. Die seinen Namen kennen, denen hat er dessen Inhalt nun thatsächlich und vollkommen erschlossen, und die nach ihm fragen oder sich um ihn mühen und kümmern (was דָּרַשׁ im Untersch. v. בִּקֵּשׁ bed.) haben nun erfahren, daß auch er sie nicht vergißt, sondern sich macht- und gnadenvoll zu ihnen bekennt.

V. 12—13. So fordert denn die ז-Str. mit זַמְּרוּ und הַגִּידוּ zum Lobpreis eines solchen Gottes auf, der so gethan hat und thun wird. Die

1) Das Gaja in יִשְׁפֹּט־תֵּבֵל 9, 9. 96, 13 steht nach der Regel, daß einsilbige Wörter mit gedehnter Silbe und ebenso die gedehnte Silbe mehrsilbiger Wörter vor *Makkef* Gaja bekommt, um die nachdrückliche Aussprache der gedehnten Silbe zu sichern, wie es in יִשְׁמָר־צֵאתְךָ 121, 8 das von der Haupttonsilbe entfernte יִשׁ vor Verschleifung sichert.

Aufforderung enthält eine sittliche Forderung und ergeht also an Alle und Jeden. J. der allüberall zu Preisende heißt יֹשֵׁב צִיּוֹן, was nicht bed.: der Thronende Zions, sondern der Zion Bewohnende Ges. § 138, 1. So heißt er seit sein irdischer Thron, die Bundeslade, auf dem Schloßberge Jerusalems zu stehen gekommen 76, 3; es ist sein Beiname in der Periode des vorbildlichen Königtums der Verheißung. Daß das Heil Jahve's von Zion aus aller Welt, auch der außerisraelitischen, zu ihrem Heile kund werden soll, ist, wie wir hier und anderwärts sehen, eine schon in den davidischen Ps. pulsirende Idee; die spätere Prophetie schaut in größeren zukunftsgeschichtlichen Zusammenhängen wie sich diese Idee dereinst verwirklichen wird. Was den Völkern verkündigt werden soll, heißt עֲלִילוֹתָיו, seit dem Liede Hanna's 1 S. 2, 3 in Psalmen und Propheten Bezeichnung der *magnalia Dei* (v. עָלַל √ על über oder auf etwas kommen, auf eine Person oder Sache gleichsam von obenher einwirken, sie eigener Thätigkeit unterwerfen, sie afficiren). Mit כִּי *quod* v. 13 wird der Gegenstand der Verkündigung inhaltlich entfaltet. Die Prät. besagen wirklich Vergangenes, die That Gottes ist ja die Voraussetzung der Gott ihrethalben anpreisenden Predigt. Sie besteht in Rächung und Rettung der bis aufs Blut verfolgten Gemeinde. Das nachdrücklich seinem V. vorausstehende אוֹתָם weist auf die nachgehends (vgl. v. 21) Genannten: das *Chethîb* nennt sie עֲנִיִּים, das *Keri* עֲנָוִים. Beide Wörter wechseln auch sonst, indem das *Kerî* bald dieses bald jenes an die Stelle des im Texte stehenden setzt. Sie gehen beide auf עָנָה sich beugen (senken Jes. 25, 5) zurück. Dem N. עָנִי (chald. עֲנֵי Dan. 4, 24 u. d. F. חֲטִי, Plur. עֲנָיִן), wofür *Keri* Num. 12, 3 inkorrekt עָנָיו (wie שְׁלֵיו Iob 21, 23), liegt die neutrische Bed. des V. עָנָה = عنا *f. o.* unter, wie das Subst. עֲנָוָה zeigt, welches nicht das Leiden, sondern die Leidentlichkeit d. i. Demut und Sanftmut bed., und das N. עָנִי ist passivisch, bed. also nicht wie עָנָו (عانٍ) den im Zustande innerer Beugung עֲנָוָה, sondern wie مَعْنُوٌّ *ma'anûw* den im Zustande der Gebeugtheit durch Leidenswiderfahrnisse עֳנִי Befindlichen. Weil man aber in der Leidensschule das mit עֲנָוָה bezeichnete Tugendpaar sich aneignet, so verbindet sich auch mit עָנִי, aber nur sekundär, der Begriff der durch Leidensverhängnisse erzielten und mit einem leidenvollen Leben eher als einem weltlich glücklichen verbundenen sittlichen Innerlichkeit, welche, wie Num. 12, 3 zeigt, eig. עָנָו (ταπεινός u. πραΰς) bez. Es soll über Israel hinaus in der Völkerwelt verkündigt werden, daß der Bluträcher דֹּרֵשׁ דָּמִים jener, seiner דֹּרְשִׁים, gedacht und sich also um sie so angelegentlich bekümmert hat, als sie um ihn; דָּמִים bed. immer gewaltsam oder krankhaft ausgeflossenes Menschenblut, der Plur. ist der Plur. des Produkts; דָּרַשׁ etwas das jem. verderbt hat von ihm zurückfordern und also Rechenschaft, Ersatz, Genugthuung dafür fordern Gen. 9, 5, dann geradezu ahnden 2 Chr. 24, 22.

V. 14—15. Da was hier erfleht wird im Vorausgegangenen und Nachfolgenden als Erlebtes erscheint, so zerstört man den einheitlichen

hymnischen Charakter des Ps., wenn man diese Str. als gegenwärtiges Gebet Davids faßt; sie vergegenwärtigt, wie vor der nun erlebten Rettung die עֲנִיִּים (עֲנָוִים) zu J. schrieen. Statt des überall sonst gebräuchlichen חָנֵּנִי ist mit Absicht die aufgelöste und gleichsam zitternde Form חָנְנֵנִי gewählt, nach bezeugterer LA חָנֲנֵנִי (vorn mit *Pathach* und *Gaja*), was von Chajuǵ u. A. (s. König, Lehrg. S. 366) für *imper. Pi.*, dessen Bed. (Spr. 26, 25) hieher nicht paßt, richtiger aber (Ew. § 251ᶜ), was schon Kimchi *Michlol* 147ᵇ zur Wahl gibt, für *imper. Kal.* von der intrans. Imperativform חֲנַן gehalten wird (vgl. 80, 16 וְכַנָּה). מְרוֹמְמִי ist Vocat., vgl. 17, 7. Die Todesthore d. i. die Thore des Totenreiches (שַׁעֲרֵי שְׁאוֹל Jes. 38, 10) sind in der Tiefe; wer in Todesgefahr ist, ist zu ihnen hinabgesunken; wer der Todesgefahr entrissen wird, wird emporgehoben, daß sie ihn nicht verschlingen und sich hinter ihm schließen. Zu dem Gott, welcher dem Tode entrücken kann, schrie die schon hart an den Todesthoren befindliche Gemeinde. Ihr letztes Absehn ging dabei auf Gottes Verherrlichung. Die Form תְּהִלָּתֶיךָ ist Sing. mit Pluralsuffix wie שִׂנְאָתֶיךָ Ez. 35, 11. אַשְׁמָתֵינוּ Ezr. 9, 15.; die Punktatoren statuirten wie עֲצָתָיִךְ Jes. 47, 13 zeigt die Möglichkeit pluralischer Suffixa eines sammelbegrifflichen Singulars. Den unterirdischen Todesthoren stehen die oberirdischen Thore der Tochter Zions entgegen; צִיּוֹן ist *gen. appositionis* (Gen. § 116, 5), die Tochter Zions (Zion) ist die in kindlichem, bräutlichem, ehelichem Verhältnis zu J. stehende Gemeinde. In den Thoren der Zionstochter ist s. v. a. vor allem Volke Gottes 116, 14; denn die Thore sind die Orte der Zusammenkünfte und Verhandlungen. Von himmlischen Lobliedern seliger Menschen wissen die h. Schriften des A. T. noch nichts. Jenseit des Grabes ist der stumme Tod. Will die Gemeinde loben, so muß sie leben, ohne zu sterben.

V. 16—17. Und sie kann loben, wie diese ט-Str. sagt, denn sie ist dem Tode entrückt, und die ihr den Tod ansannen sind dem Tode verfallen. Nachdem wir die ח-Str. als Vergegenwärtigung der früheren צַעֲקַת עֲנָוִים gefaßt, brauchen wir vor dieser nun nicht mit Seb. Schmidt *dicendo* oder *dicturus* hinzuzudenken, sondern es setzen sich hier die der ח-Str. vorausgegangenen Prät. fort, welche das eben Erlebte feiern. Das V. טָבַע (√ טב wov. auch טָבַל) bed. urspr. mit etw. Flachem auf etw. drücken, sich eindrücken, dann, wie hier u. 69, 3. 15., einsinken. Dem attributiven עָשׂוּ (vgl. יִפְעָל 7, 16) entspricht im Parallelgl. זוּ טָמָנוּ (Pausalform bei *Mugrasch*); die Verbindung des ungeschlechtigen זוּ mit רִשְׁתָּם durch *Makkef* geht von der Ansicht aus, daß זוּ wie 12, 8 Demonstrativ sei: das Netz da (das sie verborgen), die Textpunktation anerkennt zwar relatives זוּ 17, 9. 68, 29., faßt es aber meistens demonstrativ, indem sie es eng dem vorstehenden Nomen anschließt, entw. durch Makkef (32, 8. 62, 12. 142, 4. 143, 8) oder durch Bezeichnung des Nomens mit verbindendem Acc. (10, 2. 31, 5. 132, 12). Das טָמַן entspricht dem arab. كمن in كمين Hinterhalt (vgl. מִכְמֹר) und לָכַד (arab. anhangen, andrängen, IV festhalten) hat im Hebr. die Bed. des Packens und Fangens.

In v. 17 vokalisirt Ben-Naftali נוֹדָע mit *ā*: kund ist J. (*part. Ni.*), der recipirte Text aber nach Ben-Ascher נוֹדַע kund hat sich gemacht (3 *p. pr. Ni.* in reflex. Bed. wie Ez. 38, 23). Wodurch sich J. zu erkennen gegeben, wird sofort gesagt: er hat Gericht gehalten oder Recht exequirt, indem er den Frevler (רָשָׁע wie v. 6) verstrickte in seinem eignen schlau und beharrlich zu Israels Verderben angelegten Werke. So schon Gussetius; נוֹקֵשׁ ist *prt. Kal* von נָקַשׁ, einer durch Dt. 12, 30 vgl. 7, 25 verbürgten sekundären Bildung neben יקשׁ (נקשׁ). Als *part. Ni.* v. יָקַשׁ wäre das *ē*, welches sonst nur bei einigen ע״ע wie נָמֵס *liquefactus* vorkommt, ohne Beispiel. Man übersetze aber nicht mit Ges. Hgst.: „in seiner Hände Werk verstrickt sich der Frevler“, in welchem Falle mit den alten Uebers. נוֹקַשׁ (3 *pr. Ni.*) zu vokalisiren wäre, sondern mit Hupf. Riehm: „im Werke eigner Hände verstrickend den Frevler.“ Subj. ist J. und das Suff. geht auf den Frevler; der Ged. ist der gleiche wie Iob 34, 11. Jes. 1, 31. Dieses Bild vom Netze רֶשֶׁת (v. יָרַשׁ *capere*) ist den לדוד überschriebenen Psalmen eigentümlich. Es steigert sich hier, wie סלה fordert, die Musik und zwar, wie die Verbindung הגיון סלה anzeigt, das Spiel der Saiteninstrumente (92, 4), oder sie steigert sich nach vorherigem Solo dieser. Das Loblied schwebt hier auf der Höhe des Triumphes.

V. 18—19. Wie aber v. 8 ff. von der gegenwärtig erlebten Gerichtsthat Jahve's sich die Aussicht auf ein letztes allgemeines Gericht eröffnete, so geht auch hier der lobpreisende Rückblick auf das eben Geschehene in zuversichtliche Anschauung des Künftigen über, welches dadurch verbürgt ist. Die LXX übers. יָשׁוּבוּ ἀποστραφήτωσαν, Hier. *convertantur*, was es bed. kann (vgl. z. B. 2 Chr. 18, 25), aber warum nicht ἀναστραφήτωσαν oder vielmehr, da v. 19 zeigt daß v. 18 nicht Wunsch, sondern gewisse Aussicht ist: ἀναστραφήσονται? Auflösung in Staub, Versenkung in das Nichts (*redactio in pulverem, in nihilum*) ist Rückkehr des Menschen, des aus Staub gebildeten, des aus dem Nichts ins Dasein gerufenen, in seinen ursprünglichen Zustand; das Sterben ist Rückkehr zum Staube 104, 29 vgl. Gen. 3, 19 und heißt hier Rückkehr in die Scheôl wie Iob 30, 23 in den Tod und 90, 3 in Atomen-Zustand, inwiefern der Zustand des Schattendaseins im Hades, der Zustand des Abgelebtseins, der Zustand der Verwesung gewissermaßen Repristination dessen ist, was der Mensch war ehe er wurde. Mit לִשְׁאוֹלָה vergleicht sich, äußerlich angesehen, לִישֻׁעָתָה 80, 3; das ל ist beidemal das der Richtung oder des Zieles, welches schon deshalb vor שאולה treten konnte, weil dieses sowohl ἐν ᾄδου als εἰς ᾄδου bed. kann (vgl. מִבָּבֶלָה Jer. 27, 16); R. Abba b. Zabda in *Genesis Rabba* c. 50 und 68 erkl. die doppelte Bezeichnung des Wohin als Steigerung: in das unterste Gemach der Hölle (vgl. Levy Neuhebr. WB unter דְּיוֹטֵי δίαιτα). Auch sonst verbinden sich mit dem Localis, indem dessen Bed. für das Sprachbewußtsein im Schwinden begriffen ist, Präpositionen der Richtung z. B. לְמִזְרָחָה, אֶל־הַיָּמָּה Ez. 47, 8 u. dgl. Die Heiden bekommen den Beinamen שְׁכֵחֵי אֱלֹהִים (zuständlicher als שֹׁכְחֵי 50, 22), denn Gott hat sich ihnen nicht unbezeugt gelassen, daß sie um ihn nicht wissen könn-

ten, ihre Gottentfremdung ist selbstverschuldete Gottvergessenheit, von der sie sich zu Gott bekehren sollten (Jes. 19, 22). Weil sie das aber nicht thun und sogar dem Volke und Gotte der heilsgeschichtlichen Offenbarung feindlich entgegentreten, so werden sie zur Erde und zwar zum Hades zurückkehren müssen, damit die verfolgte Gemeinde den ersehnten Frieden, die verheißene Herrschaft gewinne. Zu dieser *ecclesia pressa* wird sich J. schließlich bekennen, und wenn sich deren Hoffnung auch zum Untergange neigt, indem sie immer und immer wieder unerfüllt bleibt, so geht es doch so nicht auf ewig fort. Das stark betonte לֹא beherrscht beide Glieder von v. 19, wie 35, 19. 38, 2 und auch sonst öfter Ew. § 351[a]. אֶבְיוֹן v. אָבָה wollen ist der Begehrige = Dürftige; das arab. أَبِيَ, welches das Entgegengesetzte bed. und wonach es „den der (sich) zurückhält", näml. weil er muß, bed. würde, hat außer Betracht zu bleiben.

V. 20—21. Auf Grund der bereits erlebten Gerichtsthat erhebt sich nun im Hinblick auf die noch immer bedrohnte Lage um so zuversichtlichere Bitte. Von י springt der D. zu ק über, welches aber, da der folg. Ps. mit ל beginnt, Stellvertreter des zu erwartenden כ zu sein scheint. Das davidische קוּמָה (3, 8. 7, 7) ist aus Mose's Munde Num. 10, 35.: „J. steht auf, kommt, erscheint" sind im A T. sinnverwandte Ausdrücke, welche alle auf ein schließliches persönliches sichtbares Eingreifen Gottes in die Menschengeschichte, aus welcher er sich jetzt wie in den Ruhestand der Unsichtbarkeit zurückgezogen, hinausweisen. Falsch Hupf. u. A.: „nicht erstarke der Mensch"; das V. עָזַז bed. nicht allein stark s. oder werden, sondern auch sich stark, gewaltig, gewalthaberisch fühlen und gebaren, urspr., wie das Arabische zeigt, sich steifen, stemmen, sträuben, also trotzen 52, 9., wie עַז trotzig, frech (nachbibl. עַזּוּת Unverschämtheit). אֱנוֹשׁ ist, wie 2 Chr. 14, 10., der Gotte gegenüber ohnmächtige, in sich selbst hinfällige Mensch. Nicht selten werden gerade die Feinde der Gemeinde Gottes mit diesem auf die Ohnmacht ihrer Scheinmacht hindeutenden Namen bez. (Jes. 51, 7. 12). Der Anmaßung dieser Vermessenen, bittet David, möge Gott steuern, indem er aufsteht und sich in der ganzen Größe seiner Allmacht zeigt, nachdem seine Langmut ihnen so lange als Machtlosigkeit erschienen ist. Er soll aufstehen als Weltrichter, die Heiden richtend, indem diese vor ihm erscheinen und gleichsam defiliren müssen (עַל־פָּנֶי), soll ihnen setzen מוֹרָה. Die Bed. Scheermesser giebt ein zweideutig ausgedrücktes und, mag man nach Jes. 7, 20 an schimpfliche Rasur oder an Kehlabschneiden denken, hier unwürdiges Bild; die Uebers. Lehrer, Gesetzgeber, Meister (LXX Syr. Vulg. Lth.), wonach Schwartzkopf in seinen Psalmenklägen (1883) Ps. 9 „Der Meister der Stolzen" überschreibt, beruht auf der LA מוֹרֶה, welche wir der überlieferten (wonach Hier.: *pone, Domine, terrorem eis*[1]) nicht mit Thenius Baethgen u. A. vorziehen,

1) Ebenso Juan de Valdés in seinem von Böhmer (1880) herausgegebenen *Salterio: Pon, SEÑOR, temor a ellos.*

denn מוֹרָה, nach der Masora statt מוֹרָא (wie מִכְלָה Hab. 3, 17 für מִכְלָא), ist vollkommen passend. Hitz. wirft ein, Furcht sei kein Ding das man einem setzt, aber מורא bed. ja nicht bloß Furcht, sondern Gegenstand und wie Hitz. selbst Mal. 2, 5 erkl. „Hebel“ der Furcht. Es ist weder gemeint, daß Gott sie von Schrecken überkommen lassen (על), noch daß er Schrecken in sie (בְּ) hineinversetzen, sondern daß er ihnen (לְ nicht anders als 21, 4. 140, 6. Iob 14, 13) einen Gegenstand des Schreckens setzen soll, an dem sie zu ihrem Erschrecken, wie 21[b] weiter wünscht, zu erfahren bekommen (Hos. 9, 7), sie seien sterbliche Menschen. Auf ידעו folgt, wie 10, 12. 49, 12. 50, 21. 64, 6. Gen. 12, 13. Iob 35, 14. Am. 5, 12. Hos. 7, 2., nur halb indirekte Rede ohne כִּי oder אֲשֶׁר. סֶּלָה hat nach der Regel des אתי מרחיק (s. darüber zu 52, 5) *Dag. forte conj.*, indem es als Textbestandteil gefaßt ist.

PSALM X.

Klag- und Bittgebet unter dem Drucke einheimischer und auswärtiger heidnischer Feinde.

1 ל Lange schon, Jahve, stehst du ferne,
Warum verhüllst du dich zu Zeiten abgeschnittner Aussicht!?
2 Durch Frevlers Hochmut fiebert der Leidvolle,
Werden gefangen in Anschlägen, so sie ausgedacht.

3 Denn es rühmt der Frevler seiner Seele Gelüste
Und der Habgierige verabschiedet, höhnet Jahve.
4 Der Frevler in seiner Hochnäsigkeit —: „Mit nichten wird er ahnden!
Es gibt keinen Gott!“ ist die Summe seiner Gedanken.

5 Stand halten seine Wege zu jeder Zeit;
Himmelfern sind deine Gerichte aus seinem Sehbereich;
Alle seine Gegner, die bläst er an.

6 Er sagt in seinem Herzen: mit nichten werd ich wanken,
In Geschlecht und Geschlecht bin ichs den kein Unglück trifft.
7 Fluches ist sein Mund voll und Tücken und Drucks,
Unter seiner Zunge ist Mühsal und Unheil.

8 Er setzt sich hin im Hinterhalt der Dörfer,
In Schlupfwinkeln streckt er Unschuldige nieder;
Seine Augen, auf den Ohnmächtigen lauern sie.

9 Er lauert im Schlupfwinkel wie ein Löw' in seinem Dickicht,
Lauert um wegzufangen den Leidvollen,
Fängt den Leidvollen weg, in seinem Netz ihn fortziehend.

10 Er duckt sich, kauert und es falln in seine Klaun — Ohnmächtige.
11 Er sagt in seinem Herzen: „Vergessen hat Gott,
Verborgen sein Angesicht, hat ewig nie gesehn.“

12 ק Komm, erheb dich, Jahve; Gott, erhebe deine Hand,
Wollest nicht vergessen der Dulder!
13 Warum darf lästern der Frevler die Gottheit,
In seinem Herzen sagen: du ahndest nicht?!

14 ר **Recht wohl siehst du's, denn Mühsal und Herzleid gewahrst du,**
es zu legen in deine Hand;
Dir stellts anheim der Ohnmächtige,
Dem Verwaisten zeigst Du dich hilfreich.

15 שׁ **Schmeiß entzwei den Arm des Frevlers,**
Und der Böse — ahnde seinen Frevel, daß er vor dir schwinde!
16 **Jahve ist König immer und ewig,**
Umgekommen sind die Heiden aus seinem Lande.

17 ת **Thut sich der Dulder Sehnen kund, hast du erhört, Jahve,**
Machtest fest ihr Herz, achtsam dein Ohr,
18 **Recht zu schaffen der Waise und dem Bedrückten,**
Daß nicht mehr schreckend sich geberde der Mensch von Erde.

Dieser Ps. und Ps. 33 sind die einzigen anonymen im 1. Psalmbuch. Mit Ps. 10 hat es aber eine eigne Bewandtnis. Die LXX schreibt ihn mit Ps. 9 zu Einem Ps. zusammen und nicht ohne eine gewisse Berechtigung. Beide sind tetrastichisch angelegt, nur in seinem mittleren Teil mischt Ps. 10 Dreizeiler mit Vierzeilern. Und vorausgesetzt, daß die Str. ק, mit welcher Ps. 9 schließt, eine auf die Str. י zu erwartende Str. כ vertritt, so setzt Ps. 10, mit ל beginnend, die Buchstabenfolge fort; jedenfalls beginnt er in der Mitte des Alphabets, während Ps. 9 von dessen Anfang. Auf diese ל-Str. folgen zwar dann Strophen ohne Ordnungsbuchstaben, aber genau so viel als zwischen ל und ק, ר, שׁ, ת, womit dir vier letzten Str. des Ps. beginnen, Buchstaben liegen, also 6, den Buchst. מ, נ, ס, ע, פ, צ entsprechend, welche nicht akrostichisch vertreten sind.[1] Dazu kommt, daß Ps. 9 u. 10 durch seltene Ausdrücke, wie לְעִתּוֹת בַּצָּרָה und דַּךְ, durch gleichsinnigen Wortgebrauch, wie אֱנוֹשׁ und גּוֹיִם, durch hervorstechende Gedanken, wie „Jahve vergißt nicht“ und „Stehe auf“, durch stilistische Merkmale, wie Gebrauch der *oratio directa* für *obliqua* 9, 21. 10, 13., einander innigst verwandt sind. Und doch ist es unmöglich, daß die zwei Ps. nur Einer seien. Sie sind bei aller Gemeinsamkeit des Gepräges doch auch grundverschieden. Ps. 9 ist ein Dankps., Ps. 10 ein Bittps. In diesem tritt das Ich des Sängers, welches in jenem hervortritt, gänzlich zurück. Die Feinde, für deren Niederlage Ps. 9 dankt und auf deren schließliche Beseitigung er ausschaut, sind גּוֹיִם, also auswärtige, während in Ps. 10 einheimische Apostaten und Verfolger im Vordergrund stehen und גּוֹיִם nur in den beiden Schlußstr. erwähnt werden. Auch in der Form sind die zwei Ps. insofern verschieden, als Ps. 10 kein Zeichen musikalischer Bestimmung enthält und der tetrastichische Strophenbau des Ps. 9, wie bereits bemerkt, in Ps. 20 nicht mit gleicher Konsequenz durchgeführt ist. Und fehlt denn dem Ps. 9 etwas an geschlossener Einheit?

---

1) Auch im Syrischen giebt es irreguläre alphabetische Lieder, und zwar solche welche schon von Ephräm selber in dieser Form abgefaßt sein müssen z. B. das nisibische Gedicht, welches mit א, ב anfängt und mit פ, צ, ק, ר, שׁ, ת schließt, in der Mitte aber trotz einiger alphabetischer Ansätze (ח, ט, כ, ל) sich an keine bestimmte Reihenfolge bindet. Gleichwohl lassen äußere und innere Gründe keinen Zweifel, daß wir dies Gedicht noch ganz so besitzen wie es aus Ephräms Feder hervorging, s. G. Bickell in DMZ XXVI, 809—11.

Liest man ihn mit Ps. 10 *uno tenore* zus., so wird dieser zu einem ihn verunstaltenden Schweife. Es ist nur zweierlei möglich: entweder ist Ps. 10 ein von David selbst oder es ist ein von einem anderen Dichter verfaßtes und durch Fortführung der alphabetischen Reihe eng angeschlossenes Seitenstück zu Ps. 9. Die letztere Möglichkeit wird dadurch hinfällig, daß Ps. 10 an Altertümlichkeit der Sprache und Urtümlichkeit der Gedanken nicht hinter Ps. 9 zurücksteht. Somit beweisen die wechselseitigen Berührungen gleichen Verf. und die zwei Ps. haben als „zwei koordinirte Hälften Eines Ganzen höherer Einheit“ (Hitz.) zu gelten. Die harte dunkle lapidarisch kurze Sprache tiefen Unmuts über sittliche Greuel, für welche die Sprache gleichsam keine Worte hat, vernehmen wir auch sonst in Ps. Davids und seiner Zeit, jenen Ps., die wir Psalmen in grollendem Stil zu nennen pflegen.

V. 1—2. Der Ps. beginnt mit der klagenden Frage, warum J. mit Rettung seiner Bedrängten säume. Es ist nicht krittelndes Murren, welches sich darin ausdrückt, sondern sehnliches Verlangen daß Gott nicht säume, sich so zu bethätigen, wie es sein Wesen und seine Zusage fordern. Das zu beiden Satzgliedern gehörige ultimabetonte לָ֣מָה steht für vornbetontes לָ֫מָּה wie z. B. auch vor עֲזַבְתָּ֑נִי 22, 2 und vor הֲרֵעֹ֫תָה Ex. 5, 22., damit keiner der zwei mit *a* vokalisirten Hauchbuchstaben bei schnellem Sprechen überhört werde (vgl. zu 3, 8)[1], denn nach uralter Aussprache ist ja *lamáh Adonaj* zu lesen. Der D. fragt, warum doch J. bei den gegenwärtigen aussichtslosen Zeitverhältnissen (s. über בַּצָּרָה zu 9, 10) wie ein müßiger Zuschauer in der Ferne stehe (בְּרָחוֹק nur hier statt des sonst üblichen מֵרָחוֹק) und warum er verhülle (תַּעְלִ֫ים mit orthophonischem Dag., damit man nicht תַּעֲלִים spreche), näml. seine Augen, wie um die verzweifelte Lage der Seinen nicht zu sehen, oder auch seine Ohren (Thren. 3, 56), wie um ihr Flehen nicht zu hören. Denn durch die übermütige Behandlung der Gottlosen brennt der Elende, nicht vor Unmut (Hgst.), sondern vor Angst (Ges. Stier Hupf.). Die Anfechtung ist eine πύρωσις 1 P. 4, 12.; das an דַּלֶּקֶת πυρετός erinnernde V. דָּלַק ist viell. mit Bezug darauf gewählt, daß die Drangsalshitze die Folge der Verfolgung, des (בְּ) דָּלַק אַחֲרָיו der Gottlosen ist. Weil עָנִי und רָשָׁע individualisirende Bezeichnungen zweier verschiedener Menschenklassen sind, ist der Uebergang aus der Einzahl in die Mehrzahl ohne Härte. Subj. zu יִתָּפְשׂוּ sind die עֲנָיִים und Subj. zu חָשָׁבוּ sind die רְשָׁעִים. Die Impf. sagen, wie es zu gehen pflegt. Die ohnedies Leidvollen bleiben, ohne sich entwinden zu können, in den hinterlistigen heimtückischen Plänen hangen, welche die Gottlosen wider sie ausge-

---

1) Nach der Masora ist לָמָה ohne *Dag.* immer *Milra* mit der einzigen Ausnahme Iob 7, 20 und לָ֫מָּה mit Dag. ist *Milel*, wird aber, wenn das folg. eng verbundene Wort mit einem der Buchstaben אהע beginnt, zu *Milra* mit fünf Ausnahmen, näml. 49, 6. 1 S. 28, 15 2 S. 14, 31 (drei Stellen, in denen der Hauchlaut des folg Worts den Vokal *i* hat) und 2 S. 2, 22. Jer. 15, 18. Im babyl. Punktationssystem wird למה überall ohne Dag. und mit betonter Penult geschrieben, s. Pinsker, Einleitung in das Babylonisch-hebräische Punktationssystem S. 182 – 184.

sponnen und ausgesonnen. Die Punktation, die dem זו *Tarcha* gibt, verkennt das Relativ und erklärt: „in den Anschlägen da, die sie ausgedacht."

V. 3—4. Die Grundzüge der Lage werden nun ausführlicher begründet. Die Prät. sind Ausdruck erfahrungsthatsächlicher Charakterzüge; הִלֵּל laut preisen, gewöhnl. mit dem Acc., hier mit עַל der Sache, wegen der man Rühmens macht. Weit entfernt, die schändliche Gier oder Sucht (112, 10) seiner Seele zu verbergen, macht er sie zum Gegenstande und Grunde lauten und hohen Rühmens, indem er sich über alle göttliche und menschliche Beschränkung erhaben dünkt. So auch Riehm gegen Hupfelds: „und den Räuber segnet er, lästert J." Der רָשָׁע, der die Frommen in Drangsalshitze versetzt, ist ja selbst ein בֹּצֵעַ Hab- oder Raubgieriger, denn so (sonst mit בָּצַע Spr. 1, 19 oder בֹּצֵעַ רָע Hab. 2, 9) heißt nicht bloß der welcher durch Handel, sondern auch welcher durch Raub „abschneidet" (بضع) d. i. ungerechten Gewinn macht, πλεονέκτης. Das V. בֵּרֵךְ (hier bei *Mugrasch* wie Num. 23, 20 bei *Tifcha:* בֵּרַךְ) bed. im biblischen Hebräisch nirgends wie im jüngeren talmudischen geradezu *maledicere* (wov. בִּרְכַּת הַשֵּׁם Gotteslästerung *Sanhedrin* 56ᵃ u. ö.), wohl aber segnend verabschieden und dann Lebewohl sagen, den Abschied geben, abdanken und entsagen überhaupt Iob 1, 5 u. ö. (vgl. die RA ‚jem. abdanken *remercier*' u. ‚das Zeitliche segnen'). Die Aussage ohne Bindewort ist klimaktisch wie Jes. 1, 4. Am. 4, 5. Jer. 15, 7; נִאֵץ eig. stechen, stacheln wird von der äußersten Verwerfung in Wort und That gebraucht.[1] In v. 4 ist „der Frevler gemäß seiner Hochnäsigkeit (vgl. Spr. 16, 18)" *nom. absol.* und בַּל־יִדְרֹשׁ אֵין אֱלֹהִים (gegen die Acc.) virtuelles Präd. zu כָּל־מְזִמּוֹתָיו. Dieses Wort, welches v. 2 die Intriguen des Gottlosen bez., hat hier die allgem. Bed. Gedanken (v. זָמַם زمّ *comprimere* von Gedanken-Konzentration, s. 17, 3), aber nicht ohne den sich leicht damit verbindenden Nebenged. des Raffinirten: alle seine Gedankengespinste sind d. i. gehen davon aus und laufen darauf hinaus, daß er (näml. J., den er gar nicht nennen mag) mit nichten ahnden wird (בַּל stärkste subjekt. Verneinung) und daß es überhaupt einen Gott gar nicht gebe. Das Zweite folgt aus dem Ersten, denn wenn man einen lebendigen, wirksamen, Alles ahndenden (mit Einem Wort: einen persönlichen) Gott aufhebt, so hebt man so gut wie jeden wahren Gott (auf Ew.).

V. 5. Diese nur dreizeilige Str. beschreibt sein Glück, in welchem er sich durch nichts stören läßt. Dem V. חִיל (wov. חַיִל) ist durch Iob 20, 21 die Bed. dauerhaft s. gesichert, welche von der Wurzelbed. des Zusammengedreht-, Straffangezogen-, Gedrungenseins ausgeht: er schlage ein welche Wege er wolle, sie bringen ihn immer zum Ziele; er steht fest, strauchelt nicht, verirrt sich nicht, vgl. Jer. 12, 1. Das

---

1) Zwischen נִאֵץ und יהוה steht *Pasek,* weil Lästern Gottes ein schauderhafter, nicht ohne Zögern auszusprechender Ged. ist, vgl. das *Pasek* 74, 18. 89, 52. Jes. 37, 24 (2 K. 19, 23).

Chethîb דרכו (דְּרָכָיו) ist nicht anders gemeint als das *Kerî* zu lesen heißt (vgl. 24, 6. 58, 8). Alles was ihm dieses Glück verkümmern könnte kümmert ihn nicht: weder Gottes Gerichte, welche himmelweit seinem Gesichtskreise entrückt sind und ihm also keine Gewissensunruhe machen (vgl. 28, 5 Jes. 5, 12 u. das Gegenteil 18, 23), noch seine Widersacher, die er mit verächtlicher Miene anbläst. מָרוֹם ist Präd.: *altissime remota*. Und הֵפִיחַ בְּ anhauchen bed. keinesfalls: thatsächlich weg- oder umblasen (wofür נָשַׁב oder נָשַׁף gebraucht sein würde), sondern entw. anschnauben oder, was besser zu 5^b paßt, geringschätzig anblasen, anpusten, wie הִפִּיחַ Mal. 1, 13 und arab. نفخا (√ نفخ tief atmen, schnauben, vgl. נָחַר) mit على oder auch ب sich gegen jem. brüsten, vgl. zur Konstruktion מָאַס בְּ, בָּעַט בְּ u. dgl. Der Sinn ist nicht, daß er seine Feinde mit leichter Mühe hinwegbläst, sondern daß er durch stolze höhnische Geberde zu erkennen gibt, wie wenig sie ihn geniren.

V. 6—7. In seiner grenzenlosen fleischlichen Sicherheit läßt er denn seiner bösen Zunge freien Lauf. Was der Gläubige auf Grund seiner Gemeinschaft mit Gott sagen kann: בַּל־אֶמּוֹט 30, 7. 16, 8., das sagt jener in gottlosem Selbstvertrauen. Das folg. אֲשֶׁר kann nun nicht den Wert des ὅτι *recitativum* haben wie 2 S. 1, 4 (Hitz. Riehm), denn dann müßte es vor בבל oder vielmehr vor בל stehen; auch das אשר Zach. 8, 20. 23 dient nicht der Einführung der göttlichen Rede. אשר bed. hier wie öfter in der Sprache der Poesie: er der oder: ein solcher der. Der Gottlose sieht sich in Zeitlauf und Zeitlauf d. i. endlose Zukunft als אֲשֶׁר לֹא בְרָע an d. i. als einen solchen welcher (אֲשֶׁר wie Jes. 8, 20) nicht in unglücklicher Lage (בְּרָע wie Ex. 5, 19. 2 S. 16, 8) sein wird. Man könnte allenfalls auch nach Zach. 8, 20. 23 (s. Köhler zu d. St.) erkl.: in alle Zukunft (wirds geschehen) daß ich nicht in Unglück. Aber das Personalpron. (אֲנִי oder הוּא) dürfte dann nicht fehlen, während es bei unserer Erkl. sich aus אֶמּוֹט ergänzt und eine Ergänzung nicht einmal nötig ist, wenn man den Satz appositionell faßt: in alle Zukunft derjenige welcher u. s. w. Bei solcher maßlosen Selbstzuversicht ist denn sein Mund voll אָלָה Verwünschung *execratio* (nicht Meineid *perjurium*, denn אָלָה آلى bed. überh. etwas bei Gott beteuern), מִרְמוֹת Trug und Hinterlist aller Art, תֹּךְ Niedertretung, Unterdrückung, Gewaltthat v. תָּכַךְ تكّ, viell. einer sekundären Bildung zu أكّ und وكى, وكا *comprimere, firmare* (vgl. תָּוֶךְ v. תוך Mitte, von der Kompression oder Kondensation benannt, wie صميم القلب das Dichte = Zentrum des Herzens). Und was er unter seiner Zunge und also als zu Aeußerndes immer in Bereitschaft hat (140, 4 vgl. 66, 17) ist Beschwer für Andere und in sich selbst vollendete Schlechtigkeit. Diesen v. 7 hat Paulus Röm. 3, 14 in seine musivische Schilderung des menschlichen Verderbens verwoben.

V. 8. Der Gottlose wird als Wegelagerer beschrieben, wobei man

sich solcher anarchischen Zustände wie z. B. Hos. 6, 9 erinnert; übrigens fixirt das Bild einen einzelnen Zug, in welchem die Gemeinheit des Gottlosen gipfelt, und möglich, daß er mehr emblematisch als buchstäblich gemeint ist. חָצֵר (v. חָצַר umschließen, vgl. حظر, حصر u. bes. حضر) ist eig. das ummauerte Gehöft (arab. *ḥaḍar, ḥaḍâr, ḥaḍâra*), dann mit Verwischung des Merkmals des Ummauerten überh. die feste Niederlassung (mit Lehm- oder Steinhaus) im Gegens. zum Schweifen in Zelten (vgl. Lev. 25, 31. Gen. 25, 17). Hier wo ihm Menschen sicherer als in der Steppe in die Hände kommen, liegt er auf der Lauer (יָשַׁב wie قعد له *subsedit = insidiatus est ei*), tötet unbeobachtet den der ihm keinen Anlaß zur Rache gegeben und seine Augen לְחֵלְכָה יִצְפֹּנוּ. Statt des V. צָפַן könnte צָפָה spähen 37, 32 gebraucht sein, aber auch צָפַן gewinnt die Bed. auflauern (56, 7. Spr. 1, 11. 18) von dem Grundbegr. des Breitschlagens aus, indem dieser in den des in sich Drückens, an sich Haltens, Spähens und Merkens übergeht, welcher in צפן verwahren transitiv gewendet ist.[1] Das Dativ-Obj. חֵלְכָה ist so punktirt als ob es von חַיִל herkäme: dein Heer d. i. Gemeindeschar, o Jahve. Die Pausalform lautet demgemäß v. 14 חֵלֶכָה mit *Segol*, nicht, wie in unkorrekten Drucken, mit *Zere*. Und die gegen diese Auffassung in dem Pl. חלכאים v. 10 liegende Instanz wird dadurch beseitigt, daß dieser Pl., wie *Keri* (wonach Syr.) und Masora angeben, als Doppelwort: Heer (חֵל = חַיִל von חִיל wie Obad. v. 20) Bekümmerter (כָּאִים, nicht wie Ben-Labrat annimmt für נִכְאִים, sondern von כָּאָה matt und mürb und morsch) gefaßt und demgemäß חֵלְכָּאִים mit *Zere* punktirt wird. Die Punktation beseitigt also ein ihr unverständliches Wort und kann uns nicht binden. Es gibt wirklich ein V. חָלַךְ, welches zwar im A. T. nicht vorkommt, im Arab. aber von der √ حلك *firmus fuit, firmum fecit* aus, wov. auch حكل intr. fest, *fermé* d. i. verschlossen s., die Farbenbed. dunkel s. (vgl. חַכְלִילִי tiefdunkel, assyr. *iklîtu* Finsternis) gewinnt (ähnlich wie חֹשֶׁךְ, s. zu 2 S. 22, 12) und auch auf Dunkel, Schwärze des Mißgeschicks übertragen wird.[2] Von diesem wird ein Abstr. חֵלֶךְ oder חֹלֶךְ (wie חֹפֶשׁ) gebildet: Schwärze, Unglück, oder auch von Umflorung der Sinne: Ohnmacht, und davon ein Adj. חֵלְכָה = חֵלְכִי oder auch (vgl. חָפְשִׁי, עֻלְפֶּה Ez. 31, 15 = im Zustande der Verschmachtung עָלֶף befindlich) חֵלְכָה = חֵלְכִי *pl.* חֵלְכָאִים n. d. F. דּוּדָאִים v. דּוּדַי (vgl. נִדְכָּאִים v. נִדְכֶּה = נִדְכִּי) Ew. § 189g.

---

1) Vgl. das Wortspiel *Erubin* 53b: Laß uns schauen הַצְפִּינֵנִי wo R. Al'ai versteckt ist (צָפִין). In der Sprache des Bedû (der Wanderstämme) bed. ضفن *fut. i* still, nachdenklich, in sich versunken s.

2) Vgl. Samachschari's Goldene Halsbänder Spr. 67., wo Fleischer übers.: „Was ist schwärzer: das Gefieder des Raben, der doch kohlschwarz ist, oder dein Leben, o Fremder unter Fremden?" Das „schwärzer" ist hier durch أَحْلَكُ ausgedrückt, wie auch anderwärts das V. حَلِكَ mit seinen Infinitiven حَلَك oder حُلْكَة und seinen Derivaten auf Trübsal und Elend angewandt wird (vgl. חָשִׁיךְ, חֲשׁוֹךְ das Targumwort für דַּל und אֶבְיוֹן).

V. 9. Das Bild des zum Raubtier gewordenen רָשָׁע wird nun weiter ausgemalt. Das *lustrum* des Löwen heißt סֹךְ Jer. 25, 38 oder סֻכָּה Iob 38, 40: das Geflecht oder Dickicht v. סָכַךְ, welches sowohl flechten als überflechten = decken bed. (ohne Zus. mit שׂוֹךְ Dorn, arab. *śôk* Diestel). Das Bild vom Löwen wird in der 2. Zeile umgewendet, indem der עָנִי selbst einem Tiere und der רָשָׁע einem Jäger verglichen wird, der jenen wegrafft (חָטַף חֲטֹף *abripere, corripere*) indem er mittelst seines Netzes ihn an sich zieht (Hos. 11, 4) d. i. einfängt (Iob 40, 25); das ב ist das des Mittels wie auch Dt. 21, 3: das Zugtier zieht בְּעֹל mittelst des Joches den Pflug oder Wagen.

V. 10—11. Die Vergleichung mit dem Löwen wirkt hier noch nach und die Schilderung lenkt zu ihrem Anfang in Str. 2 zurück, indem sie das Treiben des Gottlosen auf seinen letzten Grund zurückführt. Statt des *Chethîb* ודכה (וְדָכָה *perf. consec.*) liest das *Kerî* dem hebr. Tempusgebrauch angemessener יִדְכֶּה (nicht, wie man eher erwarten könnte, יִדְכָּה). Für die Auslegung ist Iob 38, 40 normativ. Die beiden Impf. malen das anhaltende heimliche Lauern des Räubers. Das *Kal* דָּכָה ist zwar sonst in der Bed. ‚sich ducken' nicht belegbar, aber wenn man sich auch nicht auf das selber fragliche תֻּכּוּ hingeduckt, gekauert s. Dt. 33, 3 und תָּכַךְ = שָׂכַךְ Jer. 5, 26 berufen kann (vgl. aber z. B. דָּלַח und חָלַח), so weisen doch das arab. *dakka* applaniren (vgl. رصد *firmiter inhaesit loco* von dem niedergeduckten Raubtier, Jäger, Feinde) und das von Hitz. verglichene arab. *daǵǵa* schleichen, kriechen und *duǵja* Jäger-Versteck sinnverwandte Bedd. auf; auch ταπεινώσει αὐτόν der LXX liegt nicht weit ab.[1] Daneben läßt sich nur noch hören, daß וְדָכָה יָשֹׁחַ zu lesen sei: und zermalmt sinkt er (Aq. ὁ δὲ θλασθεὶς καμφθήσεται), aber auch דָּכָה kommt sonst nicht vor und warum hätte der D., wenn er das meinte (vgl. übrigens Richt. 5, 27), nicht נִדְכָּה geschrieben? Auch wäre חלכאים als nachfolgendes Subj. dreier vorausgegangenen Verba gegen die Art hebräischen Stils. Faßt man דָּכָה im Sinne sich möglichst unbemerkbar machender Lage, so sind die zwei ersten Vv. von dem Meuchler gemeint, das dritte aber ist nach üblichem Schema wie z. B. 124, 5 vorausgehendes Präd. zu חֵלְכָּאִים (חֵל כָּאִים). Sich niederduckend und tief sich bückend liegt er auf der Spähe, und es fallen in seine Starken עֲצוּמָיו d. i. Klauen Macht- und Wehrlose. So schlachtet der Gottlose den Frommen hin, indem er bei sich denkt: vergessen hat Gott, verborgen sein Angesicht d. h. er kümmert sich um diese armen Wichte nicht und mag nichts von ihnen wissen (Leugnung der 9, 13. 19 ausgesprochenen Wahrheit), er ist überhaupt nie ein Sehender gewesen und wird es auch ewig nicht werden. Diese beiden Ged. sind verschmolzen; בַּל mit folg. Perf. wie 21, 3 und hinzugefügtem לָנֶצַח (vgl. 94, 7) verneint göttliches Sehen nach wie vor als schlechthinniges Unding. Ein

---

1) Ueber eine andere Möglichkeit, תָּכָה als sekundäre Bildung aus إتّكأ v. وكأ *nixum esse, recumbere* zu fassen s. Volck zu Dt. 33, 3.

persönlicher Gott würde den Gottlosen in seiner Praxis stören, darum leugnet er ihn lieber und denkt: es gibt nur ein Schicksal und das ist blind, ein Absolutes und das hat keine Augen, einen Begriff und der kann nicht eingreifen.

V. 12—13. Die 6 Str., welche die Ordnungsbuchstaben מ—צ vermissen lassen, sind zu Ende und mit einer ק-Str. beginnen nun die akrostichischen. Im Gegens. zu denen, die keinen Gott oder doch nur einen toten Götzen haben, ruft der Psalmist zu seinem Gott, dem lebendigen, daß er den Schein, er sei nicht allwissendes Selbstbewußtsein, thatsächlich zerstöre. Die Gottesnamen sind gehäuft; אֵל als Voc. wie 16, 1. 83, 2. 139, 17. 23. Seine Hand soll er erheben, um zu helfen und zu strafen (נָשָׂא יָד, wovon *imper.* נְשָׂא = שָׂא vgl. נְסָה 4, 7., wie sonst שָׁלַח יָד 137, 7 u. נָטָה יָד Ex. 7, 5). Vergiß nicht s. v. a. erfülle das לֹא שָׁכַח 9, 13., mache das שָׁכַח אֵל v. 11 der Gottlosen zuschanden! Unsere Uebers. folgt dem *Kerî* עֲנָוִים. In v. 13 wird was v. 3. 4 beklagten zu einer Frage an Gott gestaltet: weswegen (עַל־מֶה, wofür Num. 22, 32. Jer. 9, 11 wegen des andersartigen Anlauts des folg. Worts עַל־מָה) geschieht das d. i. darf es geschehen? Ueber die Perf. in diesem Fragsatz s. zu 11, 3. מַדּוּעַ fragt nach der Ursache, לָמָּה nach dem Zwecke und על־מה nach dem Beweggrunde oder überh. dem Grunde: aus welchem Grunde, da doch Gottes Heiligkeit keine Schändung seiner Ehre dulden kann? Ueber לֹא תִדְרֹשׁ ohne כִּי *orat. directa* statt *obliqua* s. zu 9, 21.

V. 14. Der Ruf zu J. wird nun begründet: es verhält sich mit Ihm ganz anders als die Gottlosen sich vorstellen. Sie meinen, er ahnde nicht; aber er sieht (vgl. 2 Chr. 24, 22), und der Psalmist weiß und bekennt das: רָאִתָה (defektiv = רָאִיתָה 35, 22) du hast gesehn und siehest was an den Deinen, was an Unschuldigen verübt wird. Mittelst eines Schlusses *a genere ad speciem* begründet er dies daraus, daß überhaupt Beschwernis, die Andern bereitet, Kummer (כַּעַס wie Koh. 7, 3), der ihnen verursacht wird, Gottes allsehenden Augen nicht entgeht, er nimmt das alles wahr, es zu geben (legen) in seine Hand. In jemandes Hand geben ist s. v. a. in seine Gewalt (1 K. 20, 28 u. ö.) oder unter jemandes Verwaltung (Gen. 32, 17 u. ö.); hier aber gibt (legt) Gott Sachen die nicht zu verwalten, sondern zu vergelten sind in seine eigne Hand, was nach 56, 9 vgl. Jes. 49, 16 verstanden sein will: er gewahrt die Leiden der Seinen, sie in seine Hand legend und da aufbewahrend, um sie seiner Zeit ihnen als Freuden, ihren Feinden als Strafleiden zurückzugeben. So kann also der Macht- und Hilflose (lies חֵלְכָה oder חֵלְכָה, nach masor. Texte חֵלֶכָה dein Heer, nicht חֵלֶכָה, was als Pausalform für חֵלְכָה lautgesetzwidrig) ihm überlassen, näml. all sein Anliegen (יְהָבוֹ 55, 23), alles was ihn kränkt und anficht. J. war und ist ein der Waise Beistehender. יָתוֹם steht nachdrücklich voraus wie אוֹתָם 9, 13 und *in voce pupilli,* bem. Bakius richtig, *synecdoche est, complectens omnes illos, qui humanis praesidiis destituuntur.*

V. 15—16. Um so gewaltiger erhebt sich nun die Bitte um Jahve's thatkräftiges Eingreifen von neuem. Man irrt, wenn man דָּרַשׁ und מָצָא

als korrelate Begriffe faßt; in der RA suchen und nicht finden, von spurlos Verschwundenem, steht nie דָּרַשׁ, sondern immer בִּקֵּשׁ 37, 36. Jes. 41, 12. Jer. 50, 20 u. ö. Das V. דָּרַשׁ hat hier keine andere Bed. als v. 4. 13. 9, 13.: „und der Böse (*nom. absol.* wie v. 4) — ahnden mögest du seinen Frevel, mögest mit nichten ihn fürder finden.“ Die Korrelation von Suchen und Finden besteht auch bei dieser Erklärung, denn das Ahnden ist in דרשׁ (syn. פקד) als Heimsuchung gedacht, und der jedenfalls in den Worten enthaltene Ged., daß Gott die Bosheit des Bösen bis auf die letzte Spur aus dem Wege räumen möge, erhält den Zuwachs daß er dies strafrichterlich thue. Statt der sonst üblichen Ausdrucksweise 37, 36. Iob 20, 8 ist nicht ohne Bedacht die Anrede an J. festgehalten: was nicht bloß Menschenaugen, sondern Gotte selbst nicht mehr findbar, das ist eben aus dem Bereiche des wirklich Vorhandenen schlechthin verschwunden. Eine solche Ueberwindung des Bösen ist so gewiß zu erwarten, als Jahve's weltbeherrschendes Königtum, welches seit der Erwählung und Erlösung Israels Ex. 15, 18 Bestandteil des Bekenntnisses des Volkes Gottes ist, nicht ohne vollendete offenbare Wirklichkeit bleiben kann. Sein absolutes ewiges Königtum muß endlich auch in der Zach. 14, 9. Dan. 7, 14. Apok. 11, 15 geweissagten Allgemeinheit und Unendlichkeit sich darstellen. Indem der Psalmist sich in die Anschauung dieses Königtums versenkt und das göttliche Reich, das Reich des Guten, verwirklicht sieht, erweitert sich sein Gesichtskreis von den einheimischen Feinden der Gemeinde auf deren Feinde überhaupt und, indem ihm das heidnische Israel mit der außerisraelitischen heidnischen Welt in eins zusammenschmilzt, faßt er sie alle in den Gesamtnamen גּוֹיִם zusammen und sieht das Land Jahve's (Lev. 25, 23), das heilige Land gereinigt von den der Gemeinde und ihrem Gott feindlichen Tyrannen. Es ist das von Jesaia 52, 1., Nahum 2, 1 und anderwärts Geweissagte, was hier, im Glauben antizipirt, als fertige Thatsache vor dem Geiste des Beters steht — die Vollendung des Gerichts, welches als ein teilweise bereits vollzogenes in der hymnischen Hälfte (Ps. 9) dieses Doppelpsalms gefeiert wurde.

V. 17—18. Auf dieser Höhe des Endes verharrend weidet sich der D. an der Erfüllung des Erbetenen. Das sehnliche Verlangen der sanft- und demütig Leidenden nach dem Aufstehen, der Parusie Jahve's (Jes. 26, 8) hat Er nun gehört, und zwar unter den Umständen, deren Ausdruck die folg. mitvergangenheitlich gemeinten Impf.: Gott gab und erhielt ihrem Herzen die unverrückte Richtung auf ihn (הֵכִין wie 78, 8. Iob 11, 13. Sir. 2, 17 ἑτοιμάζειν καρδίας, nachbiblisch כִּוֵּן[1], zu verstehen nach 1 S. 7, 3. 2 Chr. 20, 33., vgl. לֵב נָכוֹן 51, 12. 78, 37 s. v. a. im N. T. das einfältige Auge), so wie er hinwieder sein Ohr in den Stand sorglicher Aufmerksamkeit auf ihr mit seinem eignen Willen zusammenfallendes Begehren versetzte (הִקְשִׁיב mit אֹזֶן wie Spr. 2, 2: das Ohr steifen, von קָשַׁב قَسُبَ √ קש hart, starr, fest s., wov. auch קָשָׁה قسا, קָשָׁח قسح,

1) *Berachoth* 31[a]: Der Mensch welcher betet muß sein Herz fest auf Gott richten (יְכַוֵּן לִבּוֹ לַשָּׁמַיִם).

قسن, vgl. zu Jes. 21, 7) — ein ineinandergreifendes Bitten und Erhören, welches darauf sein Absehen hatte, endlich und bald dem verwaisten und hartbedrückten, ja zerdrückten Häuflein Recht zu schaffen, damit nicht (בַּל wie Jes. 14, 21 und im nachbibl. Hebräisch בַּל und לְבַל für מִן) fürder fortfahre zu schrecken der Sterbliche von der Erde. Aus dem parallelen Schlusse 9, 20. 21 geht hervor, daß אֱנוֹשׁ nicht von den Bedrückten, sondern dem Bedrücker und also als Subj. gemeint ist, und dann gehört auch מִן־הָאָרֶץ dazu, wie 17, 14 Leute von der Welt; 80, 14 Eber vom Walde, wogegen Spr. 30, 14 מֵאֶרֶץ zum Thatwort (hinwegschlingen von der Erde) gehört, womit es auch hier, מן wie 148, 7 vom Ausgangsort gefaßt, verbunden werden könnte: von der Erde aus, näml. von da titanisch dem Gott im Himmel Trotz bietend (Hoelem.). Aber dieser Zug titanischer Erhebung liegt nicht in den Worten, und es geht so das sinnvolle Wortspiel verloren, welches das zusammengenommene אֱנוֹשׁ מִן־הָאָרֶץ mit לַעֲרֹץ bildet, indem das Gebaren des Tyrannen und das was er ist entgegengesetzt werden: Sterblicher von der Erde d. i. ein Wesen welches, obwohl wie ein Gott sich geberdend doch irdischen Ursprungs und also vergänglicher hinfälliger Natur ist. Es heißt nicht מִן־הָאֲדָמָה, denn die Erde ist nicht als der Stoff, aus dem er gebildet ist, sondern wie in dem johanneischen ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς als sein Stammhaus, seine Heimat, seine Schranke gedacht, lat. *ut non amplius terreat homo terrenus.* Schon 9, 20 אַל־יָעֹז אֱנוֹשׁ war ein solches Wortspiel angestrebt. Das hebr. V. עָרַץ bed. sowohl in Schrecken geraten Dt. 7, 21., als in Schrecken setzen Jes. 2, 19. 21. 47, 12. Die Bed. ‚trotzen, sich auflehnen‘ hat es nicht, obwohl es nach dem arab. عرض (in die Quere kommen, widerstehen) sie haben könnte. Es gehört mit عرص vibriren, zittern (z. B. vom Wetterleuchten) zusammen.

PSALM XI.

Ablehnung der Flucht in lebensgefährlicher Lage.

1 In Jahve trau ich — wie sprecht ihr doch zu meiner Seele:
„Flieht nach eurem Gebirg, ein Vogel!
2 „Denn siehe die Frevler spannen den Bogen,
„Haben aufgelegt ihren Pfeil der Sehne,
„Zu schießen in Dunkelheit auf Geradgesinnte.
3 „Werden die Grundpfeiler eingerissen,
„Der Gerechte — was richtet der da aus?!“

4 Jahve in seinem heiligen Tempel,
Jahve, der im Himmel seinen Thron hat —
Seine Augen schaun, seine Wimpern prüfen Menschenkinder.
5 Jahve, den Gerechten erprobt er
Und Frevler und Unbill-Liebende haßt seine Seele.
6 Mög er regnen lassen auf Frevler Schlingen,
Feuer, Schwefel und Glutwind sei ihr Becherteil!

7 Denn gerecht ist Jahve, Rechtthun liebend;
Redliche werden schaun sein Angesicht.

An Ps. 10 schließt sich Ps. 11, welcher gleichfalls Gottlosen, die im Dunkeln ihre Mordpläne ausführen, gegenüber sich Jahve's allsehender Augen getröstet. Das Leben Davids (denn auch Hitz. u. Ew. diesen Ps. zuerkennen) ist bedroht, die Grundpfeiler des Staats sind erschüttert, man giebt dem Könige den Rat, nach dem Gebirge zu flüchten — Anzeichen der Zeit, wo die absalomische Umwälzung sich insgeheim, aber schon deutlich erkennbar vorbereitete. Obwohl in Flügelschritt dahineilend und in seinen Grundged. klar, ist dieser Ps. doch nicht ohne Schwierigkeiten, wie fast alle die Ps., welche solche Nachtbilder der innern Zustände Israels enthalten; das Nächtliche der Sachlage reflektirt sich gleichsam in der Sprache. Die strophische Anlage springt nicht in die Augen; indes werden wir sie nicht verfehlen, wenn wir ihn in zwei siebenzeilige Strophen mit zweizeiligem Epiphonem zerlegen.

V. 1—3. David weist den Rath seiner Freunde, sein Leben durch die Flucht zu retten, zurück. In Jahve geborgen (16, 1. 36, 8) bedarf er keines andern Asyls. So wohlgemeint und wohlbegründet der Rat ist — er findet ihn zu ängstlich und sieht sich in Gott überhoben, ihm zu folgen. Seine Freunde führt David auch sonst in Ps. der absalom. Verfolgungszeit redend ein 3, 3. 4, 7. Ihre Mutlosigkeit, die er später zu rügen und aufzurichten hatte, zeigte sich, wie wir hier sehen, schon als das Gewitter heraufzog. Mit „wie mögt oder könnt ihr sagen“ weist er ihre Zumutung zurück und macht sie ihnen zum Vorwurf. Liest man nach dem *Chethib* נוּדוּ, so sprechen ferner stehende Wohlgesinnte zu David, indem sie seine nächststehenden Getreuen mit ihm zusammenfassen: entweichet auf euer Gebirge, (ihr) Vögel (צִפּוֹר kollektiv. wie 8, 9. 148, 10) oder, da diese spöttisch klingende Anrede nicht in den Mund der hier Redenden paßt: Vögeln gleich (*comparatio decurtata* wie 22, 14. 58, 9. Iob 24, 5. Jes. 21, 8). Das bei der vocativischen Fassung des צפור leichtere הַרְכֶם (vgl. Jes. 18, 6 mit Ez. 39, 4) erkl. sich auch bei der vergleichenden Fassung als Rückblick auf die saulische Verfolgungszeit: nach dem Gebirge, welches euch früher schon (vgl. 1 S. 26, 20. 23, 14) erfolgreich schirmte; indes bietet die LA הר כמו צפור (הר *in montem* Dt. 33, 19), wonach LXX Aq. Trg. Syr. Hier. übers., eine naheliegende Ebenung. Das *Keri* vertauscht das von allen alten Uebers. wiedergegebene נודו mit נוּדִי, vgl. שְׁתִי Jes. 51, 23., als Anrede der Seele, deren Vergleichung mit einem Vogel den Punktatoren geläufig war.[1] So lesend wird man das doppelgeschlechtige צפור nicht als Voc. zu nehmen haben: fleuch auf euer Gebirg, o Vogel (Hitz.), so daß die Seele geradezu צפור genannt wird, sondern mehr empfiehlt sich dann צפור als prädikativer vergleichender Nominativ: fleuch auf euer Gebirg (das euch früher Zuflucht gewährte), ein Vogel d. i. nach des Vogels Art, der, in der Ebene verfolgt, sich in das Waldgebirge flüchtet. Aber dieses *Keri* beseitigt das hinter לנפשי befremdende נודו, indem es an die Stelle dieser

1) s. über die talmud. RA צפור נפשו seinen „Seelen-Vogel“ Derenburg in Geigers Zeitschrift VI, 292—294.

synallage numeri eine andere setzt.[1] In v. 2 begründen die Zaghaften ihren Rat durch die seitens heimtückischer Feinde drohende Lebensgefahr. Diese ist, wie הִנֵּה besagt, augenscheinlich. Mit dem Perf. wird das Impf. überboten: sie sind nicht allein schon im Bogenspannen begriffen, sie haben ihren Pfeil d. i. ihr Mordgeschoß schon zielend auf der Bogensehne (יֶתֶר = מֵיתָר 21, 13., arab. *watar* v. יָתַר *watara* straff spannen, strecken, so daß die Sache in Einem Striche fortgeht) zurechtgelegt, um es im Dunkeln, also meuchlings, auf Redliche (die als solche ihnen zuwider sind) abzuschleudern. יָרָה ist mit לְ des Zieles verbunden, wie 2 Chr. 35, 23 (anderwärts mit Acc. des Objekts 64, 5. Num. 21, 30); בְּמוֹ (fünfmal vor einsilbigen, viermal vor mehrsilbigen Wörtern vorkommend) ist s. v. a. בְּמָה (بما), das Was folgt, näher bestimmt, unmittelbar darauf. In v. 3 begründen die Zaghaften ihren Rat weiter aus der gegenwärtigen gänzlichen Zerrüttung des Rechtszustandes. הַשָּׁתוֹת sind entw. nach Jes. 19, 10 die obersten Stände, welche das Staatsgebäude tragen, oder nach 82, 5. Ex. 30, 4 die Grundlagen des Staats, auf denen Recht und Wohl des Landes ruhen, was wir vorziehen, da hier der König und seine Getreuen, an die bei צַדִּיק gedacht ist, und die שָׁתוֹת einander entgegengehalten werden. Der Satz mit כִּי ist wie Iob 38, 41 geformt. Das Impf. hat Präsensbed.; das Perf. im Hauptsatze entspricht, wie auch sonst öfter (z. B. 39, 8. 60, 11. Gen. 21, 7. Num. 23, 10. Iob 12, 9. 2 K. 20, 9. Jer. 30, 21) in Fragesätzen, dem lat. Conj. (hier *quid fecerit*) und ist im Deutschen mit Hilfszeitwörtern auszudrücken: werden die Basen des Staats zerrüttet, was könnte da der Gerechte wirken, er kann nichts ausrichten. Und bei solcher Vergeblichkeit alles Entgegenwirkens ist weit davon gut vor dem Schuß.

V. 4—6. Die Rede der Ratgeber die für David fürchten ist nun zu Ende. Er rechtfertig sein Gottvertrauen, mit dem er sein Lied begonnen. Ueber dem irdischen Geschehen, welches den Kleinglauben entmutigt, thront J. Ueber der Erde und auch über Jerusalem, dem jetzt rebellischen, ist in unendlicher Höhe ein הֵיכַל קֹדֶשׁ 18, 7. 29, 9 und in diesem heiligen Tempel ist J. der Allheilige. Ueber der Erde sind die Himmel und in dem Himmel steht Jahve's Thron, des Königs der Könige. Und dieser Himmelstempel, dieser Himmelspalast ist die Stätte, von wo aller irdischen Dinge letzte Entscheidung kommt Hab. 2, 20. Mi. 1, 2. Denn der Königsthron dort ist auch der überirdische Richterstuhl 9, 8. 103, 19. J. der darauf sitzt ist der Allsehende, All-

1) Nach obiger Auffassung: „Flieht nach eurem Gebirg, ein Vogel“ wäre נוּדוּ הַרְכֶם צִפּוֹר (als Transformation aus נֻדִי הַרְכֶם צִפּוֹר, s. Baers Accentuationssystem XVIII, 2) zu accentuiren gewesen; die vorliegende Interpunktion נוּדוּ הַרְכֶם צִפּוֹר giebt den von Varenius wie von Löb Spira (in seinem an trefflichen Bemerkungen reichen Pentateuch-Komm., Altona 1815) erkannten Sinn: *Fugite (o socii Davidiš), mons vester (h. e. praesidium vestrum* Ps. 30, 8., *cui innitimini) est avis errans*, vgl. S. D. Luzzatto in der Zeitschrift *Biccure ha-Ittim* VIII, 191.

wissende. חָזָה eig. spalten vgl. *cernere,* hier seiner Wurzelbed. nach von durchdringendem Scharfblick; בָּחַן eig. Metalle durchs Feuer prüfen von fixirendem und den Gegenstand bis auf den Grund in seinem innersten Wesen erkennendem Tiefblick. Absichtlich werden die Wimpern genannt. Wenn man scharf beobachtet oder nachdenkt, so nähert man die Augenlider einander, damit der Blick zu einem desto einheitlicheren, geraderen, den Gegenstand gleichsam durchbohrenden Strahle werde. So sind die Menschen den allesdurchschauenden Augen, den allesdurchforschenden Blicken Jahve's offenbar: Gerechte und Ungerechte. Den Gerechten prüft er d. h. er kennt in der Tiefe seiner Seele sein probehaltiges rechtschaffenes Wesen (17, 3. Iob 23, 10), so daß er ihn ebenso liebend schirmt als dieser ihm liebend anhangt, und den Frevler und den Gewaltthat des Stärkeren gegen den Schwächeren Liebenden haßt seine Seele d. h. er haßt ihn mit der ganzen Energie seiner heiligen Innerlichkeit. Je intensiver dieser Haß ist, um so furchtbarer werden die Strafgerichte sein, in denen er sich entlädt. Das Impf. in Jussivform יַמְטֵר wünschend zu fassen scheint zwar v. 7 gegen sich zu haben, welcher Aussage von Bevorstehendem voraussetzt, aber es ist doch nicht wahrscheinlich daß יַמְטֵר hier indikativen und יַכְרֵת in dem Nachbarps. 12, 4 optativen Sinn habe, ohnehin legt die Stellung am Satzanfang diesen Sinn näher als jenen, also wünscht v. 6 die verdiente Strafe herbei und v. 7 begründet diesen Wunsch aus Gottes Gerechtigkeit. Angenommen daß פחים s. v. a. פְּחָמִים sein könnte, so bez. doch das hebr. פֶּחָם sprachgebräuchlich im Untersch. von גַּחֶלֶת nicht die glühende, sondern die schwarze Kohle. Es müßte also פַּחֲמֵי אֵשׁ heißen. Hitz. liest פֵּחִים v. פִּיחַ Asche, aber Aschenregen ist kein Strafmittel. Böttch. übers. nach Ex. 39, 3. Num. 17, 3 „Massen", aber dort bed. das Wort Bleche oder Platten. Wir bleiben bei der Bed. Schlingen Iob 22, 10 vgl. 21, 17. Spr. 22, 5 und verstehen darunter nach der Acc. ein Strafmittel für sich; das Erste ist, daß eine ganze Ladung von Wurfschlingen herabfährt, welche jeden Fluchtversuch unmöglich machen, näml. Blitze, denn der sich schlängelnde von Einem Punkte aus fernhin fahrende einschlagende Blitz ist wirklich einer von oben herabgeworfenen Schlinge vergleichbar. Zum Feuer und Schwefel Gen. 19, 24 wird noch רוּחַ זִלְעָפוֹת hinzugefügt. LXX übers. πνεῦμα καταιγίδος und Trg. זִיקָא עַלְעוֹלָא *procella turbinea;* das Stammwort ist nicht לעף was als Nebenform von לחב, לאב flammen unnachweisbar, sondern זעף welches wie Thren. 5, 10 zeigt genau dem die Merkmale der Glut und der heftigen Bewegung in sich vereinigenden lat. *aestuare* entspricht, also etwa: Wind der Lohen d. i. giftiger Samûm, der nach der vorliegenden Vershalbirung in Verbindung mit אֵשׁ וְגָפְרִית als schwefelstromartig sich ergießender göttlicher Zornhauch Jes. 30, 33 vorgestellt ist. So erkl. sich auch, wie das der Anteil ihres Kelches heißen kann, d. h. was ihnen als zu leerender Inhalt ihres Kelches zugeteilt ist. מְנָת (außer Jer. 13, 25., wo nach Kimchi *Michlol* 15[b] auch מְנָת, nicht מְנָת zu schreiben ist, und 2 Chr. 31, 4 nur in david. Ps.) ist wie syr. ܡܢܬܐ aus מְנַיְת (מְנָנְת)

manajat (*manawat*) v. מָנָה, Grundform מָנַי מְנַי, zusammengezogen (gleicher Form wie das nicht kontrahirte und auf die jüngere Femininform ausgehende רְוָיָה); der unveränderlich lange Vokal ist wie in קְצָת (aus קְצַיַת) Ersatz des dritten Stammbuchstabens (s. Hupf. und Olsh. § 108[c] 165[i]), vgl. Formen wie עֲשָׂת Lev. 25, 21 aus *ʿasajat*.

V. 7. So ist also J. mit David im Bunde. Wenn gleich er selbst sich seiner Feinde nicht erwehren kann, so werden sie es doch, wenn J. seinen Haß strafrichterlich entbindet, mit unentrinnbaren Mächten des Zornes und des Todes zu thun haben. Das Schlußdistich begründet dieses verschiedene Verhalten Gottes gegen die Gerechten und Ungerechten und dieses Strafgeschick der Letzteren aus seiner Gerechtigkeit. Wie J. selbst gerecht ist, so liebt er auch seinerseits (1 S. 12, 7. Mi. 6, 5 u. ö.) und menschlicherseits (Jes. 33, 15) צְדָקוֹת Bethätigungen der Gerechtigkeit; das Obj. von אָהֵב = אֹהֵב steht voraus wie 99, 4 vgl. 10, 14., obwohl אָהֵב auch wie 47, 5. 78, 68 Finitum sein könnte, mit dem verinnerlichenden eigenschaftlichen *ē*, welches immer ein *talem esse*, eine ἕξις bez., auch wenn diese Vv. transitiv gebraucht sind. Wichtiger ist die Frage, ob יָשָׁר 7[b] Subjekt oder Objekt ist. Bei einem Subj. im Singular kann das Prädikat im Plural ebensowohl nachfolgen (vgl. 9, 7. Iob 8, 19) als vorausgehen (Spr. 28, 1. Jes. 16, 4). Freilich ist das Nächstliegende, mit dem mans zuerst zu versuchen hat, dies daß ישר Obj. An sich können die Worte ebensowohl bedeuten: auf den Redlichen schaut sein Antlitz (Hgst. u. A.) als: Redliche schauen sein Antlitz. Dennoch fordern gewichtige Gründe, ישר als Subj. zu fassen. Denn 1) redet der Sprachgebrauch vom Angesicht immer nur als zu sehendem, nicht als sehendem; der Dichter würde, wenn ישר als Obj. gelten sollte, עינימו gesagt haben (33, 18. 34, 16. Iob 36, 7); 2) der Ged., den die Aussage wenn ישר Obj. wäre ausdrückt, ist schon 5[a] ausgesprochen; 3) der Ged., daß solche die redlich sind Gottes Angesicht schauen, hat an 17, 15. 140, 13 Parallelen, während der Ged. daß Gottes Angesicht den Redlichen schaut, so ausgedrückt, ohne Parallele ist; 4) erwartet man am Schlusse des Ps im Gegens. zu dem Ausgange des Gottlosen den des Redlichen ausgesprochen zu lesen. Also wird der D. sagen wollen: Redliche (*quisquis probus est*) werden schauen sein Antlitz. Das pathetische פָּנֵימוֹ für פָּנָיו war hier als auf Gott bezügliches Schlußwort vorzugsweise statthaft. Daß *mo* zuweilen (z. B. Iob 20, 23 vgl. 22, 2. 27, 23) Singularsuff. ist, steht um so fester, seit phönizisches לם = לו (Mimation des kontrahirten *lahu*) außer Zweifel steht.[1] Gottes Antlitz zu schauen vermag der Sterbliche nicht ohne zu sterben. Wenn aber Gott sein Antlitz leuchten läßt Num. 6, 25 d. h. sich in Liebe zu schauen gibt, so macht er seinen Anblick der Kreatur erträglich. Und dieses durch Liebe gesänftigten Anschauens Gottes zu genießen ist die höchste Ehre, deren Gott in Gnaden einen Menschen würdigen kann, es ist die den Redlichen 140, 13 aufbehaltene Seligkeit selber. Es läßt sich nicht sagen,

1) s. über die Entstehung dieses לם (לְמוֹ) Philippi, Status constr. S. 189 und Stade in Morgenländische Forschungen (1875) S. 202 ff.

daß ein jenseitiges Schauen, aber ebenso wenig, daß ein ausschließlich diesseitiges gemeint sei. Der zukünftige עולם verliert sich für die alttest. Vorstellung allerdings in die Nacht der Scheôl. Der Glaube aber durchbrach diese Nacht und getröstete sich eines künftigen Anschauens Gottes Iob 19, 26. Die neutest. Erlösung hat dieses Glaubenspostulat verwirklicht, indem der Erlöser, durch die Nacht des Totenreichs hindurchgebrochen, die alttest. Frommen mit sich emporgeführt und in den Bereich der im Himmel offenbaren göttlichen Liebe versetzt hat.

PSALM XII.

Klage und Trost bei ringsum herrschender Falschheit.

2 Hilf, Jahve, denn dahin ist der Fromme,
Denn geschwunden sind Treue aus den Menschenkindern!
3 Falschheit reden sie Einer mit seinem Nächsten,
Schmeichel-Lippe mit Doppelherzen reden sie.

4 Ausrotte Jahve alle Schmeichel-Lippen,
Die so großsprecherische Zunge,
5 Die da sagen: unserer Zunge verschaffen wir Stärke,
Unsere Lippen sind mit uns, wer ist Herr uns?!

6 „Wegen Leidvoller Verstörung, Armer Geächz
„Will nun ich aufstehn — spricht Jahve —
„In Heil versetzen den der danach schmachtet.“ — —
7 Die Reden Jahve's sind lautere Reden,
Silber niedergeschmolzen in der Werkstatt zur Erde,
Ausgeläutert siebenmal.

8 Du, o Jahve, wirst sie schirmen,
Wirst ihn bewahren vor diesem Geschlechte auf ewig,
9 Da ringsum Frevler einherstolziren,
Indem obenauf ist Gemeinheit unter den Menschenkindern.

An Ps. 11 ist passend der inhaltsverwandte Ps. 12 angeschlossen: ein Gebet um Rettung der Elenden und Armen in einer Zeit allgemeinen Sittenverderbnisses, namentlich herrschender Treulosigkeit und Großsprecherei. Die Ueberschrift: *Dem Sangmeister, auf der Oktave, ein Psalm Davids* weist uns in die Begründungszeit der Tempelmusik, die Zeit Davids — die unvergleichlich beste der Geschichte Israels und doch im Lichte des Geistes der Heiligkeit geschaut eine so grundverderbte. Die wahre Gemeinde Jahve's war schon damals, wie immer, eine Konfessoren- und Märtyrergemeinde, und das Seufzen nach der Zukunft Jahve's war damals nicht minder tief als jetzt das „Komm, Herr Jesu!“

Dieser Ps. 12 ist nächst Ps. 2 ein zweites Beispiel, wie der Psalmendichter, indem er sich in geistlicher Erregung befindet, in den Ton eines unmittelbar Gottes Wort vernehmenden und also inspirirten Propheten übergeht. Wie überhaupt die lyrische Poesie als unmittelbarer feierlicher Ausdruck innerer Erregung die älteste Art der Poesie ist, so trägt die Psalmenpoesie nicht allein das Maschal, das Epos und das Drama präformativ in

sich — auch die Prophetie, wie sie uns in den Weissagungsschriften ihrer Blütezeit vorliegt, ist wie aus dem Schoße der Psalmenpoesie geboren, sie ist durchweg eine Verschmelzung zukunftgeschichtlich epischer und subjektiv lyrischer Elemente und vielfach das Echo älterer Ps. und verwandelt sich sogar an v. St wie z. B. Jes. c. 12. Hab. c. 3 in Psalmengesang. Darum führt Asaf den Beinamen הַחוֹזֶה 2 Chr. 29, 30., nicht wegen des bes. Charakters seiner Ps., sondern als Psalmensänger überhaupt, denn Jeduthun wird ebenso benannt 2 Chr. 35, 15 und נִבָּא ist 1 Chr. 25, 2 f. (vgl. προφητεύειν Lc. 1, 67) geradezu Benennung des musikalisch begleiteten Psalmengesangs — ein deutlicher Beweis, daß nicht minder in der Prophetie ein mitwirkender menschlicher, als in der Psalmenpoesie ein einwirkender göttlicher Faktor anzuerkennen ist.

Unmittelbare Rede Jahve's und dazu das Amen das Psalmisten bilden die Mitte dieses Ps. — eine sechszeilige Str., welche von vierzeiligen umgeben ist.

V. 2—3. Der Gebetseufzer הוֹשִׁיעָה trägt sein Obj. in sich selbst: schaffe Heil, leiste Abhilfe und motivirt sich durch die folg. Klage. Das V. גָּמַר vollenden bed. hier wie 7, 10 ein Ende haben und das ἅπ. λεγ. פַּסַּס ist s. v. a. אָפֵס 77, 9 aufs Aeußerste kommen, aufhören. Daß אֱמוּנִים hier nicht Abstractum wie z. B. Spr. 13, 17 ist, erhellt schon aus dem in der Mehrzahl vorausgestellten Präd.; auch spricht der Parallelismus, der gleiche wie 31, 24., degegen. חָסִיד ist der Fromme als חֶסֶד gegen Gott und Menschen Uebender; אָמוּן, Grundform אָמֻין (Plur. אֱמוּנִים, nach Andern v. אָמִין mit gleicher Ablautung wie עָרוּךְ Jo 2, 5 vgl. אֱמֶת = אֱמֶנֶת), hier wie 31, 24. 2 S. 20, 19 adjektivisch (vgl. dagegen Dt. 32, 20) gebraucht, heißt der Verlässige, Treue, Gewissenhafte, eig. der Gefestigte d. i. dessen Gesinnung und Wort fest ist, daß man darauf bauen und in Verh. zu ihm sicher sein kann. Aehnliche Klagen über allgemeine Ueberhandnahme der Bosheit lesen wir Mi. 7, 2. Jes. 57, 1. Jer. 7, 28 und anderwärts. Sie tragen ihre Beschränkung in sich selbst. Denn obgleich die so Klagenden ohne pharisäische Selbstrechtfertigung sich des Mitergriffenseins von dem herrschenden Verderben zeihen werden, so sind sie doch in ihrem Bußschmerz, ihrem Bekenntnisleiden, ihrem Hilfschrei ein thatsächlicher Beweis dafür, daß die Menschheit noch nicht ausnahmslos eine *massa perdita* geworden ist. Was der Verf. besonders beklagt, ist die herrschende Unwahrhaftigkeit. Die Menschen reden שָׁוְא (= שׁוֹא v. שׁוֹא) Wüstheit und Hohlheit unter verbergender Maske, Falschheit (41, 7) und Heuchlei (Iob 35, 13) ἕκαστος πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ (LXX vgl. 4, 25, wo wie große Sünde das ist, neutest. begründet wird: ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη); sie reden Lippe der Glätten (חֲלָקוֹת Plur. v. חֲלָקָה *laevitates* oder v. חָלָק *laevia*) d. i. die glätteste gleißendste Sprache (Acc. des Obj. wie Jes. 19, 18) mit doppeltem Herzen, indem näml. die Gesinnung die sie Andern und wohl auch sich selbst vorlügen verschieden ist von der Gesinnung die sie wirklich hegen, oder auch (vgl. 1 Chr. 12, 33 בלא לב ולב und Jak. 1, 8 δίψυχος wankelmütig) indem die Gesinnung die sie jetzt schönthuerisch aussprechen bald mit der entgegengesetzten wechselt.

V. 4—5. Die optative Bed. der Jussivform יַכְרֵת ist hier so unfraglich wie 109, 15. Schmeichlerische Lippen und großrednerische Zunge sind insofern vereinbar, als der Prahler, wo es im Interesse seines Eigennutzes liegt, zum Schmeichler wird. אֲשֶׁר geht auf Lippen und Zunge, welche von ihren Inhabern gemeint sind. Das *Hi.* הִגְבִּיר kann nur entw. bed. Stärke schaffen oder Stärke beweisen; die Verbindung mit לְ, nicht בְּ spricht für Ersteres: unserer Zunge werden wir (dies ihre selbstzuversichtliche Willenserklärung) Nachdruck verschaffen. Gegen die Bed. des *Hi.* Hupf.: unserer Zunge sind wir mächtig, und auf Grund irriger Erkl. von Dan. 9, 27 Ew. Olsh.: mit unserer Zunge machen oder haben wir ein festes Bündnis. Ihre Lippen bezeichnen sie als ihre Bundesgenossen (אֵת wie 2 K. 9, 32) und mit „wer ist Herr uns" erklären sie sich für schlechthin frei und erhaben über jede Autorität. Wenn sich eine über sie geltend machen wollte, so schlägt ihr Maul sie zu Boden, ihre Zunge drischt sie nieder. Aber J, den diese Selbstvergötterung herausfordert, wird die Seinen nicht immer so geknechtet lassen.

V. 6—7. Der Psalmist hört ihn v. 6 selber reden und spricht v. 7 dazu Amen. Die beiden מִן v. 6 bez. den Beweggrund, עַתָּה den entscheidenden Wundepunkt von der Langmut zum Strafvollzug und יֹאמַר die eben jetzt sich zu vernehmen gebende göttliche Entschließung, vgl. den jesaianischen Nachklang Jes. 33, 10. J. hat bis jetzt scheinbar unthätig und teilnahmlos zugesehen, nun will er sich erheben und in יֵשַׁע d. i. den Zustand des Heils versetzen (vgl. שָׂם בַּחַיִּים 66, 9) den der nach Heile schmachtet. Man erkläre nicht: den welchen er, der Großsprecherische, anschnaubt, was יָפִיחַ בּוֹ vgl. 10, 5 heißen würde, sondern mit Ew. Hgst. Olsh. Böttch. nach Hab. 2, 3., wo הֵפִיחַ לְ in der Bed. des Keuchens nach einem Ziele vorkommt: den danach sich Sehnenden; יָפִיחַ ist aber nicht Paticipaladj. = יָפֵחַ, sondern Impf. (s. König, Lehrgeb. S. 504) und יָפִיחַ לוֹ also ein die Stelle des Obj. einnehmender Beziehungssatz, wie dergleichen Iob 24, 19. Jes. 41, 2 25 u. ö. vorkommen. Hupfelds: „damit er ausschnaufe (*respiret*)" läßt das Obj. zu אָשִׁית vermissen und ist mehr nach aram. und arab. als nach hebr. Sprachgebrauch, welcher dies durch יָנוּחַ לוֹ oder יִרְוַח לוֹ ausdrücken würde. In v. 7 folgt auf die Verkündigung Jahve's ihr Echo aus dem Herzen des Sehers: die Reden (אֲמָרוֹת statt אִמְרוֹת nach der Regel Ben-Aschers [1]) Jahve's sind lautere Reden d. h. schlechthin ohne Beimischung von Unwahrheit und Unwahrhaftigkeit so gemeint und sich so erfüllend wie sie lauten; das poet. אִמְרָה (n. d. F. זִמְרָה) dient vorzugsweise der Bez. verheißender göttlicher Machtworte. Das Bild, welches anderwärts sich andeutet, wenn Gottes Wort צְרוּפָה heißt 18, 31. 119, 140. Spr. 30, 5.,

---

1) Wenn auf den schebairten Konsonanten ein Guttural folgt, so setzt Ben-Ascher *Schebâ compositum* statt des einfachen z. B. לִשְׁאוֹל 49, 15 und ist das Schebâ des Konsonanten silbenschließendes, so beliebt er Lockerung des Silbenschlusses dermaßen daß er אֶקְרָא 18, 7., תִּמְחַץ 68, 24 u. dgl. schreibt, s. seine Regel mit ihren Ausnahmen bei Baer, *Thorath Emeth* p. 27.

wird hier ausgemalt: Silber geschmolzen und so geläutert בַּעֲלִיל לָאָרֶץ. Entw. bed. עֲלִיל den Schmelztiegel (Trg. Jefeth Lth.) v. עָלַל غلّ *immittere*, wov. auch עֹל (s. Fleischer zu Jes. 3, 4), oder was wahrscheinlicher, da die Sprache hiefür die Benennungen כּוּר und מַצְרֵף hat, die Werkstatt von עָלַל علّ *operari* (eig. sich über etw. hermachen), zunächst das Gearbeitete (n. d. F. מְצִיל, פְּסִיל, שְׁבִיל), dann das wo gearbeitet wird, wovon auch das in der Mischna *Rosch ha-Schana* 1,5 und anderwärts vorkommende talm. בַּעֲלִיל = בְּגָלוּי *manifeste*, welches seiner nächsten Bed. nach dem franz. *en effet* entspricht. Das ל von לָאָרֶץ ist hienach nicht das der Zugehörigkeit: in einem der Erde eingemauerten Schmelztiegel, wofür ohnehin לארץ ein unzureichender farbloser Ausdruck, sondern der üblichen Bed. des לארץ als Nebenbestimmung gemäß: geschmolzen (geläutert) zur Erde herab. „Silber das in der Werkstatt gereinigt zur Erde fließt — bem. hierzu Olsh. — kann man in jeder Schmelzhütte sehen; aus dem Schmelzofen, worin das Erz aufgehäuft ist, fließt unten das ausgeschmolzene reine Silber ab.“ Denn ל der Beziehung: „geläutert in Ansehung der Erde“ kann es nicht sein, da ארץ nicht die Erde als Stoff bez. und also auch nicht erdige Bestandteile bed. kann, man müßte denn לָאֹבֶץ lesen, was nicht „zu Weißglanz“ d.i. zur reinen hellen Masse (Böttch.), sondern „hinsichtlich des *stannum* Bleiglanzes“ (s. zu Jes. 1, 25) bed. würde. Das V. זִקֵּק entspricht unserem seihen, seigen, durchsickern machen, ahd. *sîhan*, gr. σακκεῖν (σακκίζειν) durch ein Tuch als Durchschlag שַׂק reinigen. Gottes Wort ist mit Zurücklassung alles Unedleren abgeflossenes gediegenes und gleichsam siebenmal durch den Schmelzofen gegangenes, also ganz und gar entschlacktes alleredelstes Silber. Das Silber ist Emblem alles Edlen und Lautern und die Sieben ist die Zahl des vollendeten Prozesses.

V. 8—9. Die bittende Klage der 1. Str. ist in der 2. in eifernden Wunsch übergegangen; auf Grund des in der 3. vernommenen Gottesspruchs erhebt sich nun in der 4. die getroste Hoffnung. Das Suff. *ēm* 8ª geht auf die Elenden und Armen, das Suff. *ennu* 8ᵇ (ihn, nicht: uns, was תִּצְּרֵנוּ punktirt sein müßte) auf die Heilsbegierigen des Gottesspruchs v. 6 zurück. Die Synallage ist hart, aber dergleichen kommt in Ps. und Propheten so häufig vor, daß man Bedenken tragen muß, sie mit Baethgen (Studien u. Krit. 1880 S. 752 f.) wegzukorrigiren. Bewahrung auf ewig ist so beständige, daß sie nun und nimmer diesem Geschlechte erliegen. Die Bedrückung soll nicht zur Erdrückung werden, die Versuchung nicht ihre Tragkraft überschreiten. Was dann v. 9 folgt, ist kein Koncessivsatz: mögen auch ringsum Frevler sich herum treiben (Riehm), denn „auch“ (גַּם Ew. § 362ᵇ) steht nicht im Texte und sowohl Wortstellung als die emphatische Imperfektform widerstreben dieser syntaktischen Verkettung — es ist eine das entartete Geschlecht 8ᵇ näher beschreibende Aussage. דור ist die im Ganzen und Großen Einen Gesamtcharakter an sich tragende, Einem Zeitgeist huldigende Zeitgenossenschaft (vgl. z. B. Spr. 30, 11—14., wo

die Grundzüge eines verderbten Zeitalters angegeben werden); זה (immer ohne Art. Ew. § 293[a]) weist auf die Gegenwart und gegenwärtige Artung hin, welche schließlich noch in einigen Skizzenstrichen allgemeinerer Art als v. 3—5 gezeichnet wird. Ringsum schreiten Frevler daher (יִתְהַלָּכוּן von unangefochtenem, dünkelhaftem, sich breit machendem Auftreten), indem (weil) emporkommt (כְּרֻם wie Spr. 11, 11 vgl. בִּמְשֹׁל Spr. 29, 2) Gemeinheit den (לִ) Menschenkindern, so daß diese unter ihrer Herrschaft zu stehen kommen. Mendelssohn übers. nach Trg.: wenn würmergleich auskriecht etc., das Bild ist semitisch, auch im Arab. ist „wachsen wie Gewürm wächst“ (كما ينمى الدود) s. v. a. sich mächtig vermehren; aber רִמָּה (רֻם) in diesem Sinne Ex. 16, 20 würde nicht so für sich allein stehen und die *defect. script.* reicht nicht aus, hier dieses fernliegende Wort statt des zusammenhangsgemäßen רום für beabsichtigt zu halten. Die Gemeinheit heißt זֻלּוּת *vilitas* v. זָלַל (verw. דָּלַל) schwank und schlaff, gering, niedrig, gehalt- und wertlos s.; die Form lautet passivisch wie auch das talm. זילות (זָלִיל = זיל) und es heißt so die Beschaffenheit des Entwerteten, Geringgeschätzten und Geringzuschätzenden, hier das Widerspiel der Gesinnung und Handlungsweise des Edlen נָדִיב Jes. 32, 8., die nicht allein aller edleren Grundsätze und Beweggründe, sondern auch aller edleren Regungen und Anwandlungen bare Niederträchtigkeit. Das כְּ von כְּרֻם ist nicht wie z. B. Spr. 10, 25 Ausdruck des Simultanen: sobald in die Höhe kommt — denn dann spräche v. 9, statt zu schildern, eine allgem. Beobachtung aus — sondern כְּרֻם ist s. v. a. בְּרֻם, steht aber absichtlich statt des letzteren, um ein nicht bloß zufälliges, sondern in innerem Folgenzusammenhang begründetes Zusammentreffen auszudrücken. Frevler machen sich allenthalben breit, die Besseren von allen Seiten feindlich umringend; so ist es, und es kann nicht anders sein in einer Zeit, wo die Menschen die Gemeinheit zur Herrschaft unter sich und über sich gelangen lassen, wie es ebenjetzt der Fall ist So macht sich noch zuletzt im Bekenntnis getroster Hoffnung der niederschlagende Anblick der Gegenwart geltend. Die Gegenwart ist traurig. Aber im Hexastich der Mitte ist als Trost dagegen die Zukunft gelichtet.

PSALM XIII.

Gebetsruf eines schier Erliegenden.

2 Bis wann, Jahve! vergissest du mein immer,
Bis wann verhüllest du dein Angesicht vor mir?!
3 Bis wann soll ich Sorgen hegen in meiner Seele,
Kummer in meinem Herzen bei Tage?!
Bis wann soll obenauf sein über mich mein Feind?!

4 Blicke her, erwidre mir, Jahve mein Gott,
Mache licht meine Augen, daß ich nicht Todes entschlafe.

5 **Daß mein Feind nicht spreche: „ich hab ihn übermocht“,**
Meine Dränger jubeln, wenn ich wanke.

6 **Und ich, auf deine Gnade vertrau' ich,**
Jubeln soll mein Herz ob deines Heiles,
Besingen will ich Jahve, daß er wohlgethan mir.

Mit כְּרֻם der allgemeinen Klage, die David in Ps. 12 führt, klingt das יָרוּם des persönlichen Klagerufs zusammen, den er in Ps. 13 erhebt, weshalb der Sammler diese zwei Ps. gepaart hat. Hitz. weist Ps. 13 der Zeit zu, wo Saul eigentliche Treibjagden nach David anstellte und dieser, schon lange und unablässig verfolgt, nur durch unermüdliche Ausdauer und Rüstigkeit Hoffnung hegen durfte, dem Tode zu entrinnen. Vielleicht ist das richtig. Der Ps. besteht aus drei Str. oder, wenn man lieber will, Gruppen von absteigender Größe. Auf einen langen tiefen Seufzer folgt wie aus gelüfteter Brust die schon sanftere halb beruhigte Bitte und auf diese die gläubige Freude an der gewissen Erhörung. Das Lied wirft gleichsam immer kürzere Wellen, bis es, zuletzt nur noch freudig bewegt, still wird wie die spiegelglatte See.

V. 2—3. Die komplicirte Frage: bis wohin, wie lange . . auf immer (wie 74, 10. 79, 5. 89, 47) ist der Ausdruck eines komplicirten Seelenzustandes, wo, wie Luther ihn kurz und treffend beschreibt, im Angstgefühl des göttlichen Zornes „die Hoffnung selbst verzweifelt und die Verzweiflung dennoch hoffet“. Der Selbstwiderspruch der Frage ist aus dem innern Widerstreite des Geistes und Fleisches zu erklären. Das verzagte Herz denkt: Gott hat mein ewig vergessen, aber der diesen Ged. abstoßende Geist verwandelt ihn in eine Frage, die ihn zum bloßen Scheine stempelt: wie lange soll es scheinen, daß du mein auf ewig vergissest? Es liegt in dem Wesen des göttlichen Zorns, daß dessen Empfindung immer vom Eindrucke der Ewigkeit und also einem Vorschmacke der Hölle begleitet ist. Der Glaube aber hält die Liebe hinter dem Zorne fest, sieht in der Zornerweisung nur eine Selbstverlarvung des Liebesantlitzes des Gottes der Liebe und verlangt danach, daß sich dieses Liebesantlitz ihm wieder enthülle. Dreimal erhebt David diesen Schrei des Glaubens aus dem tiefsten Grunde seines Gemütes. Anschläge, Pläne, Entwürfe, näml. wie er diesem peinvollen Zustande entgehen könne, in seiner Seele setzen oder aufstellen ist s. v. a. die Seele zur Stätte, Werkstätte solcher machen (vgl. Spr. 26, 24); eine solche עֵצָה jagt in seiner Seele die andere, weil er die Eitelkeit einer nach der andern schon in ihrem Entstehen erkennt. Im Hinblick auf das folgende יוֹמָם ist an nächtliches Sorgen zu denken, denn die Nacht läßt den Menschen mit seinem Leiden allein und macht es ihm doppelt fühlbar. Daß יוֹמָם wie יום (Jer. 7, 25 kurz für יום יום) täglich bed. könne (Ew. § 313[a]), läßt sich nicht aus Ez. 30, 16 (vgl. Zef. 2, 4 בַּצָּהֳרַיִם) beweisen; יומם bed. dies auch hier nicht, sondern ist Gegens. des in 3[a] hinzuzudenkenden לַיְלָה. Nachts entwirft er Pläne auf Pläne, einer so nichtig wie der andere; Tags oder den Tag über, wo er seine Drangsal mit offnen Augen sieht, ist Wehmut (יָגוֹן) in seinem Herzen, gleichsam als Niederschlag der Nacht und als unmittelbarer Reflex

seiner hilf- und aussichtslosen Lage. Er ist verfolgt und sein Feind ist obenauf. רום bed. sowohl erhaben s. als sich erheben d. i. emporkommen und sich brüsten. Die Versgruppe schließt mit viertmaligem *quousque*.

V. 4—5. Im Gegens. dazu, daß Gott ihn vergessen zu haben und von seiner Not nichts sehen und wissen zu wollen scheint, fleht er הַבִּיטָה (vgl. Jes. 63, 15); im Gegens. dazu, daß er ratlos ist und sich selbst nicht helfen kann: עֲנֵנִי erwidre (entgegne) mir, dem um Hilfe Rufenden, näml. mit Gebetserfüllung als thatsächlicher Antwort; im Gegens. dazu, daß sein Feind triumphirt: הָאִירָה עֵינַי, damit nicht durch sein Sterben der Triumph des Feindes sich vollende. Die in Trübsal getrübten und nahezu brechenden Augen licht machen ist s. v. a. neue Lebenskraft schenken (Ezr. 9, 8), deren Abspiegelung das frische helle Augenlicht ist (1 S. 14, 27. 29). Das lichtende Licht, auf welches הָאִיר hinweist, ist das Liebeslicht des göttlichen Antlitzes 31, 17. Licht, Liebe, Leben mit ihren Gegensätzen: Finsternis, Zorn, Tod sind in der Schrift verkettete Begriffe. Wen Gott liebend anblickt, der bleibt lebend, den durchdringen neue Lebenskräfte, er bekommt nicht zu schlafen den Tod d. i. den Schlaf des Todes Jer. 51, 39. 57 vgl. Ps. 76, 6. הַמָּוֶת ist Acc. der Wirkung oder Folge: schlafen so daß der Schlaf Tod wird (LXX εἰς θάνατον) Ew. § 281ᵉ. Um solches Lebenslicht fleht er, damit nicht sein Feind schließlich sagen könne יְכָלְתִּיו (mit Accusativ-Obj. wie Jer. 38, 5) = יָכֹלְתִּי לוֹ 129, 2. Gen. 32, 26 ich bin sein fähig, ihm überlegen gewesen, vgl. das Sprichwort: „Wer den andern vermag, der steckt ihn in den Sack". כִּי faßt man des folg. Impf. wegen besser zeitlich (*quum*), als grundangebend (*quod*), vgl. בְּמוֹט רַגְלִי 38, 17.

V. 6. Auf 5 Zeilen der Klage und 4 der Bitte folgen nun 3 freudiger Aussicht. Mit וַאֲנִי setzt er sich seinen Feinden entgegen; diese wünschen ihm den Tod, er aber vertraut auf Gottes Gnade, welche seine Drangsal wenden und enden wird; בָּטַח בְּ bez. den Glauben als fest an Gott haftende, wie חָסָה בְּ als in Ihn sich bergende Zuversicht. Das wünschende יָגֵל setzt die gewisse Hoffnung voraus. Das Perf. 6ᶜ ist eigentlich zu verstehen, das Besingen folgt der Thatsache die zu Gesang begeistert. גָּמַל עַל wohlthun wie 116, 7. 119, 17 vgl. das wurzelverw. (עַל) גָּמַר 57, 3. Mit den beiden Jamben *gamál ʿaláj* geht das Lied zur Ruhe. In des Beters stürmisch bewegter Seele ists nun stille geworden. Mag es draußen toben nach wie vor — in seinem Herzensgrunde ist Friede.

PSALM XIV.

Das herrschende Verderben und die ersehnte Erlösung.

1 Es spricht der Thor in seinem Herzen: „es ist kein Gott",
Verderbt, abscheulich ist ihr Treiben,
Niemand der Gutes thut.

2 Jahve blickt vom Himmel nieder auf die Menschenkinder,
Zu sehn, ob Einsichtige vorhanden,
Ob solche, die nach Gott fragen.

3 Sämtlich sind sie abgefallen, allzumal verdorben,
Niemand der Gutes thut,
Auch nicht Einen gibt es.

4 „Sind so gar unvernünftig alle Unheilverübenden,
„Die mein Volk verzehrend Brot verzehren,
„Jahve nicht anrufen?“

5 Alsdann erschaudern sie schaudernd,
Denn Gott ist im gerechten Geschlechte.

6 Des Leidvollen Rat mögt ihr zuschanden machen,
Denn Jahve ist doch seine Zuflucht!

7 O käme doch aus Zion Israels Heil!
Wenn Jahve wendet seines Volks Gefängnis,
Soll jubeln Jakob, sich freuen Israel.

Wie die allgemeine Klage von Ps. 12 in Ps. 13 zur persönlichen wurde, so wird sie in Ps. 14 wieder zur allgemeinen, und dem persönlichen hoffnungsvollen Wunsche יָגֵל לִבִּי 13, 6 entspricht 14, 7 der auf das ganze Volk Gottes erweiterte יָגֵל יַעֲקֹב. Uebrigens schließt sich Ps. 14 als nächtliches Zeitbild mit dem Anbruch des göttlichen Tages im Hintergrunde näher an Ps. 12, als an Ps. 13, obwohl dieser nicht ohne bewußten Grund zwischeneingeschoben ist. In dem Verwerfungsurteil über die sittlich-religiöse Beschaffenheit der gegenwärtigen Menschheit, welches Ps. 14 mit Ps. 12 gemein hat, liegt zugleich eine Bestätigung für das לדוד beider; 14, 7 aber nötigt uns nicht in die Zeit des Exils hinab.

In Ps. 53 lesen wir den jehovischen Ps. 14 noch einmal als elohimischen. Ps. 14 hat durch seine Stellung in der Grundsammlung das Vorurteil früherer Entstehung und ursprünglicherer Gestalt für sich, welches sich bei kritischer Gegeneinanderhaltung bewährt; wir werden deshalb Ps. 53, ohne ihn hier herbeizuziehn, an seinem Orte behandeln. Nicht als ob Ps. 14 unversehrt wäre. Er ist auf 7 Dreizeiler berechnet, aber v. 5 u. 6, welche der 5. u. 6. Dreizeiler sein sollten, sind nur Zweizeiler, das urspr. Formverhältnis scheint hier durch Ausfall gestört. In Ps. 53 ist dem dadurch abgeholfen, daß die beiden Zweizeiler in einen einzigen Dreizeiler zusammengezogen sind, er besteht also nur aus deren 6. Und der Gerichtsverkündigung ist dort eine Bez. auf einen auswärtigen Feind gegeben, von welcher sich beeinflussen lassend die Auslegung von Ps. 14 in die Irre gerät.[1]

V. 1. Das Perf. אָמַר ist wie 1, 1. 10, 3 das sogen. abstrakte Präs. (Ges. § 126, 3), Ausdruck einer allgem., von vielen einzelnen Fällen abgezogenen Erfahrungsthatsache. In Benennungen des Unweisen ist die alttest. Sprache ungemein reich. Die untersten Sprossen dieser Scala bilden der Einfältige פֶּתִי und der Alberne כְּסִיל, die obersten der Narr אֱוִיל und der Tolle הוֹלֵל. In der Mitte liegt der Begriff des Thoren oder Wahnwitzigen נָבָל, ein Wort vom Verbalstamm נָבֵל, welcher, je

1) Bickell (DMZ XXVI, 811) findet in Ps. 13 das Akrostich איה השּׁם wo ist Gott? Aber v. 6 mit seinem anlautenden ע muß dabei zu v. 5 geschlagen werden. Der Psalter enthält keine Akrostiche. Die Jagd danach ist ein Witzspiel, welches irre geht und irre führt.

nachdem der Kern der Lautgruppe entw. in נב oder in בל (vgl. אבל, אל, בלא, קבל) liegt, entw. hervorragen *eminere*, arab. *nabula*, oder sich dehnen, erschlaffen, hinfällig werden, welken bed., so daß also נָבָל den Schlaffen, Kraftlosen (Aq. ἀποῤῥέων), neutest. ausgedrückt: πνεῦμα οὐκ ἔχοντα bed. Ein Wahnwitziger — so zeichnet Jesaia 32, 6 den נָבָל — Wahnwitziges redet er und sein Herz verübt Heilloses, auszuüben Tücke und zu reden gegen Jahve Irrsinniges, leer zu lassen Hungriger Seele und Trank dem Durstigen zu verweigern. Hienach ist נָבָל das Synon. von לֵץ Spötter (s. die Definition Spr. 21, 24). Ein solcher Freigeist zählt nach der Schrift unter die Schalen, Hohlen, Geistlosen. Der Gedanke אֵין אֱלֹהִים, in welchem Denken und Thun eines solchen wurzelt, ist der Gipfel des Blödsinns. Es ist nicht bloß praktischer Atheismus, der mit dieser Maxime des נָבָל gemeint ist. Das Herz ist nach der Schrift nicht allein Werkstatt des Wollens, sondern auch des Denkens. Der נָבָל bleibt nicht dabei stehen, daß er so handelt, als ob kein Gott sei, sondern er leugnet auch geradezu, daß ein Gott sei, ein persönlicher nämlich. Daß es solche Gottesleugner unter den Menschen geben kann, stellt der Psalmist als das Aeußerste und Tiefste menschlicher Selbstverderbnis obenan. Subj. des Folgenden sind dann nicht diese Gottesleugner, sondern die Menschen insgemein, unter denen es solche giebt; sie machen verderbt, machen abscheulich Handlungsweise, (ihr) Handeln: עֲלִילָה dichterisch kurz für עֲלִילוֹתָם gehört zu beiden Vv., welche in korrekten Texten mit *Tarcha Mercha* (den üblichen zwei Dienern des *Mugrasch*) versehen sind, und zwar nicht als adverb. Acc. (Hgst. u. A.), sondern als Obj., da gerade הִשְׁחִית diese Verbindung mit עֲלִילָה Zef. 3, 7 oder, was dasselbe, דַּרְכּוֹ Gen. 6, 12 liebt und הִתְעִיב (vgl. 1 K. 21, 26) nur hinzutritt, um השחית superlativisch zu steigern. Die Verneinung: „es ist kein Gutesthuer" lautet so unbeschränkt wie 12, 2. Aber weiterhin unterscheidet der Psalmist von der verderbten Gesamtheit ein דור צדיק, welches dieses Verderben als Verfolgungsleiden zu erfahren bekommt. Er meint was er sagt von der Menschheit als κόσμος, in welchem ihm zunächst, wie in der göttlichen Rede Gen. 6, 5. 12., das Gemeinlein der durch Gnade der Verderbensmasse Entnommenen verschwindet. Da es nur die Gnade ist, welche dem allgemeinen Verderben entnimmt, so läßt sich auch sagen, daß die Menschen beschrieben werden wie sie von Natur sind, obgleich freilich nicht von dem Erbsündenzustand an sich, sondern von dem Thatsündenzustand, der wenn die Gnade nicht eingreift daraus emporwuchert, die Rede ist.

V. 2. Das 2. Tristich beruft sich auf das untrügliche Urteil Gottes selber. Das V. הִשְׁקִיף (v. سقف vorbiegen, überhangen) bed. lugen, indem man sich vorbeugt; es ist das eig. Wort vom Gucken aus dem Fenster 2 K. 9, 30 (vgl. *Ni.* Richt. 5, 28 u. ö.) und vom Herabblicken Gottes aus dem Himmel auf die Erde 102, 20 u. ö., sinnverwandt mit הִשְׁגִּיחַ 33, 13. 14 vgl. dazu Hohesl. 2, 9. Das Perf. hat nur insofern perfektischen Sinn, als die göttliche Umschau ihrem Befunde v. 3 vorausgegangen. Wie man sich bei הִשְׁחִיתוּ (beide *Hi.* mit euphonischem Gaja) der Flutgeschichte erinnert, so bei לִרְאוֹת der Turmbaugeschichte

Gen. 11, 5 vgl. 18, 21. Gottes Urteil beruht auf Kognition des Thatbestandes, welche an solchen Stellen nach Menschenweise dargestellt wird. Gottes allesumfassende, allesdurchdringende Augen mustern die Menschheit. Giebts da einen, welcher Einsicht in Denken und Handeln bewährt, einen dem Gemeinschaft mit Gott das höchste Gut und also auch Strebeziel ist? — so fragt Gott, der seine Freude an solchen hat und dessen verlangendem Spähen solche gewiß nicht entgehen würden. Ueber אֶת־אֱלֹהִים τὸν θεόν s. Ges. § 117, 2.

V. 3. Wie Er die Menschheit befindet, klagt das 3. Tristich. Die Allgemeinheit des Verderbens ist dreifach und also so stark als möglich ausgesprochen. הַכֹּל (die Totalität) wechselt mit יַחְדָּו (eig. in seinen oder ihren Vereinigungen d. i. *universi*); נאלחו אין in נאלח ואין umzuändern ist unnötig, der Plur. bei יחדו steht auch 53, 4 und ist nach 1 Chr. 10, 6 unbedenklich. סָר ist 3 *pr.*, da es sich nicht sowohl um Zustände, als um Thatsachen und deren Kognition handelt: sie sind alle abgewichen, näml. von Gottes Wege, also abgefallen (ἀποστάτης); נֶאֱלָח bez. wie Iob 15, 16 die sittliche Verderbnis als Versaurung, Verfaulung, Versumpfung. Statt אֵין גַּם־אֶחָד (auch nicht einer der eine Ausnahme machte) übers. LXX οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός (als ob es עד־אחד hieße, was das Geläufigere). Paulus citirt Röm. 3, 10—12 die ersten 3 Vv. dieses Ps. als Beweis für die Schriftmäßigkeit des Satzes, daß Juden und Heiden alle unter der Sünde sind. Was der Psalmist sagt, gilt zunächst von der israel. Menschheit seiner nächsten Umgebung, aber zugleich von der heidnischen, wie sich von selbst versteht; es wird weder insbes. das pseudoisraelitische, noch das heidnische, sondern das gemeinmenschliche in Israel nicht minder als in der Heidenwelt herrschende Verderben beklagt. Die auf das Psalmcitat folgenden Citate des Ap. von τάφος ἀνεῳγμένος bis ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν wurden frühzeitig schon in der Κοινή der LXX dem Ps. einverleibt, als dessen Bestandteil sie in *Cod. Vat.* u. *Sin.*, im griechisch-lat. *Psalterium Veronense* und im syrischen *Psalterium Mediolanense* erscheinen; auch in Apollinaris' Psalmen-Paraphrase finden sie sich als jüngere Interpolation, *Cod. Vat.* 754 hat sie am Rande, und die Worte σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν haben in der rabbinischen Uebers. מַזָּל רַע וּפֶגַע רַע בְּדַרְכֵיהֶם sogar in einen hebr. Cod. (Kennicott 649) Eingang gefunden. Mit Recht schloß Origenes dieses apost. Mosaik alttest. Zeugnisse vom Psalmtexte aus, und die rechte Darlegung des Sachverhalts findet sich schon bei Hieronymus in der Vorr. des XVI. Buchs seines Komm. zu Jesaia.[1]

V. 4. So gar trostlos ist das Ergebnis der göttlichen Prüfung. In Israel wenigstens, dem Volke des Gesetzes und des Heils, sollte es anders aussehen. Aber auch da herrscht das Böse und vereitelt Gottes Gnadenwillen. Den Sündern dieses Volkes gilt der hier vom Psalmisten vernommene göttliche Ausruf der Entrüstung. Wie Jes. 3, 13—15 rich-

1) Vgl. Plüschke, *De Psalterii Syriaci Mediolanensis indole* 1835 p. 28—39 und Frid. Field zu u. St.

tet sich der Weltrichter an die Obern Israels insbes. Dieser Eine Zug unsers Ps. ist in dem Asafps. 82 zu einem prophet. Bilde verselbständigt. Was hier in Frage gekleidet ist הֲלֹא יָדְעוּ wird dort v. 5 in Aussage umgesetzt. Man übers. nicht: werden es nicht zu fühlen bekommen (was יֵדְעוּ heißen müßte), aber auch nicht mit Hupf.: haben es nicht erfahren. „Nicht wissen" ist in der Bed. *non sapere* und also *insipientem esse* so absolut gemeint wie 82, 5. 73, 22. 92, 7. Jes. 44, 18 vgl. 9. 45, 20 u. ö. Das Perf. ist nach *novisse* (Ges. § 126, 6) zu beurteilen, also: sind zu keiner Erkenntnis gekommen (Aq. μὴ οὐκ ἐπέγνωσαν), aller Erkenntnis baar und somit tiergleich, ja nach Jes. 1, 2. 3 untertierisch alle Uebelthäter? Die beiden folg. Sätze sind logisch wenigstens Attributivsätze. Daß אֹכְלֵי לֶחֶם als Umstandssatz dem Part. im Sinne von כְּאֹכֵל לֶחֶם sich unterordne, ist syntaktisch unannehmbar, aber אכלי לחם läßt sich auch nicht mit Hupf. von tierischem sicherm Dahinleben verstehen, denn, wie Olsh. richtig bem., אָכַל לֶחֶם bed. nicht schmausen, prassen, sondern speisen, sein Mahl einnehmen. Es bed. auch sich nähren (Am. 7, 12), wonach Riehm: die mein Volk verzehrend ihren Lebensunterhalt suchen und gewinnen. Diese Erkl. ist möglich, aber poetischer und charakterisirender scheint uns die Hengstenbergs: welche mein Volk essend Brot essen d. h. so wenig etwas Sündliches, vielmehr Wohlberechtigtes, Unwidersprechliches und ihnen Zuständiges zu thun meinen, wie wenn sie Brot essen, vgl. die Ausmalung dieses Ged. Mi. 3, 1—3 (bes. v. 3 *extr.*: „gleichwie im Kochtopf und wie Fleisch drin im Kessel") und Spr. 30, 14. Statt ה' לֹא קָרָאוּ sagt Jeremia 10, 21 (vgl. aber 10, 25 f. und dazu Ps. 79, 6 f.): וְאֶת־ה' לֹא דָרָשׁוּ. Der Sinn ist wie Hos. 7, 7. Sie beten nicht, wie es dem geistbegabten Menschen ziemt, darum sind sie wie das Vieh und handeln wie Raubtiere.

V. 5. Wenn J. dermaßen in Unwillen ausbricht, so donnert sein nie wirkungloses Wort jene Unmenschen ohne Wissen und Gewissen nieder. Das örtliche Deutewort שָׁם ist hier wie 66, 6. Hos. 2, 17. Zef. 1, 14. Iob 23, 7. 35, 12 zeitlich gebraucht und wie 26, 13 mit dem Perf. der Gewißheit verbunden. Es bed. nicht ‚allda = dereinst' als Fingerzeig in unbestimmte Zukunft, sondern ‚da = dann', wann Gott so in seinem Zorn mit ihnen reden wird. Das V. פָּחַד ist, wie sonst durch Beifügung des adverbiellen Inf., so hier, wie öfter in höherem Stil z. B. Hab. 3, 9., durch Beifügung eines Nomens gleichen Stammes verstärkt. Alsdann, wann Gottes Langmut in Zornmut übergeht, durchbebt sie tiefinnerst Schrecken des Gerichts. Dieses Zorngericht ist aber andererseits Liebesoffenbarung. J. rächt und erlöst so diejenigen, die er עַמִּי nennt und welche hier im Gegens. zu der verderbten Menschheit der Gegenwart (12, 8) als dem geoffenbarten Willen Gottes gleichgeartete und durch einen besseren Geist als den Zeitgeist zusammengehaltene Menschen דּוֹר צַדִּיק heißen, indem דּוֹר, wie auch sonst, wo es nicht bloß zeitlicher, sondern sittlicher Begriff ist, aus der Bed. *generatio* in die Bed. *genus hominum* übergeht, vgl. 24, 6. 73, 15. 112, 2., wo es überall Bez. der in der argen Welt gefangenen und nach Erlösung seufzenden Gesamtheit der Kinder Gottes ist.

V. 6. Der Psalmist selbst tritt auf Grund der richterlichen Selbstbezeugung Gottes, deren er so trostreich gewiß geworden, den Bedrückern voll freudigen Trotzes entgegen — statt des erwarteten 6. Tristichs wieder ein Distich. Das Hi. הֵבִישׁ bed. sonst mit persönlichem Obj.: zuschanden machen d. i. bewirken daß sich jem. schämen muß z. B. 44, 8 (vgl. 53, 6., wo der Acc. der Person hinzuzudenken ist), oder absol.: schändlich handeln wie in בֵּן מֵבִישׁ (ein liederlicher Sohn) der Mischle; nur hier erscheint es mit dinglichem Objektsacc., nicht in der Bed. schmähen (Hitz.), die es nirgends hat (auch Spr. 13, 5 nicht, wo es mit הִבְאִישׁ stinkend d. i. bösen Leumund machen Gen. 34, 30 verschmolzen ist), sondern zuschanden machen = vereiteln (Hupf.), was ohnehin bei עֲצַת die nächstliegende Bed. ist. Man übers. aber nicht: ihr macht zuschanden, weil . ., denn wozu dieses Referat mit dieser unzutreffenden Begründung? Das Impf. תָּבִישׁוּ ist mit gleicher Färbung wie Lev. 19, 17 und anderwärts der Imper. gebraucht, und כִּי begründet den verschwiegenen oder, wenn der Str. eine Zeile verloren gegangen, ausgefallenen Satz (vgl. Jes. 8, 9 f.): ihr werdet nichts ausrichten. עֲצַת ist alles was immer der Fromme, der als solcher ein Dulder ist, zu seines Gottes Ehre oder doch nach seines Gottes Willen ins Werk zu setzen vorhat. Alles das suchen die Weltkinder, die im Besitze der weltlichen Macht sind, zu vereiteln, aber, von der letzten Entscheidung aus angesehen, vergeblich: J. ist seine Zuflucht oder eig. der Ort wohin er zufluchtsuchend sich birgt und Bergung, Geborgenheit (ظِلّ צֵל, سِتْر סֵתֶר) findet. מַחְסֵהוּ hat in Baers Ausgaben orthophonisches *Dag.*, welches der Lesung מַחֲסֵהוּ vorbeugt (vg. תְּהִלִּים 10, 1., טַעְמוֹ 34, 1., לֶאְסֹר 105, 22 u. dgl.).

V. 7. Dieses Tristich klingt wie ein liturgischer Zusatz aus der Zeit des Exils, wenn man nicht um seinetwillen den ganzen Ps. dieser Zeit zuweisen will. Denn anderwärts in ähnlichem Zus., wie z. B. Ps. 126., bed. שׁוּב שְׁבוּת die Gefangenschaft wenden oder die Gefangenen zurückführen, שׁוּב hat da, wie 126, 4. Nah. 2, 3 (mit folg. אֶת) vgl. Ez. 47, 7, indem das *Kal* dem *Hi.* הֵשִׁיב (Jer. 32, 44. 33, 11) zu Gunsten der Alliteration, mit שְׁבוּת (v. שָׁבָה zum Kriegsgefangenen machen) vorgezogen ist transitive Bed. Daß aber auch die Exulanten nirgends anders als von Zion her die Erlösung erwarteten, zeigt z. B. Jes. 66, 6. Nicht als ob man gemeint hätte, daß Jahve auch die Trümmer seiner Wohnung noch bewohne, welche ja vielmehr dadurch, daß er sie verlassen (wie wir bei Ez. lesen), zu Trümmern geworden; sondern der Zeitpunkt seiner Wiederkehr zu seinem Volke ist auch der Anfangspunkt seiner Wiederbesitznahme von seinem Heiligtum, und dieses, von J. auch ehe es äußerlich wieder ersteht schon wieder angeeignet, wird sowohl der Brennpunkt des göttlichen Gerichts über Israels Feinde, als der Lichtpunkt der Kehrseite dieses Gerichts, der endlichen Erlösung, weshalb auch im Exil Jerusalem der Augpunkt (*kibla*) der Betenden ist Dan. 6, 11. Es könnte also nicht befremden, wenn ein Psalmdichter des

Exils sein Verlangen nach Erlösung in den Worten ausspräche: wer gibt = o gäbe doch einer = o käme doch aus Zion Israels Heil! Da aber שׁוּב שְׁבוּת auch metaphorisch das Mißgeschick wenden bed., wie Ioh 42, 10. Ex. 16, 53 (viell. auch Ps. 85, 2 vgl. 5), indem שְׁבוּת ganz so wie unser ‚Elend‘ (ahd. *elilenti* = Aufenthalt in anderem Lande, Verbannung, Heimatlosigkeit) seinen Begriff verallgemeinert, so läßt sich das überschriftliche לְדָוִד von dieser Seite nicht endgiltig beseitigen. Selbst Hitz. übers.: „wenn wenden wollte Jahve seines Volkes Mißgeschick“, indem er diesen Ps. von Jeremia verfaßt sein läßt während der Anwesenheit der Scythen im Lande. Ist diese Uebers. möglich, was unleugbar, so bleiben wir dann um so lieber bei dem überschriftlichen לְדָוִד, da die vermeintliche Autorschaft Jeremia's auf Verkennung seines reproduktiven Charakters beruht. Der Zustand des rechten Volkes Gottes in der absalomischen Zeit war wirklich ein שְׁבוּת in mehr als bildlichem Sinne. Wir bedürfen aber eines solchen zeitgeschichtlichen Anhalts gar nicht, da in diesem Schlußwort nur die auch sonst im Ps. herrschende Anschauung formulirt ist, daß das „gerechte Geschlecht“ inmitten der Welt und auch des sogenannten Israel sich in einem Zustande der Vergewaltigung, der Haft, der Gebundenheit befindet. Wenn Gott diesen Zustand seines Volkes, das es in Wahrheit ist, wenden wird, dann soll Jakob frohlocken, Israel fröhlich sein. Es ist Dankespflicht der Erlösten, sich da zu freuen. Und wie könnten sie anders!

PSALM XV.

Die Bedingungen des Zutritts zu Gott.

1 **Jahve, wer darf weilen in deinem Zelte,**
Wer darf wohnen auf deinem heiligen Berge?

2 **Ein unsträflich Wandelnder und Gerechtigkeit Uebender**
Und Wahrheit Redender mit seinem Herzen.

3 **Der nicht Verleumdung trägt auf seiner Zunge,**
Nicht thut seinem Genossen Böses
Und Schimpf nicht bringt auf seinen Nächsten.

4 **Der mißfällig in seinen Augen, verschmähenswert,**
Aber die Jahve Fürchtenden ehrt er;
Schwört er zum Schaden — er änderts nicht.

5 **Sein Geld giebt er nicht um Wucher**
Und Bestechung ob Schuldloser nimmt er nicht —
Wer solches thut, der wanket nicht auf ewig.

Der vorige Ps. unterschied aus der Masse des allgemeinen Verderbens ein דּוֹר צַדִּיק und schloß mit dem Ausdruck der Sehnsucht nach dem Heile aus Zion. Ps. 15 beantwortet die Frage: wer gehört jenem דּוֹר צַדִּיק an und wem gilt das zukünftige Heil? Aehnlich ist der bei Uebersiedelung der Bundeslade nach Zion gedichtete Ps. 24. Die in unserm Ps. ausgesprochene

Gesinnung entspricht ganz der ungeheuchelten Frömmigkeit und echten Demut, die sich gerade bei jener Gelegenheit an David im schönsten Lichte zeigte, vgl. v. 4b mit 2 S. 6, 19; v. 4a mit 2 S. 6, 21 f. Daß aber der Zion (Moria) so ohne weiteres v. 1 הַר קָדְשֶׁךָ heißt, spricht eher für die Zeit des absalomischen Exils, wo David vom Heiligtum seines Gottes getrennt war, während Menschen, die das Gegenteil der im Ps. gezeichneten, es inne hatten (s. 4, 6). Es liegt nahe, die Charakterzeichnung des Gottesfreundes im Psalm als veranlaßt durch die zur Zeit des Dichters herrschende Gesittung zu fassen. Mit Sicherheit aber läßt sich nichts behaupten als daß der Ps. die Erhebung des Zion zum h. Berge und die Versetzung der Bundeslade in das dort errichtete אֹהֶל 2 S. 6, 17 voraussetzt. Eine herrliche Variation ist Jes. 33, 13—16.

V. 1—2. Was die tristichische Hälfte entfaltet, enthält diese distichische schon alles *in nuce*. Die Anrede an Gott ist nicht bloß eine beliebige Form (Hupf.), sondern die Frage ist wirklich so wie sie lautet an Gott gerichtet. Die Antwort aber ist nicht, wie in prophet. Zusammenhängen, als unmittelbare Antwort Gottes zu fassen: der Psalmist ist betend auf Gott gerichtet, liest gleichsam in Gottes Herzen und beantwortet sich die gestellte Frage in Gottes Sinne. גּוּר und שָׁכַן, welche sich sonst wie im Hellenistischen παροικεῖν und κατοικεῖν unterscheiden, sind hier gleichen Sinnes; es ist ein nicht bloß vorübergehendes, sondern ewiges גּוּר (61, 5) gemeint; der Untersch. der zwei Wechselbegriffe ist nur der, daß גּוּר, von der Vorstellung des Wanderlebens ausgehend, das Finden einer bleibenden Stätte, und שׁכן, von der Vorstellung der Niederlassung ausgehend, das Beisammenwohnen (vgl. שָׁכֵן Nachbar) an festem Orte bez.[1] Das Zelt Jahve's und sein heiliger Berg sind hier ihrem geistlichen Wesen nach als Stätten der Gottesgegenwart und der um diese gescharten Gottesgemeinde gedacht, und demgemäß ist auch das Weilen und Wohnen nicht äußerlich, sondern geistlich mit Hinwegversetzung über die Raumschranken zu verstehen. Die geistliche Vertiefung der zunächst räumlich beschränkten Anschauung findet sich auch 27, 4—5. 61, 5.; sie liegt schon da vor, wo die Vorstellung fleißigen Besuchs des Heiligtums zu der bleibenden Wohnens darin gesteigert ist 65, 5. 84, 4—5., während anderwärts, wie 24, 3., die äußerliche alttest. Wirklichkeit unüberschritten bleibt. So sehen wir den Begriff des Heiligtums bald sich alttestamentlich zusammenziehen, bald sich neutestamentlich weiten, indem sich hier, wie im Bereiche des Opfers, bereits der neutest. Geist regt und durch seine kosmische Hülle, ohne daß sie schon gebrochen ist, mächtig hindurchwirkt. Die Antwort auf die so neutestamentlich gemeinte Frage lautet auch nicht minder neutestamentlich: nicht die Herr-Herr-Sager, sondern die Gottes Willen thun, haben bei ihm Gast- und Hausgenossenrecht; sein Wille aber ist auf das Wesentliche des Gesetzes: die gemeinmenschlichen Pflichten,

---

1) Im Arab. heißt جار الله der Schutzgenosse Gottes, der gleichsam in Gottes Burgfrieden Wohnende, und جيرة das Asylrecht.

die innere Herzensstellung gerichtet. In הוֹלֵךְ תָּמִים (hier und Spr. 28, 18) ist תמים entw. nähere Bestimmung des Subj.: ein als Redlicher Wandelnder, wie הוֹלֵךְ רָכִיל ein Herumgehender als Verleumder vgl. הַיָּשָׁר הֹלֵךְ Mi. 2, 7 „der Gerade als Wandelnder", oder es ist Objektsacc. wie in הֹלֵךְ צְדָקוֹת Jes. 33, 15: ein Redlichkeit Wandelnder d. i. sie zu seinem Wege, seiner Handlungsweise Machender, wofür überwiegend das damit wechselnde הֹלְכִים בְּתָמִים 84, 12 (in Redlichkeit Wandelnde) spricht; תמים in letzterem Falle bed. *integrum* = *integritas*, wir haben kein sich damit deckendes deutsches Wort, es bez. die volle ungeteilte rückhaltlose Hingabe an Gott (Dt. 18, 13) und das Gute. Statt עֹשֵׂה צְדָקָה heißt es poetisch פֹּעֵל צֶדֶק. Auf die Eigenschaftung des Wandelns und Handelns folgt 2^{b} die des Redens: Wahrheit redend mit seinem Herzen. Wenn es אֹמֵר hieße, so wäre ב das des Orts (Hitz.) wie 14, 1; aber neben דֹּבֵר (vgl. 39, 4. 119, 13) ist es das ב des Mittels: er redet Wahrheit, so daß bei dem was er redet sein Herz dabei ist. Es sind drei Charakterzüge: makelloser Wandel, nach Gottes Willen gerichtetes Handeln, heuchellose Wahrhaftigkeit.

V. 3—5. Auf das Distich der Frage und das Distich der allgemeinen Antwort folgen nun drei die Antwort besondernde Tristiche. Ew. zählt 10 Sätze, auf welche hier das ganze Leben des Frommen zurückgeführt werde, aber sicherer beabsichtigt ist jene 3×3. Die Schilderung ergeht sich in selbständigen Sätzen, die aber den logischen Wert von Beziehungssätzen haben; die Perf. haben abstrakte Praesensbed., denn sie sind Ausdruck bewährter Eigenschaften, habitueller Handlungsweise, dessen was der um den es sich fragt nie that und was zu thun also nicht seine Art ist. רָגַל bed. umhergehn, sei es um zu spionieren (die gewöhnliche Bed.), sei es um zu klatschen und zu verleumden (hier u. *Pi.* 2 S. 19, 28 vgl. רָכַל, רָכִיל). Statt בִּלְשׁוֹנוֹ heißt es עַל־לְשֹׁנוֹ (mit orthophonischem *Dag.* in 2. ל, damit es ohne Verschlingung mit Ausdruck gelesen werde), weil das Wort, ehe es laut wird, auf der Zunge liegt; der Redende nimmt es von innen empor auf die Zunge oder die Lippen 16, 4. 50, 16. Ez. 36, 3. Sinnig ist die Assonanz לְרֵעֵהוּ רָעָה: dem uns durch Bande des Bluts und der Gemeinschaft Verbundenen Böses thun ist eine sich selbst richtende Sünde. קָרוֹב ist auch Ex. 32, 27 Parallelwort von רֵעַ; beide sind hier nicht bloß von Volksgenossen gemeint, denn was an sich und unter allen Umständen Sünde ist, ist es auch nach alttest. Moral jedem Menschen gegenüber. Daß נָשָׂא in der Verbindung mit חֶרְפָּה *efferre* = *effari* bed. (Hupf. u. A.), hat die Verbindung mit עַל und den sonstigen Gebrauch der RA נשא חרפה ‚Schmach tragen' (69, 8) gegen sich. Es bed. (da נשא ebensowohl *tollere* als *ferre* ist) Schimpf auf jem. bringen oder laden; Schimpf ist eine Last, welche sich leichter aufladen als abwerfen läßt, *audacter calumniare, semper aliquid haeret.* In 4^{a} ist bei der Erkl. zu bleiben, von der Hupf. wegwerfend sagt, daß Hitz. sie aus dem Staube aufgelesen: „gering ist er in seinen Augen, mißachtet." Auch Trg. Saad. AE Kimchi Urbino (in der Gramm. אהל מועד) fassen נבזה בעיניו, wenn auch anders erklärend,

doch zusammen wonach bei Baer נִבְזֶה בְּעֵינָיו ׀ נִמְאָס (*Mahpach, Asla Legarmeh,* Groß-*Rebia*) accentuirt ist.[1] Gott erhöht den welcher קָטֹן בְּעֵינָיו 1 S. 15, 17 ist; David, als er die Lade seines Gottes einbrachte, konnte sich in der Selbstgeringschätzung (נָקַל) nicht genugthun und erschien sich שָׁפָל בְּעֵינָיו 2 S. 6, 22. Diese Demut, die David auch Ps. 131 bekennt, wird hier und durch das ganze A. T. z. B. Jes. 57, 15 als Bedingung der Gottgefälligkeit bezeichnet, wie sie denn auch wirklich der Kopf aller Tugenden ist. Dagegen übers. man meistens entw. nach der gew. Accentuation, bei welcher das ב von בעיניו dagessirt ist: der Verworfene ist in seinen Augen verachtet (Raschi Hupf.), oder obiger Accentuation entsprechend: verachtet in seinen Augen ist der Verworfene (Mr. Hgstb. Olsh. Luzzatto), aber man vermißt dann bei נבזה oder נמאס die Angabe des sittlichen Grundes, und es ist stilwidrig, zwei artikellose und noch dazu gleichbed. Partt. mit der Absicht zusammenzustellen, daß das eine als Subj., das andere als Praed. gefaßt werde. Oder ist etwa zu erkl.: ein solcher welcher verleumdet etc. ist verächtlich in seinen Augen, verschmähenswert? — dann müßte das rückbezügliche ‚ein solcher‘ irgendwie ausgedrückt sein. Dagegen können wir uns, wenn wir „verächtlich ist er in seinen Augen, verschmähenswert“ (Ges. § 134, 1) übers., auf 14, 1 berufen, wo הִשְׁחִיתוּ ebenso durch הִתְעִיבוּ gesteigert wird, wie hier נִבְזֶה durch נִמְאָס, vgl. auch Gen. 30, 31. Iob 31, 23. Jes. 43, 4. Dem Gegensatze von v. 4^b zu 4^a geschieht auch so Genüge: er selbst erscheint sich aller Ehre unwert, Anderen dagegen erweist er fortwährend Ehre, und der Maßstab seiner Beurteilung ist da die Gottesfurcht. Wie er selber J. fürchtet, zeigt die selbstverleugnend strenge Erfüllung seiner Eide. Man mißkennt diesen Sinn des נִשְׁבַּע לְהָרַע, wenn man übers.: er schwört dem Nächsten (רֵעַ = רַע), was לְרֵעֵהוּ heißen müßte, oder: er schwört dem Bösen (und hält selbst diesem was er eidlich versprochen), was לָרַע heißen müßte, denn wozu wäre die Elision des Art. unterlassen, welche im klassischen Stile nur höchst selten (36, 6) unterbleibt? Die Worte beziehen sich auf Lev. 5, 4.: wenn jemand schwört indem er gedankenlos ausspricht לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב Uebles oder Gutes zu thun etc. Es ist von Schwüren die Rede, die man vergißt und deren Vergessen durch ein Sündopfer zu büßen ist, mag ihr Inhalt etwas dem Schwörenden Unangenehmes, Schädliches oder Angenehmes, Vorteilhaftes gewesen sein. Die Zurückbez. des להרע auf das Subj. (Trg. Hier.: *ut se affligat*) versteht sich von selbst, denn Andern Schaden zu thun ist ja eine Sünde, deren Gelobung und Begehung, nicht deren Unterlassung sühnbedürftig wäre. Ueber לְהָרַע = לְהָרֵעַ s. Ges. § 67 Anm. 6. Auf den hypothetischen Vordersatz (vgl. z. B. 2 K. 5, 13) folgt als Nachsatz וְלֹא יָמִר. Das V. הֵמִיר (synon. הֶחֱלִיף

1) Die gew. Accentuation נִבְזֶה ׀ בְּעֵינָיו נִמְאָס reißt das seiner Stellung nach zu נבזה gehörige בעיניו davon los, und die Heidenheimische נִבְזֶה בְּעֵינָיו נִמְאָס ist accentuologisch deshalb verwerflich, weil von zwei gleichen Trennern immer der zweite geringeren Trennungswert hat als der erste. So bleibt also nur die oben angegebene übrig. Die HSS schwanken.

s. 46, 3) ist in dem Gelübdegesetz heimisch, welches, wenn jemand ein opferbares Tier gelobt hat, sowohl Verwandlung desselben in Geldeswert (הַחֲלִיף) als Vertauschung desselben mit einem andern, sei es טוֹב בְּרָע אוֹ־רַע בְּטוֹב, verbietet Lev. 27, 10. 33. Der Psalmist gebraucht natürlich diese Wörter nicht in dem terminologischen Sinn des Gesetzes: das Schwören begreift auch das Angeloben, und לֹא יָמִר verneint nicht allein jede Umtauschung des Gelobten, sondern auch jede Abänderung des Beschwornen: es mißbraucht den Namen Gottes in keiner Weise zu Unwahrem. Auch v. 5a hat der Psalmist wie der Prophet Ez. 18, 8 eine Thorastelle vor Augen, näml. Lev. 25, 37 vgl. Ex. 22, 24. Dt. 23, 20; נָתַן בְּנֶשֶׁךְ bed. hingeben, um Wucherzins (נֶשֶׁךְ v. נָשַׁךְ beißen δάκνειν) dafür zu nehmen, der Zinsnehmende oder Zinsfordernde ist מַשִּׁיךְ, der Zinsgebende נֹשֵׁךְ, der Zins selbst נֶשֶׁךְ. Auch der Charakterzug 5b erinnert an mosaische Gesetzesworte: שֹׁחַד לֹא לָקָח an das Verbot Ex. 23, 8. Dt. 16, 19 und עַל־נָקִי an den Fluch Dt. 27, 25: wegen des Unschuldigen d. i. wider ihn, ihn zu verurteilen. Sei es leih- oder schenkweise, gibt er ohne Ansprüche, und ist er in richterlichen Würden, so ist er der Bestechung, zumal zum Verderben eines Unschuldigen unzugänglich. Statt nun nach durchgeführter Charakteristik zu schließen: ein solcher darf weilen etc., gestaltet sich dem geistlichen Sinne jener Frage gemäß der Schlußsatz anders: ein solches Thuender wird auf ewig nicht in Wanken versetzt (יִמּוֹט *impf. Ni.*), er steht fest, von J. gehalten, in seiner Gemeinschaft geborgen; nichts von außen, kein Unfall kann ihn fällen.

PSALM XVI.

Bergung in Gott, dem höchsten Gut, vor Not und Tod.

1 Bewahre mich, Gott, denn in dich berg ich mich.
2 Ich spreche zu Jahve: „HErr bist du,
Außer dir giebts für mich kein Gut“,
3 Und zu den Heiligen, welche auf Erden:
„Dies die Herrlichen, an denen all mein Gefallen.“

4 Viel wird derer Pein, die einen Abgott eingetauscht —
Nicht spenden mag ich ihre Opferspenden von Blut
Und nicht ihre Namen nehmen auf meine Lippen.
5 Jahve ist mein Acker- und Becherteil,
Du machst stattlich mein Los.

6 Meßschnüre fielen mir in Wonnegefilden,
Ja das Erbe dünkt mich schön.
7 Ich preise Jahve, daß er mich beraten;
Auch in Nächten mahnen mich meine Nieren.
8 Ich vergegenwärtige mir Jahve beständig,
Denn er ist mir zur Rechten — so wank ich nicht.

9 Darob freut sich mein Herz und jauchzt meine Hehre,
Auch mein Fleisch wird wohnen sorglos.
10 Denn nicht preisgeben wirst du meine Seele dem Hades,
Nicht hingeben deinen Frommen zu sehn die Grube;
11 Wirst mich erfahren machen den Lebenspfad —
Sättigung mit Freuden ist bei deinem Antlitz,
Wonnen in deiner Rechten endlos.

Der vorige Ps. schloß mit לֹא יִמּוֹט; dieses Verheißungswort wiederholt sich 16, 8 als Glaubenswort im Munde Davids. Ein Muster der unwandelbaren Glaubenszuversicht des Hausgenossen Gottes tritt uns hier vor Augen, denn der Dichter von Ps. 16 ist in Gefahr des Todes, wie aus der Bitte v. 1 und der Erwartung v. 10 zu schließen ist; aber da ist nichts von bitterer Klage, düsterer Anfechtung, schwerem Kampfe: der Hilfruf wird sofort verschlungen von überwiegendem seligem Bewußtsein und heiterer Hoffnung, in dem ganzen Ps. herrscht gefaßte Ruhe, innige Freude, frohe Zuversicht, die dessen gewiß ist, daß sie alles was sie für Gegenwart und Zukunft wünschen mag in ihrem Gott besitzt.

Der Ps. ist לדוד überschrieben und „David — bekennt auch Hitz. — geht hervor aus seiner Sprache“. W. Robertson Smith dagegen beginnt seine Abh. über diesen Ps. in *The Expositor* 1876 No. 24 mit der Bemerkung: *The words „of David“ are no sure guide.* Allerdings müssen, wie er in den zwölf Vorträgen über *The old Testament in the Jewish Church* (1881) p. 200 sagt, zu dem לדוד der Ueberschrift innere Gründe hinzukommen, wenn ein solcher Ps. als ursprünglich und unmittelbar davidisch gelten soll. Aber was einen Ps. als davidischen kennzeichnen kann, finden wir hier wirklich beisammen: sich drängende Gedanken in gedrängter Rede, welche in v. 4 bis zur Härte kühn wird, dann aber sich verklärt und beflügelt; altertümliches, eigentümliches, hochdichterisches Gepräge (אֲדֹנָי als Praed., מְנָת, נַחֲלָת, שָׁפַר, תּוֹמִיךְ) und sinnige strophische Gruppirung, dazu mannigfache Berührungen mit unzweifelhaft echt davidischen Ps. (vgl. z. B. v. 5 mit 11, 6., v. 10 mit 4, 4., v. 11 mit 17, 15) und alten pentateuchischen Bestandteilen (Ex. 23, 13. 19, 6. Gen. 49, 6). Wie tiefe Wurzeln die Psalmenpoesie inhaltlich und sprachlich in der Thora hat, zeigt kaum ein anderer Ps. so vielfältig wie dieser. Ueber die Situation s. zu Ps. 30.

Die Ueberschrift מִכְתָּם לְדָוִד hat Ps. 16 mit Ps. 56—60 gemein. Nach Analogie der übrigen Ueberschriften muß sie technische Bed. haben; schon dies spricht gegen die Herleitung von כתם verbergen (arab. كتم, assyr. *katâmu*), sei es in dem Sinne von κειμήλιον (wie etwa כֶּתֶם eig. Kleinod) oder in dem Sinne von ἀνέκδοτον bis dahin unbekanntes Gedicht (Hitz.). LXX übers. στηλογραφία (εἰς στηλογραφίαν), wofür die altlat. Uebers. *tituli inscriptio* (Hesych. τίτλος· πτυχίον ἐπίγραμμα ἔχον). Daß diese Uebers. überlieferungsgemäß ist, zeigt die des Trg. גְּלִיפָא תְרִיצָא *sculptura recta* (nicht *erecta*, wie Hupf. übers.); beide Uebers. setzen für כָּתַם die Bed. *incidere, insculpere* voraus, in welcher es, wenn man Jer. 2, 22. Jes. 38, 9 vergleicht, mit כתב verwandt zu sein scheint. Sehen wir uns sämtliche Michtam-Ps. näher an, so sind ihnen zwei hervorstechende Züge gemeinsam: teils werden bedeutsame denkwürdige Worte mit אָמַרְתִּי, וָיֹּאמֶר, דִּבֶּר vorgeführt 16, 2. 58, 12. 60, 8 vgl. Jes. 38, 10. 11 (in dem Ps. Hizkia's, welcher מִכְתָּב = מִכְתָּם, wie viell. zu lesen, überschrieben ist), teils wiederholen sich solche Worte in refrainartiger Weise, wie Ps. 56: *nicht fürcht' ich mich, was können mir Menschen thun!* Ps. 57: *erhebe über die Himmel, Elohim, über die ganze Erde deine Herrlichkeit!* Ps. 59: *denn Elohim ist meine Felsburg, mein Gnadengott;* der Ps. Hizkia's vereinigt diesen Charakterzug mit dem andern. Demnach scheint

מכתם wie ἐπίγραμμα[1] zunächst Inschrift und dann s. v. a. Inschriftgedicht oder Stichwortgedicht zu bed., indem in den Ps. dieser Art ein sinnreicher Spruch, sei es durch besondere Einführung oder durch kehrversartige Wiederholung, sich inschrift- oder denksteinartig heraushebt.

Das Strophenschema ist 5. 5. 6. 7. Die zu 7 Zeilen angewachsene letzte Str. ist Ausdruck freudiger Hoffnungen angesichts des Todes, die sich bis in die Ewigkeit hinein erstrecken.

V. 1—3. Der Ps. beginnt mit einer auf Glauben gegründeten Bitte, deren bes. Beziehung aus v. 10 erhellt: Gott möge (was er als אֵל der Allesvermögende vermag) ihn bewahren, der kein anderes Asyl hat, in das er sich geborgen und berge, als eben Ihn. Dieser kurze Introitus steht außer Parallelismus, ist also monostichisch, ein mit wenigen Worten alles besagender Seufzer, womit die emphatische Aussprache שָׁמְרֵנִי *schâmᵉreni* zusammenhängt, denn so ist zu lesen, wie 86, 2. 119, 167 *schâmᵉrah* (vgl. zu Jes. 38, 14 עָשְׁקָה) nach dem ausdrücklichen Zeugnis der Masora.[2] Der Text der beiden folg. Vv. bedarf (so scheint es) einer zwiefachen Verbesserung. Die LA אָמַרְתְּ als Anrede an die Seele (Trg.), vgl. Thren. 3, 24 f., hat die fehlende Nennung der angeredeten gegen sich (wie auch 2 S. 13, 39 וַתְּכַל דָּוִד sich eine wirkliche Ellipse von נפש nicht annehmen läßt); sie beruht auf Mißkennung der defektiven Schreibung אָמַרְתְּ (Ges. § 44 Anm. 4). Hitz. u. Ew. (§ 190^d) vermuten, daß in solchen Fällen eine Apokope nach aramäischer Weise (אֲמַרְתְּ oder אמרת) zu Grunde liege (wie das im Arab. und Aethiop. erhaltene *i* der 2. *fem.* קָטַלְתִּי vom Hebr. und Aram. abgeworfen worden ist), und wirklich scheint das öftere Vorkommen dieser defektiven Schreibung (ידעת = ידעתי 140, 13. Iob 42, 2., בנית = בניתי 1 K. 8, 48., עשית = עשיתי Ez. 16, 59 vgl. 2 K. 18, 20 אמרת, jetzt אמרתָ punktirt, mit Jes. 36, 5) in einer solchen der Volkssprache eignen Abschleifung des *i* wenigstens seinen Anlaß zu haben, obwohl אמרת, wenn David so schrieb, nicht anders als 31, 15. 140, 7 gelesen sein wollte. Zuerst spricht David sein Bekenntnis zu J. aus, dem er sich unbedingt unterordnet und den er ausnahmslos allem überordnet. Da das im Sprachgebrauch meist erblichene Suff. von אֲדֹנָי (eig. *domini mei* = *domine mi* Gen. 18, 3 vgl. 19, 2) hie und da, namentlich 35, 23., seine urspr. Bed. behauptet, so ist viell. auch hier nicht: „der Herr bist du“, sondern „mein Herr bist du“ zu erkl.; indes begünstigt die prädikative Funktion

---

1) In der neuern jüd. Poetik ist מכתם wirklich Name des Epigramms; das karäische Hebräisch gebraucht כֶּתֶם und כְּתָמִים in der Bed. Zeichen, Charaktermerkmal (Gottlober, *Sefer Bikkoreth* p. 213).

2) Diese bemerkt ב' גרשין בספרא d. h. zweimal im Psalter ist in dem Imper. שמרה das *ŏ* durch Gaja (Metheg) verdrängt und zu *â* (Kimchi: לקמץ רחב vgl. *Michlol* 38^b) gesteigert, s. Baer, *Thorath Emeth* p. 22 s. Trotz dem sind die Grammatiker in der Aussprache so punktirter Imperativ- und Infinitiv-Formen (vgl. צָמְדָה Ob. v. 11) nicht einig; Lonzano, Luzzatto u. A. lesen *schŏmᵉreni*, aber Kamez chatuf und Metheg sind sich gegenseitig ausschließender Natur. König, Lehrgeb. S. 105 ff., kämpft vergeblich gegen das Unabänderliche, daß ָ allewege der volle Vokal *â* ist.

des ארני dieser Erklärung an u. St. nicht. „Du bist der HErr“ ist s. v. a. der Herr in absoluter und ausschließlicher Weise. Es ist das rückhaltlose und freudige (mehr kindliche als knechtische) Abhängigkeitsgefühl, welches sich in diesem ersten Bekenntnissatze ausspricht. Denn wie der zweite Bekenntnissatz sagt: J., der sein Herr ist, ist auch sein Wohlthäter, ja selbst sein höchstes Gut. Die Präp. עַל führt öfter ein was über etwas hinausgeht Gen. 48, 22 (vgl. 89, 8. 95, 3) und zu diesem hinzukommt Gen. 31, 50. 32, 12. Ex. 35, 22. Num. 31, 8. Dt. 19, 9. 22, 6., indem es sich ihm über- oder nebenordnet. So auch hier: „mein Gutes d. i. was mich wahrhaft beglückt ist nicht über dir“ d. i. hinzu zu dir, neben dir, dem Sinne nach s. v. a. außer dir oder ohne dich (wie Trg. Symm. Hier. übers.), du bist es ausnahmslos allein. Bei dieser Fassung des עַל bedarf es nicht der Mutmaßung daß בל in כל zu verwandeln sei und daß der D. geschrieben habe: כל־טובתי עליך; mit Recht verweist Riehm für den Sinn des עליך auf 73, 25. Das der vordavidischen Lit. fremde, aus בְּלִי (nicht, eig. Vernichtung) abgekürzte dichterische בַּל macht keine Schwierigkeit; es steht wie Spr. 23, 7 kurz für בַּל־תִּהְיֶה. „So wie *du bist der Herr!* — bem. Hgst. — der Gegenruf der Seele ist auf das *ich bin der Herr dein Gott* Ex. 20, 2., so *du allein bist mein Heil!* der Gegenruf auf das *du sollst keine andern Götter haben neben mir* (עַל־פָּנָי).“ Der Psalmist kennt keinen Born wahren Glücks als J., in Ihm hat er alles, sein Schatz ist im Himmel. So lautet sein Bekenntnis zu J. Aber er hat auch auf Erden solche, zu denen er sich bekennt. Man lese mit Umstellung des ו:

וְלִקְדוֹשִׁים אֲשֶׁר בָּאָרֶץ
הֵמָּה אַדִּירֵי כָּל־חֶפְצִי־בָם׃

Während Diestels Aenderung: „an den Heiligen, die in seinem Lande sind, verherrlicht er sich und all seine Zuneigung haftet an ihnen“ diesen Vers sich selber entfremdet: reicht jene Heraufnahme des ו[1] aus, ihn in zusammenhangsgemäßer Weise seiner Schwierigkeiten zu entlasten. Nun ist es klar, daß לקדושים, wie schon hie und da vermutet worden ist, von dem noch fortwirkenden אָמַרְתְּ regirter Dat. ist; klar, was der Zusatz אשר בארץ will, welcher den hienieden befindlichen Liebesgegenstand von dem droben befindlichen unvergleichlich höchsten unterscheidet; klar, welche Bestimmung das הֵמָּה hat, während sonst dieser rein beschreibende Relativsatz אֲשֶׁר בָּאָרֶץ הֵמָּה (den v. Ortenberg in אֲשֶׁר אַרְצָה בְהֵמָּה umsetzt) müßig erscheint und sowohl wegen seiner Weitschweifigkeit befremdet (da המה überflüssig vgl. z. B. 2 S. 7, 9. 2, 18) als wegen seiner Wortstellung (die bei negativer Fassung Gen. 7, 2. Dt. 20, 15. 20. 2 Chr. 8, 7 vgl. dagegen Gen. 9, 3. Num. 9, 13. 35, 31. Ruth 4, 15. Ez. 12, 10. Hagg. 1, 9 üblich ist); klar, in welchem Sinne אדירי mit קדושים wechselt, indem nicht die, welche der Welt wegen äußerer Macht und äußeren Besitzes als אדירים gelten (136, 18.

---

1) Gebilligt von Kamphausen und dem Kritiker im LB der Allgem. KZ 1864 S. 107., vgl. Riehm bei Hupfeld I, 413. Baethgen dagegen in Stud. u. Kritiken 1880 S. 754 f. meint den „kranken Text“ nach LXX heilen zu sollen.

2 Chr. 23, 20), sondern die Heiligen von ihm als auch Herrliche, hoher Hehre Teilhaftige und hoher Ehre Würdige geschätzt werden, und übrigens stimmt diese Zurechtstellung des v. 3 mit dem Michtam-Charakter des Ps. Der Ged., den man so gewinnt, ist der erwartete (Liebe zu Gott und Liebe zu seinen Heiligen), den man auch dem Texte wie er vorliegt abringen müßte, indem man entw. mit de W. Mr. Dietr. u. A. übers.: „die Heiligen, welche im Lande, das sind die Vornehmen, an denen ich all meine Lust habe“ — ein *Waw apodoseos*, welches man sich nur, wenn es וְהֵמָּה (vgl. 2 S. 15, 34) hieße, gefallen lassen könnte, oder auch: „die Heiligen welche im Lande und die Herrlichen — all mein Gefallen ist an ihnen.“ Bei beiden Erkl. wäre לְ Exponent des sonst abgerissen vorausgestellten *nom. abs.*, und dieses לְ der Beziehung (Ew. § 310[a]) ist wirklich in allen Stilarten (Num. 18, 8. Jes. 32, 1. Koh. 9, 4) üblich, wogegen das לְ, von der Gemeinschaft verstanden, in welcher stehend er so sich zu J. bekennt: mich anschließend an die Heiligen (Hgst.), mit (v. Lg.), unter den Heiligen (Hupf. Then.), die mißverständlichste Präp. wäre und v. 3 zu einem schwerfälligen Anhängsel von v. 2 macht. Faßt man aber לְ als das des Betreffs, so bleibt der elliptische Constructivus וְאַדִּירֵי, zu welchem man הארץ ergänzen müßte, ein nicht zu beseitigender Stein des Anstoßes, denn weder läßt sich solche Isolirung der Verbindungsform von ihrem Genit. als im Hebr. syntaktisch möglich erweisen (s. zu 2 K. 9, 17 Then. Keil), noch ist man genötigt, hier das sonst Unerweisbare anzunehmen, da sich כל־חפצי־בם ohne alle Härte dem ואדירי als genit. Begriff (Ges. § 116, 3) unterordnet. Und doch sträubt sich bei der LA ואדירי gegen diese Zusammenfassung des ואדירי כל־חפצי־בם sowohl die Satzbildung, welche mit לְ anhebend einen Nachsatz erwarten läßt, als das Verh. des v. 3 zu v. 2, wonach der Schwerpunkt der Aussage gerade in כל־חפצי־בם liegen muß. So kommen wir also auf die obige leise Textverbesserung zurück. קְדוֹשִׁים sind diejenigen, an welchen der Wille Jahve's an Israel, ein heiliges Volk zu sein Ex. 19, 6. Dt. 7, 6., zum Vollzuge gekommen ist, die lebendigen Glieder der diesseitigen (denn es gibt auch eine jenseitige 89, 6) *ecclesia sanctorum*. Herrlichkeit δόξα ist die Erscheinung der Heiligkeit. Sie ist den Heiligen, deren sittlichen Adel jetzt noch die Knechtsgestalt des עֳנִי umhüllt, von Gott bestimmt (vgl. Röm. 8, 30) und in den Augen Davids haben sie dieselbe schon jetzt. Sein geistlicher Blick dringt durch die Knechtsgestalt hindurch. Sein Urteil ist wie das Urteil Gottes, der sein Ein und Alles. Die Heiligen und keine anderen sind ihm auch die Erlauchten. Sein ganzes Wohlgefallen haftet an ihnen, ihnen gilt seine volle Neigung und Achtung. Die Gemeinde der Heiligen ist seine Chephzibāh Jes. 62, 4 (vgl. 2 K. 21, 1).

V. 4—5. Wie er die Heiligen liebt, so verabscheut er andererseits die Abtrünnigen und ihre Götzen. Man konstruire אַחֵר מָהָרוּ als appositionellen Relativsatz zum Vorausgehenden: *multi sunt cruciatus* (vgl. 32, 10) *eorum, eorum scil. qui alium permutant;* der Ausdruck wäre fließender, wenn es יַרְבּוּ hieße: viel oder groß machen ihre Schmerzen die welche . ., so daß אחר מהרו, wie z. B. ה׳ אֱהָבוּ (der den

J. liebt) Jes. 48, 14., Subjektsbegriff wäre. Aber alle alten Uebers. lesen das Kal; die Konstruktion folgt dem Schema der *syntaxis ornata* Spr. 13, 4. 14, 13. Jes. 17, 6., vgl. zu 2 S. 22, 33. Ps. 71, 7. Dieser v. 4 bildet den reinen Gegens. zu v. 3. Die Heiligen sind schon jetzt in seinen Augen die Herrlichen, an denen all sein Wohlgefallen haftet, während den Abgöttischen, wie er weiß, eine qualvolle Zukunft gewiß ist und ihr Kultus, ja sogar ihre Namen ihm ein Abscheu sind. Die Suff. von נִסְכֵּיהֶם und שְׁמוֹתָם ließen sich nach Ex. 23, 13. Hos. 2, 19 auf die Abgötter bez., wenn man אַחֵר kollektiv = אֲחֵרִים wie Iob 8, 19 faßt, aber naturgemäßer gibt man ihnen gleiche Beziehung mit עַצְּבוֹתָם. Dieses bed. nicht ihre Götzen (denn Götzen heißen עֲצַבִּים), sondern (von עַצֶּבֶת Konstr. עַצְּבַת) ihre Qualen, Schmerzen (147, 3. Iob 9 28): der Ged. ist wie 1 Tim. 6, 10 ἑαυτοὺς περιέπειραν ὀδύναις ποικίλαις. אַחֵר ist allgemeine weitsinnigste Bezeichnung alles dessen was nicht Gott ist und was der Mensch neben Gott und wider Gott zu seinem Idole macht (vgl. Jes. 42, 8. 48, 11). מָהָרוּ kann nicht *festinant* bed., denn in dieser Bed. findet sich nur מִהֵר und dieses einmal mit örtlichem, nicht aber persönlichem Acc. der Richtung Nah. 2, 6 — also (wozu auch besser das Perf. stimmt): Ungöttliches haben sie eingetauscht (מָהַר wie הֵמִיר 106, 20. Jer. 2, 11. ἀλλάσσειν Röm. 1, 23., wonach Baethg. Grätz הֵמִירוּ für urspr. halten), viell. (vgl. die RA זָנָה אַחֲרֵי) mit dem Nebensinne des Freiens und Buhlens, denn מָהַר ist das eig. Wort von Erwerbung einer Frau durch Erlegung des vom Vater verlangten Preises Ex. 22, 15. Mit solchen Leuten, die in den Augen der Welt als אַדִּירִים erscheinen mögen, deren aber eine qualvolle Zukunft wartet, hat David nichts zu schaffen: nicht spenden mag er Opferspenden, wie sie sie spenden; מִדָּם heißen sie nicht als solche, welche wirklich aus Blut, näml. Tierblut, bestehen, denn das מִדָּם schließt doch wohl den Grund der Verabscheuungswürdigkeit in sich, weshalb Smith an die dem Moloch und Chemosch gebrachten Menschenopfer denkt, wozu aber der Ausdruck keinen Anlaß bietet — sie werden also gleichsam aus Blut bestehend heißen, weil mit blutbefleckten Händen und blutbeladenem Gewissen dargebracht, מִן ist das der Herkunft, hier (wie Am. 4, 5 vgl. Hos. 6, 8) des Stoffes und dient auch sonst zu solchen virtuell adjektivischen Beifügungen 10, 18. 17, 14. 80, 14. In 4[c] steigert sich der Ausdruck des Abscheu's aufs Höchste: selbst ihre Namen d. i. die Abgötter-Namen [1], die sie ausrufen, in den Mund zu nehmen scheut er sich, wie es denn auch wirklich das Bundesbuch Ex. 23, 13 (vgl. *Const. apost.* V, 10 εἰδώλων μνημονεύειν ὀνόματα δαιμονικά) verbietet (vgl. die richterliche Beseitigung der Götzennamen Hos. 2, 19. Zeph. 1, 4. Sach. 13, 2). Er hält es mit J. Was er wünschen mag, hat er in Ihm, und was er in Ihm hat, bleibt ihm auch durch Ihn gesichert. חֶלְקִי bed. hier nicht Kostportion (Böttch.), denn in diesem Sinne sind חֵלֶק Lev. 6, 10 und מָנָה 1 S. 1, 4 gleichbedeutend, und was חלקי von J. gesagt bed. zeigen Parallelen wie 142, 6. Wie חלקי ist auch כוסי nach 11, 6 Genit.:

1) Im Mischnisch-Talmudischen bed. שֵׁמוֹת geradezu die Gottesnamen.

מְנָת חֵלֶק ist der jemandem zuerkannte Anteil an liegenden Gründen; מְנָת כּוֹס der Anteil am Becher nach hausväterlicher Maßbestimmung (s. über die Form מְנָת zu 11, 6). Der Stamm Levi bekam bei der Landesverteilung keinen Grundbesitz, von dem er sich hätte unterhalten können, J. sollte sein חֵלֶק Num. 18, 20. Dt. 10, 19., die J. geweihten Gaben seine Kost sein Dt. 18, 1 f. Nun ist aber nichtsdestoweniger ganz Israel βασίλειον ἱεράτευμα Ex. 19, 6., worauf schon קדושים und אדירים v. 3 hinwies, so daß also ebendas was der St. Levi in nationaler Aeußerlichkeit darstellt in seiner ganzen geistlichen Tiefe von jedem Gläubigen gilt: nicht Irdisches, Sichtbares, Kreatürliches, Dingliches ists was ihm als Besitz und Genuß beschieden, sondern J., er allein, in ihm aber auch vollkommene Befriedigung. In 5[b] hat תּוֹמִיךְ so wie es lautet die Praesumtion für sich, *Hi.* eines V. יָמַךְ (וָמַךְ) zu sein. Dieses V. kommt aber sonst nicht vor, man hat also die Erkl. des Worts vorerst in anderer Weise zu versuchen. Das Nächstliegende ist, es als Partizip = תּוֹמֵךְ (Jefeth: انت داعم) zu nehmen, wie etwa יוֹסִיף Jes. 29, 4. 38, 5. Koh. 1, 18 = יֹסֵף, was schon AE (*Sefath Jether* n⁰ 421) und Kimchi (*Michlol* 11[a]) vergleichen. Aber jenes יוסיף ist an allen drei Stellen 3 *impf. Hi.*, eine Partizipialform auf *i* kennt das Hebräische nicht, in welchem *kâtil* mit tonlosem Kesr zu *kôṭêl* mit tonlangem Zere geworden ist[1], man müßte also תּוֹמִיךְ wie סֹבִיב 2 K. 8, 21 vokalisiren. Der Sinn der sich ergibt ist tadellos: du hältst fest mein Los, so daß niemand es mir entreißen kann (Riehm). Aber die doppelte *plena scriptio* macht diese Erklärung sehr fraglich. Hätte der D. das Part. v. תמך beabsichtigt, so ließe sich erwarten אתה תּוֹמְכִי גורלי, wie LXX, das *Chirek compaginis* für Suff. nehmend, vor sich gehabt haben könnten: σὺ εἶ ὁ ἀποκαθιστῶν τὴν κληρονομίαν μου ἐμοί (Böttch.). Die Konj. תּוֹסִיף (Olsh. Then.), des Sinnes: „du bist fort und fort mein Los" hinkt in Gedanken und Ausdruck. Gelungener und bestechender ist Hitzigs Konj. תֻּמֶּיךָ „du, deine Tummîm, sind mein Los", wogegen aber dies daß die תמים nie (auch nicht Dt. 33, 8) ohne die אורים erwähnt werden. Das Wort ist *Hi.* von יָמַךְ (וָמַךְ). Schon Schultens hat das arab. *wamika* weit s. verglichen, von welchem das syrische Arabisch noch heute die Hifilform أَوْمَكَ weit machen[2] in Volksgebrauch hat. Und da wir uns jedenfalls herbeilassen müssen, eine absonderliche Bewandtnis mit diesem תומיך anzunehmen, so ist es nicht zu kühn, es für ein ἅπαξ γεγραμμ. zu halten: du machst weit mein Los d. i. gewährst

---

1) Mit dem *i* von אֹיבִךְ (was dreimal vorkommt), viell. auch von אֹסִפְךָ 2 K. 22, 20 verhält es sich wie mit יְלִדְתִּיךָ, s. zu 2, 7.

2) Die arab. Lexikographen kennen nur ein Nomen *wamka* Weite (*amplitudo*), nicht das Verbum, und auch jenes gehört nicht der allgemeinen klassischen Sprache (der لُغَة) an. Aber noch heute sind الوَمْك (*wumk* gesprochen) Weite und *wamik* in Damask gemeinüblich und nur das Verbum wird in der besseren Umgangssprache gemieden (Wetzst.)

mir als zufallenden Besitz (גּוֹרָל wie κλῆρος) geräumigen Wohnsitz, weiten Plan — ein Ged. den v. 6 weiterführt.

V. 6—8. Die Meßschnüre חֲבָלִים werden geworfen Mi. 2, 5 und fallen jemandem da, wo und so weit ihm sein Grundbesitz angewiesen wird, so daß נָפַל חֶבֶל Jos. 17, 5 auch von dem Zufallen des zugemessenen Landesteils selbst gesagt wird. נְעִמִים (nach der Masora defektiv wie auch v. 11 נְעִמוֹת) ist *pluralet.*, der zur Bez. einheitlicher Zustände und gleichartiger Raum- und Zeitverhältnisse übliche Plur. Ges. § 108, 2[a], sowohl: angenehme Zuständlichkeit Iob 36, 11., als, wie hier, anmutige Oertlichkeit, lat. *amoena* (welchem noch entsprechender נְעִמוֹת v. 11). Die Meßschnüre sind ihm in wonniger Gegend gefallen, näml. in der genußreichen Gemeinschaft Gottes, dieser seligste Liebesbereich ist seine paradiesische Besitzung worden. Mit אַף steigt er von dem Thatbestande zu der vollen Befriedigung auf, die er ihm gewährt: auch erscheint ihm solches Erbe als schön, er hat daran inniges Ergötzen. נַחֲלַת (wie עֶזְרָת, זִמְרָת, יִתְרָת Jer. 48, 36 nach der LA Kimchi's u. A., תְּהִלָּת *Kerî* Jer. 49, 25) nach Ew. § 173[d] aus der Verbindungsform נַחֲלַת (wie נְגִינַת 61, 1) verlängert, nach Hupf. gleichwie זִמְרָת Ex. 15, 2 aus נַחֲלָתִי entstanden (mittelst ebender im Syr. gemeinüblichen Apokope wie viell. אִמְרָת v. 1 aus אִמְרָתִי), ist vielmehr, da bei ersterer Ansicht der Lautwechsel gesetzlos ist und letzterer solche Verwendung der Form wie 60, 13 (108, 13) widerspricht, das abgestumpfte נַחֲלָתָה: das Erbe = solch ein Erbe gefällt mir, eig. erscheint mir schön. Der V. שָׁפַר (√ סַף שַׁף שַׁף wov. שׁוּף *terere,* שָׂפָה Lippe eig. *margo* u. s. w.) bed. schaben, reiben, streichen und dadurch glätten, glänzend machen, vgl. بشر בשׂר, intr. שָׁפַר wie טָהַר oder auch שָׁפַר glatt, glänzend, schön s.; dabei עָלַי von der ihm bewußten und fühlbaren Schönheit (vgl. Est. 3. 9 mit Koh. 2, 17 und die spätere Ausdrucksweise Dan. 3, 32). Die Freude aber an dem Erbgut wird, da Geber und Gabe eins sind, von selbst zu steter dankbarer Benedeiung des Gebers, daß Er (אֲשֶׁר *quippe qui*) ihn beraten (73, 24), das Eine, das not ist, das beste Teil zu erwählen; selbst in Nächten wacht sein Herz, selbst da gemahnen ihn (יִסַּר hier: sittlich anspornen, wie Jes. 8, 11 warnen) seine Nieren, welche als Sitz der glückseligen Empfindung des Besitzes Jahve's gedacht sind (s. Psychol. S. 268); er fühlt von innen heraus sich angetrieben, dem liebreichen treuen Gott inbrünstig zu danken. Er hat J. sich gegenüber gestellt stetiglich, J. ist der beständige Augpunkt, nach dem er unverrückt hinschaut, und ihn immer so gegenwärtig zu haben wird ihm leicht, denn Er ist, so daß er seine Einbildungskraft nicht anzustrengen braucht, מִימִינִי (ergänze הוּא, wie 22, 29. 55, 20. 112, 4) rechtsher d. i. da wo meine Rechte anhebt dicht bei mir (gleichen Sinnes mit לִימִינִי und עַל־יְמִינִי 110, 1. 5 vgl. Sach. 4, 3). Die Selbstfolge davon in Bewußtsein und Wirklichkeit drückt das verbindungslose בַּל־אֶמּוֹט aus: er wird, er kann nicht wanken, nicht erliegen und unterliegen.

V. 9—11. So hat er denn, ohne den Tod fürchten zu müssen, die seligste Aussicht, wie diese gleichsam siebenstrahlige Schlußstr. sagt.

Darob daß J. ihm so hilfreich nahe ist, ist sein Herz in Freude versetzt שָׂמַח und so frohlockt denn seine Hehre d. i. Seele (s. zu 7, 6), indem, wie das *impf. consec.* besagt, die Freude in Frohlocken ausbricht. Keine Bibelstelle ist dieser so ähnlich, wie 1 Thess. 5, 23. לֵב ist πνεῦμα (νοῦς), כָּבוֹד ψυχή (s. Psychol. S. 98), בָּשָׂר (der Urbed. nach *attrectabile* das Tastbare) σῶμα; das ἀμέμπτως τηρηθῆναι, welches dort der Ap. in Betreff aller drei Wesensbestandteile seinen Lesern anwünscht, spricht David hier als zuversichtliche Erwartung aus, denn אַף will sagen daß er auch für seinen Leib hofft, was für sein im Herzen concentrirtes Geistesleben und sein schöpfungs- und gnadenweise geadeltes Seelenleben: siegesfreudig, triumphirend sieht er dem Tode ins Angesicht, auch sein Fleisch wird wohnen oder liegen wohlgemut, näml. ohne von Schauern der bevorstehenden Verwesung ergriffen zu werden. Die Hoffnung Davids ruht auf dem Schlusse: es ist unmöglich, daß der Mensch, welcher Gott in zueignendem Glauben und lebendiger Erfahrung sein nennt, dem Tode verfalle; denn daß bei שָׁכַן לָבֶטַח, dem Ungefährdetbleiben unter Gottes Obhut Dt. 33, 12. 28 vgl. Spr. 3, 24., an Bewahrung vor dem Tode gedacht ist, zeigt v. 10. שַׁחַת wird von LXX διαφθορά übers., als ob es von שָׁחַת διαφθείρειν herkäme, wie viell. wirklich Iob 17, 14; nur 7, 16 hat LXX dafür βόθρος, was das Richtigere: eig. Einsenkung v. שׁוּחַ sinken, gesenkt s., wie נַחַת von נוּחַ, רַחַת von רוּחַ. Der Unterwelt überlassen (עָזַב eig. losmachen, frei lassen) ist s. v. a. ihr preisgeben, so daß man ihre Beute wird. Es wird nicht nur ein solches Ueberlassen verneint, bei welchem man, ihr einmal verfallen, nicht wieder herauskommt (Böttch.), sondern überh. das Ueberlassen, wie 10ᵇ zeigt, wo die Gruft sehen (49, 10) s. v. a. den Grabeszustand d. i. den Tod (89, 49. Lc. 2, 26. Joh. 8, 51) erleiden, das Gegenteil von „das Leben sehen" d. i. erfahren und genießen (Koh. 9, 9. Joh. 3, 36), indem der Gesichtssinn als der edelste Sinn zur Bez. des *sensus communis* d. i. des allem Fühlen und Empfinden zu Grunde liegenden Gemeinsinns und tropisch alles thätigen und leidentlichen Erfahrens dient (Psychol. S. 234). Es ist also die Hoffnung, nicht zu sterben oder sterbend nicht zu sterben, welche David v. 10 ausspricht. Denn mit חֲסִידְךָ meint David sich: die spanischen Codd. haben nach Norzi חֲסִידֶיךָ mit der masor. Bem. יתיר יו״ד und diesem *Keri* gemäß übers. LXX Trg. Syr. und erkl. Talmud (*Erubin* 19ᵃ. *Joma* 87ᵃ) und Midrasch; die LA חֲסִידֶיךָ existirt im Grunde nicht und hat auch den ringsum individuellen Ausdruck gegen sich.[1] Dem negativen Hoffnungsausdruck tritt v. 11 der positive an die Seite: du wirst mir zu erfahren geben (תּוֹדִיעַ, wie gewöhnlich, vom Darreichen einer Erkenntnis, welche den ganzen Menschen, nicht bloß seinen Verstand, beteiligt) אֹרַח חַיִּים den Lebens-Pfad

1) Codd. ersten Rangs lesen, ohne ein *Keri* und *Chethib* zu unterscheiden, חֲסִידְךָ. So auch Brescia 1494, die span. Polyglotte u. andere ältere Druckausgaben; diejenigen Codd., welche חֲסִידֶיךָ (ohne *Keri*) bieten, kommen dagegen kaum in Betracht, s. meine Schrift: Complutensische Varianten zum alttest. Texte (1878) S. 27.

d.i. den Pfad zum Leben (vgl. Spr. 5, 6. 2, 19 mit eb. 10, 17. Mt. 7, 14), nicht aber so daß er am letzten Ziele, sondern daß er als auf Schritt und Tritt zum Leben führend gedacht ist, חַיִּים in dem allseitigen Sinne wie z. B. 36, 10. Dt. 30, 15: Leben aus Gott, mit Gott, in Gott dem Lebendigen, Gegens. zum Tode als Zornerweisung Gottes und Abgeschiedenheit von ihm. Das Nichtverfallen an Hades und Verwesung ist nur die Außenseite dessen was David für sich hofft; der Innenseite nach ist es jenseitiges seliges und herrliches Leben. Die aus zwei Gliedern bestehende zweite Satzhälfte von v. 11 malt dieses Leben, dessen er sich getröstet. Der Accentuation zufolge, welche חיים nicht mit Groß-*Rebia* oder *Pazer,* sondern mit *Olewejored* bez., ist שֹׂבַע שְׂמָחוֹת nicht von תּוֹדִיעֵנִי abhängiges zweites Obj., sondern Subj. eines Nominalsatzes: eine sättigende Fülle von Freuden ist אֶת־פָּנֶיךָ mit oder bei deinem Angesichte d. i. verbunden und von selbst gegeben mit dem Schauen deines Angesichts (את Präp. der Gemeinschaft wie 21, 7. 140, 14); denn Freude ist Licht, und Gottes Angesicht oder Doxa ist das Licht der Lichter, worauf im Talmud durch die Lesung שֶׂבַע für שֹׂבַע hingedeutet wird. Und allerlei Liebliches נְעִמוֹת hält er in seiner Rechten, es den Seinen reichend — eine Mitteilung, welche נֶצַח d. i. לָנֶצַח währt. נֵצַח, von dem Grundbegriff hervorstechenden Glanzes ausgehend, ist alles überdauernde Dauer — ein Ausdruck für לְעוֹלָם, welchen viell. David gemünzt hat, denn er erscheint zuerst in den david. Ps. Liebliches ist in deiner Rechten stetiglich — die Rechte Gottes wird nicht leer, seine Fülle ist unerschöpflich.

Die apost. Verwendung dieses Ps. Act. 2, 29—32. 13, 35—37 beruht auf den Erwägungen, daß die Hoffnung Davids, nicht dem Tode zu verfallen, in dem unbeschränkten Umfange, in welchem der Ps. sie ausspricht, sich an David, wie zu Tage liegt, nicht verwirklicht hat, daß sie aber an Jesu erfüllt ist, der nicht dem Hades überlassen worden und dessen Fleisch nicht die Verwesung des Grabes erfahren, daß also die Psalmworte eine Weissagung Davids auf Jesum den Christ sind, der ihm als Thronerbe verheißen war und den er auf Grund der Verheißung in prophetischem Bewußtsein vor sich hatte. Blicken wir in den Ps., so gründet der Sänger jene Hoffnung ausgesprochenermaßen nur auf sein Verhältnis zu J. dem Ewiglebendigen; insoweit stimmen wir W. R. Smith bei, daß er *in a moment of highest elevation* sich vermöge seiner Gemeinschaft mit Gott über Tod und Hades erhaben und diesen unnahbar erscheint. Der Sänger aber ist David, was Smith ohne allen Grund beiseite stellt, indem er einen Dichter, der die Misère der Reichsspaltung zu fühlen bekam, an die Stelle Davids setzt. Wir sehen keinen Grund, das Zeugnis der Ueberschrift so leichthin aufzugeben. Daß es gerade David gegeben worden, die in dem mystischen Verhältnis des חסיד zu Jahve begründete Hoffnung in so überschwenglichen Worten auszusprechen, welche der Lebensausgang Jesu erfüllungsgeschichtlich besiegelt hat, das begreift sich aus dem verheißungsgemäßen Verhältnis Davids zu seinem Samen, dem in Jesu erschienenen Christus und Heiligen Gottes. David wird, indem er sich im Lichte der Verheißung

als Gottes Gesalbten und Geliebten anschaut[1], zum Propheten Christi, aber er redet von sich selbst, und was er sagt hat sich auch erfüllt an ihm selbst. Nicht dadurch allein, daß er keiner Todesgefahr erlag, so lange das Königtum mit ihm zunichte geworden wäre, und daß, als er starb, doch sein Königtum blieb (Hofm.); nicht dadurch allein, daß er vor Todesgefährdung gesichert war, bis er seine Lebensaufgabe ausgerichtet, den ihm beschiedenen heilsgeschichtlichen Beruf vollführt hatte (Kurtz) — das was er persönlich für sich hofft hat eine Erfüllung gefunden, welche über diese Erfüllungsweise hinausreicht. Nachdem seine Hoffnung in Christo ihre volle heilsgeschichtliche Wahrheit gefunden, gewinnt sie durch Christum auch für ihn persönliche Wahrheit. Denn was er sagt, geht zwar einerseits über ihn hinaus und weissagt eben deshalb auf Christum: *in decachordo Psalterio,* wie Hier. kühn es ausdrückt, *ab inferis suscitat resurgentem.* Andererseits aber kommt das Geweissagte auf ihn zurück, um auch ihn aus Tod und Hades zum Anschaun Gottes emporzurücken. Denn, wie die Kirche singt:

Mors et vita conflixere,
Resurrexit Christus vere,
Et cum Christo surrexere
Multi testes gloriae.

PSALM XVII.

Zuflucht eines unschuldig Verfolgten zu dem Herrn der die Seinen kennt.

1 O höre, Jahve, auf Gerechtigkeit, horch auf mein Jammern,
Nimm zu Ohren mein Gebet mit nicht trügenden Lippen!
2 Von deinem Angesicht her möge mein Recht ausgehn,
Deine Augen schauen richtig.

3 Falls du mein Herz prüfst, durchsuchst des Nachts,
Mich schmelzest — du findest nichts:
Denk ich Arges, nicht überschreitets meinen Mund.
4 Bei der Menschen Handlungen hab ich kraft des Wortes deiner Lippen
Mich gehütet vor Gewaltthätiger Bahnen.
5 Festhielten meine Schritte an deinen Geleisen,
Nicht in Wanken gerieten meine Tritte.

6 Ein solcher ruf ich dich an, denn du erhörst mich, Gott!
Neige dein Ohr mir, höre meine Rede;
7 Erweise deine Wundergnaden, Helfer derer, die Zuflucht suchen
Vor feindlich sich Erhebenden bei deiner Rechten.

8 Bewahre mich wie den Augapfel, den Augenstern;
In deiner Flügel Schatten mögst du mich verbergen
9 Vor den Gottlosen, so mich verstören,
Meinen Todfeinden, die mich umkreisen.

---

1) Schegg in Reusch' Literaturblatt 1867 S. 834 nennt solche Ps. wie 16. 22. 69 subjektiv-messianische im Untersch. von den objektiv-messianischen Ps. 2. 45. 72. 110.

10 **Ihren Fettklump verschließen sie,**
Reden mit ihrem Maul stolziglich.
11 **Schon haben sie Schritt und Tritt mich umringt,**
Ihr Absehn ists hinzustrecken am Boden.
12 **Seine Gleiche ist wie eines Löwen der zu zerreißen lungert,**
Und wie ein junger Leu sitzend im Verstecke.

13 **Steh auf, Jahve, tritt ihm entgegen, stürz ihn nieder,**
Befreie meine Seele von dem Gottlosen mit deinem Schwerte,
14 **Von Leuten mit deiner Hand, Jahve — von Leuten dieser Welt,**
Deren Teil im Leben und mit deinem Vorrat füllst du ihren Bauch,
Sie haben vollauf Kinder und hinterlassen ihren Ueberfluß ihren Knaben.
15 **Ich in Gerechtigkeit werd ich schaun dein Antlitz,**
Will mich ersättigen, wenn ich erwache, an deinem Bilde.

An Ps. 16 ist Ps. 17 angereiht, weil er ebenso, wie jener (vgl. 11, 7), mit der Hoffnung auf das selige genußreiche Anschaun Gottes schließt. Auch sonst haben beide Ps. hervorstechend Gemeinsames, wie die Bitte שָׁמְרֵנִי 16, 1. 17, 8., den Rückblick auf nächtlichen Wechselverkehr mit Gott 16, 7. 16, 3., die Gebetsanrede אֵל 16, 1. 17, 6. u. abgesehn von תמך 16, 5. 17, 5 auch anderes (s. *Symbolae* p. 49), bei übrigens sehr ungleichem Tone. Denn Ps. 16 ist in der Reihe der david. Ps. der erste derer, die wir Psalmen in grollendem Stil nennen. Die sonst so geflügelte und durchsichtige Sprache der Ps. Davids wird da, wo er das wüste Treiben seiner Feinde und überhaupt der Gottlosen schildert, härter und in Gemäßheit des Gegenstandes und der Stimmung gleichsam voll unaufgelöster Dissonanzen Ps. 17. 140. 58. 36, 2 f. vgl. 10, 2—11.; sie ist da rauher, ungefüger und ermangelt ihrer sonstigen Klarheit und Verklärung. Auch der Ton der Sprache wird dunkler und wie zu dumpfem Gemurmel; sie rollt, indem sie die Suff. *mo, āmo, ēmo* häuft, donnerartig dahin, wie 17, 10. 35, 16. 64, 6. 9., wo David schilderungsweise mit Entrüstung von seinen Feinden spricht, oder 59, 12—14. 56, 8. 21, 10—13. 140, 10. 58, 7., wo er ihnen wie prophetisch das Gericht Gottes verkündigt. Die heftigere regellosere Bewegung der Sprache ist hier die Folge innerer stürmischer Erregung.

Gedanken und Gedankenausdruck haben in dav. Ps. (unter den gelesenen bes. in Ps. 7 u. 11., auch 4 u. 10) so viele Parallelen, daß auch Hitz. das לדוד gelten läßt. Der Verf. ist verfolgt und Andere mit ihm, Feinde, unter denen Einer, ihr Führer, hervorragt, trachten ihm nach dem Leben und haben ihn in drohendster Weise mordschnaubend umzingelt. Das paßt Zug für Zug auf die 1 S. 23, 25 f. erzählte Lage Davids in der Wüste *Maon* (ungef. 3¾ St. südsüdöstlich von Hebron), wo Saul und seine Leute ihm und den seinigen dermaßen auf der Ferse saßen, daß er nur durch einen glücklichen Zwischenfall der Gefangennehmung entging.

An seiner Stirn trägt der Ps. nur den Namen תְּפִלָּה, den umfassendsten, ältesten (72, 20) Namen der Ps., denn שִׁיר und מִזְמוֹר werden sie erst, indem sie liturgisch gesungen werden und Musik sie begleitet. Als Psalmtitel findet er sich im Psalter fünfmal (17. 86. 90. 102. 142) und außerdem einmal Hab. c. 3. Die תפלה Habakuks ist ein musikalisch eingerichteter Hymnus. Im Psalter aber trägt keiner dieser Ps. eine Spur musikalischer Einrichtung. Das Strophenschema ist 4. 7.; 4. 4. 6. 7.

V. 1—2. צֶדֶק ist Acc. des Obj.: die Gerechtigkeit, die der Betende meint, ist seine eigne (15[a]). Er weiß sich gerecht in seinem Verh. zu Menschen nicht nur sondern auch zu Gott. In allen solchen Aussagen des frommen Selbstbewußtseins ist eine Lebensgerechtigkeit gemeint, welche in Glaubensgerechtigkeit ihren Grund hat. Zwar urtelt Hupf., das A. T. wisse weder von Glaubensgerechtigkeit noch von zugerechneter fremder Gerechtigkeit. Wäre das wahr, so wäre Paulus in krassem Irrtum und das Christentum auf Sand gebaut. Aber daß Glaube der letzte Gerechtigkeitsgrund sei, kommt Gen. 15, 6 und an andern heilsgeschichtlichen Wendepunkten zum Ausdruck, und daß vor Gott gültige Gerechtigkeit eine Gabe der Gnade sei, ist ein z. B. in dem jerem. ה' צִדְקֵנוּ ausgeprägter Ged. Die alttest. Anschauung ist zwar mehr phänomenell als wurzelhaft, mehr (so zu sagen) jacobisch als paulinisch, aber auch schon die alttest. Lebensgerechtigkeit wurzelt in der Gnade Gottes des Erlösers gegen den sündigen, an sich der Gerechtigkeit vor Gott ermangelnden Menschen (143, 2). So ist es auch keine Selbstgerechtigkeit, wenn David um Erhörung der in ihm verfolgten und hilfeflehenden Gerechtigkeit bittet, denn einerseits weiß er sich in seinem persönlichen Verhältnis zu Saul frei von kronräuberischem Undank, andererseits in seinem persönlichen Verhältnis zu Gott frei von מִרְמָה d. i. selbstverblendeter und heuchlerischer Gesinnung. Der gellende Hilfschrei רִנָּה, den er erhebt, ist erhörlich, weil es nicht Truges-Lippen sind, mit denen er betet. Der Thatbestand ist לִפְנֵי ה' offenbar, so möge also מִלְּפָנֶיךָ sein Recht d. i. das ihm eigne und zukommende ausgehn, was geschieht, indem es zu öffentlicher Kunde und öffentlicher Geltung gebracht wird — von Ihm aus, denn seine Augen, die Augen des Herzenskündigers (11, 4), schauen מֵישָׁרִים (wie 58, 2. 75, 3 = בְּמֵישָׁרִים 9, 9 u. ö.) in Geradheit, Richtigkeit d. i. gemäß dem Thatbestande und ohne Parteilichkeit. מישרים könnte auch Acc. des Obj. sein (vgl. 1 Chr. 29, 17), aber der Sprachgebrauch spricht überwiegend für die adverb. Fassung, welche auch durch das begründende Verh. von 2[b] zu 2[a] näher gelegt wird.

V. 3—5. David beruft sich für seine Lauterkeit auf die an sich selbst erfahrene göttliche Prüfung und Beleuchtung seines Inwendigen. Die Prätt. v. 3 sprechen die dem Ergebnisse בַּל־תִּמְצָא vorausgehenden göttlichen Handlungen aus, die angestellte Prüfung, die in צְרַפְתַּנִי und auch בָּחַנְתָּ als Feuerprobe des Goldes und in פָּקַד als Untersuchung (Iob 7, 18) gedacht ist; das syntaktische Verh. ist das gleiche wie Iob 23, 10. Das Ergebnis der Durchforschung, welcher ihn Gott Nachts unterzogen, wo ohnehin der Herzensgrund eines Menschen, sei es in Gedanken des Wachenden, sei es in Gedankenbildern des Schlafenden offenbar wird, war und ist dies, daß er nicht findet, näml. irgend etwas Sträfliches, an ihm, welches wie Schlacken sich vom Golde schiede. Dem neutest. Bewußtsein wäre bei seinem tieferen und gleichsam mikroskopisch geschärften Einblick in den Abgrund der Sünde ein solches Selbstbekenntnis schwerer als dem alttest., denn für das neutest. Bewußtsein ist durch die neutest. Heilsthatsachen und Heilswirkungen

eine dem A. T. in gleichem Grade fremde Scheidung und Entzweiung des Geistes und Fleisches vollzogen, obgleich auch das alttest. Bewußtsein sich in solchen Selbstbekenntnissen nicht von aller Sünde, sondern nur von bewußter Liebe zur Sünde und widergöttlicher Selbstsucht frei spricht. Wie J., statt Sträfliches an ihm zu finden, ihn befunden, beginnt David mit זַמֹּתִי zu sagen. Jedenfalls kommt זַמֹּתִי v. זָמַם, welches urspr. zusammenpressen (wov. arab. زِمَام *compressorium* in mannigfachen Begriffswendungen: Leitseil, zusammenfassendes Verzeichnis), dann Gedankenconcentration bed.[1] Aber welche Form ist זמתי? Es ist entw. nach Art der Vv. ל״ה geformter Inf. wie חַנּוֹת 77, 10 mit regelmäßiger Ultimabetonung, wonach Hitz.: mein Sinnen überschreitet nicht meinen Mund und Riehm, anders interpungirend: nicht wirst du böses Sinnen in mir finden, oder auch 1 *p. praet.*, welche eig. *Milel* ist, aber auch als *Milra* vorkommt z. B. Dt. 32, 41. Jes. 44, 16 (s. zu Iob 19, 17), wonach Böttch.: Dachte ich Arges, so durft' es nicht über meinen Mund, oder (da זָמַם die der Handlung vorausgehende Entschließung bez. kann z. B. Jer. 4, 28. Thren. 2, 17): Ich habe mir vorgenommen, nicht übertreten soll mein Mund. Diese letztere Auffassung hat das gegen sich, daß עָבַר für sich allein in der ethischen Bed. ‚übertreten‘ (vgl. mischnisch עֲבֵרָה παράβασις) nicht biblischer Sprachgebrauch ist und daß, wenn יַעֲבָר־פִּי beisammen steht, פי präsumtives Obj. ist. Deshalb geben wir der Böttcherschen Deutung den Vorzug, welche זמותי als hypoth. Perf. faßt und syntaktisch Spr. 30, 32 für sich hat. בל יעבר־פי ist Ausdruck eines fort und fort zur Thatsache werdenden Vorsatzes. Der D. kann sich das Zeugnis geben, daß er arge Gedanken, falls sie in ihm aufsteigen, dermaßen im Innern niederhält, daß sie nicht seinen Mund überschreiten, geschweige daß er sie ins Werk setzte. Viell. aber schrieb der D. urspr. פִּיךָ „mein Sinnen (Gedankenspinnen), nicht überschreitets dein Geheiß (nach Num. 22, 18. 1 S. 15, 24. Spr. 8, 29)“, was besser als Befund der nächtlichen Prüfung paßt. Das ל von לִפְעֻלּוֹת braucht nicht das der Beziehung zu sein (was anbetrifft), es ist das des Zustandes wie 32, 6. 69, 22; אָדָם sind, wie viell. auch Iob 31, 33. Hos. 6, 7 (wenn da אדם nicht Name des Urmenschen ist), die Menschen, wie sie von Natur und Gewohnheit sind. בִּדְבַר שְׂפָתֶיךָ läßt sich nicht mit לִפְעֻלּוֹת verbinden: bei dem Treiben der Welt wider deinen geoffenbarten Willen (Hofm. u. A.), denn פָּעַל בְּ kann nicht bed.: gegen jem. handeln, sondern nur: auf jem. wirken Iob 35, 6. Man hat also diese Worte als vorausgeschickte nähere Bestimmung des folg. שָׁמַרְתִּי anzusehen: er hat beim Thun und Treiben der Menschen kraft des göttlichen Geheißes in Acht genommen des Gewaltthätigen Pfade, näml. sie nicht einzuschlagen; ein Beispiel dafür ist 1 S. 25, 21., wo שמרתי wie Iob 2, 6 bed.: ich habe (Nabals Besitztum) gehütet, mich

---

1) Auch ذم tadeln ist gleichen Wurzelbegriffs, indem das Tadeln als zusammenpressendes Verkleinern wie dagegen das Loben مدح als ausbreitendes Vergrößern (*amplificare*) vorgestellt ist.

nicht daran zu vergreifen. Richtig Hier. *vias latronis*, denn פָּרִיץ bed. den Einbrecher d. i. vorsätzlichen und gewaltthätigen Schadenstifter. Das Selbstbekenntnis setzt sich auch noch v. 5 fort, denn der *inf. abs.* תָּמֹךְ, imperativisch gefaßt, gäbe eine diesem Zus. fremde Bitte um Beständigkeit. Auch ist das Perf. hinter בַּל dagegen. Man fasse ihn also als *inf. historicus* und erkl. nach Iob 23, 11 vgl. Ps. 41, 13 (assyr. damit sich deckend: *tamâḫu*). Das auf den *inf. abs.* folg. Nomen, sonst Obj, ist hier, wie z. B. Iob 40, 2. Spr. 17, 12. Koh. 4, 2 u. ö. Subj. Es lautet אֲשֻׁרַי, nicht אֲשֻּׁרַי, indem אשור (Schritt) außer v. 11. Iob 31, 7 überall undagessirtes שׁ hat.

V. 6—7. Erst jetzt, nachdem er sein Inneres und seinen Wandel vor J. bloßgelegt, nimmt er die so gerechtfertigte und begründete Bitte wieder auf und legt sie auseinander. Das bei קְרָאתִיךָ (Perf. von dem eben jetzt in Vollzug Gesetzten) stehende אני[1] will sagen, ein solcher, wie er sich nach dem Zeugnis seines Gewissens beschrieben, rufe er Gott an, denn solche erhört Gott und wird also auch ihn erhören. הַט אָזְנְךָ entspricht genau dem lat. *au-di* (*aus-cul-ta*). Das *Hi.* הִפְלָה (הִפְלִיא 31, 22 vgl. 4, 4) bed. hier in absonderlicher wunderbarer Weise bethätigen; über dieses V. פָּלָה (פָּלָא), welches, wie aus فلا, فلّى[2] ersichtlich, urspr. aussuchen *exquirere* und dann aussondern (√פל verw. פר spalten) bed., s. oben zu 4, 4. Die Gefahr des so Bittenden ist groß, aber die Gnaden Gottes, des hilfbereiten und hilfreichen, sind noch größer. Möge er denn ihre ganze Fülle für ihn aufthun. Der Ausdruck der Anrede ist nach Art des partizipliebenden Griechisch. Uebers. man wie Lth.: *Beweise deine wünderliche Güte, du Heiland derer die dir vertrawen, Wider die so sich wider deine rechte Hand setzen,* so ist חוסים so absolut gebraucht wie Spr. 14, 32 und die Rechte Gottes als ordnende, festsetzende gedacht. Aber „sich auflehnen wider Gottes Rechte (nicht *statuta*, sondern *dexteram*)“ ist ein befremdender Ausdruck. Noch stehen 2 andere Verbindungsweisen zur Wahl: „du Retter der Schutzsuchenden vor Widersachern mit deiner Rechten“ (Hitz.), oder: „du Helfer Schutzsuchender vor Widersachern bei deiner Rechten“ (AE Tremell.). Diese letzte Auffassung verdient vor den beiden andern den Vorzug. Da man einerseits מחסה מן Bergung vor .., andererseits חָסָה בְּ sich in jem. oder wohin bergen sagt, so muß auch diese präpositionelle Bestimmung des Verbalbegriffs (s. darüber zu 2, 12) nach beiden Seiten hin möglich sein. מִתְקוֹמְמִים ist s. v. a. מתקוממיהם Iob 27, 7 und חוסים בימינך die Schutzsuchenden bei Jahve's starker Hand. Das ב ist nicht anders als bei הִסְתַּתֵּר 1 S. 23, 19 (arab. استتر ب) ge-

1) Das Wort ist in korrekten Texten אֲנִי punktirt, wie אני immer wenn es *Munach* hat und *Dechi* folgt, z. B. auch 116, 16. Dieses *Gaja* fordert ausdrucksvolle Intonation des Nebenworts im Verh. zum Hauptwort (hier קראתיך).

2) s. Bernsteins Lex. zu Kirsch's Chrestomathie unter فلا und Wetzstein in DMZ XXII, 160.

meint. In Damask und ganz Syrien — bem. hiezu Wetzstein — übergibt sich der Schwache dem Starken mit den Worten: انا بقَبْضة يدك „ich bin in der Zusammenfassung deiner Hand (in deiner zusammengefaßten Hand) d. h. ich übergebe mich dir gänzlich.“

V. 8—9. Das Berufsverhältnis, in welches J. David zu sich gestellt hat, und das Liebesverhältnis, in dem dieser zu J. steht, berechtigen den bedrängten, das Aeußerste zu bitten. Der Augapfel (genauer: Augenstern) heißt אִישׁוֹן der Mann (arab. *insân el-ʿain*) oder in diminutivem und caritativem Sinne der Endung *on* (wie syr. *beʳrûnâ* Söhnchen, *achûnâ* Brüderchen u. dgl.): das Männlein des Auges, weil in dem Auge sich das Miniaturbild des hineinblickenden Andern spiegelt; בַּת־עַיִן entw. weil er wie aus dem Auge geboren ist und dieses sich gleichsam selbst darin konzentrirt hat oder vielmehr weil das Bildchen das sich darin spiegelt gleichsam des Auges Töchterchen ist (hier und Thren. 2, 18); dem lat. *pupilla (pupula)*, gr. κόρη, entspricht am meisten בָּבַת־עַיִן Zach. 2, 12., was nicht das Thor, die Oeffnung, die Sehe, sondern wie בַּת zeigt das Bübchen, Püppchen oder genauer das Dirnlein des Auges, span. *niña* (neuarab. نينى) *del ojo*, bed.[1] Auffällig ist, daß אִישׁוֹן hier das weibliche בַּת־עַיִן zur Apposition hat; die Verbindung könnte genitivisch sein: „wie das Männlein des Augapfels“, indem der Fromme sich Gotte so nahe weiß, daß gleichsam sein kleines Bild sich in Gottes großem Auge spiegelt, aber 1) ist nicht בַּת־עַיִן, sondern אִישׁוֹן die gewöhnlichere Benennung des Augapfels, und 2) wird dabei der eigentliche Vergleichpunkt, daß der Augapfel Gegenstand sorgsamster Selbsterhaltung ist, verschoben. Jefeth übers.: „wie das Schwarze des Augapfels“, aber בת־עין die Pupille ist eben dieses Schwarze. Es sind also zwei Benennungen des Augapfels oder genauer: Augensterns, die gewöhnliche und eine gewähltere, mit Zurücktreten des Geschlechts der ersteren verbunden, um das Bild recht bestimmt und stark auszudrücken. Die Grundstelle für das kühne Liebesbittwort ist Dt. 32, 10., wo der grelle Anthropomorphismus von LXX und andern alten Uebers. verwischt wird[2], vgl. auch Sir. 17, 22. Es folgt ein anderes Bild, hergenommen von dem seine Jungen unter die Flügel bergenden Adler, gleichfalls aus Dt. 32, näml. 32, 11., denn das Bild von der Henne Mt. 23, 37 ist dem A. T. fremd. Von Flügeln Gottes redet dort schon Mose in seinem großen Liede, aber das Doppelbildwort vom Schatten der

---

1) Jene von Pressel zu Sach. 2, 12 bevorzugte Deutung: Pforte des Auges ist sachlich zulässig, denn der Augenstern, das Schwarze im Auge, läßt sich als sein בָּב (باب), seine Oeffnung bez., aber das syr. *bâbthâ*, *bâbunâ* bestätigt den oben gegebenen Wortverstand und das Masc. *bâb* Bube neben *bâb* Thor ist nun auch aus dem Assyrischen belegt, vgl. über diese Augapfelnamen, unter denen בָּבְתָא, בָּבִיתָא u. dgl. natürliche Lall- und Kosewörter sind, Fleischer zu Levy's Chald. Wörterbuch 1, 419. Die indischen Upanischads lehren: „Die Person die im Auge erblickt wird ist das Selbst“, näml. das immaterielle im Unterschiede von dem materiellen, vergänglichen.

2) s. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel S. 324.

Flügel Gottes (hier und 36, 8. 57, 2. 63, 8) ist von David geprägt. „Flügel Gottes“ heißen die Ausspannungen d. i. Erweisungen seiner die Kreatur in den Schirm ihrer trauten Gemeinschaft nehmenden Liebe, und „Schatten“ dieser Flügel heißt die erquickende Ruhe und Sicherheit, welche die Gemeinschaft dieser Liebe denjenigen gewährt, die sich vor der Hitze äußerer und innerer Anfechtung in sie hineinbergen. Flügel (جُنْح) und Schutz, Zuflucht, Hilfe sind auch im Arab. Wechselbegriffe. In welcher Lage der D. ist, hören wir näher v. 9. שָׁדַד bed. vergewaltigen, Leben, Bestand, Besitz jemandes zerstören (assyr. *šadâdu* von Städte-Schleifung). בְּנֶפֶשׁ ist nach den Acc. nicht mit יַקִּיפוּ, sondern mit אֹיְבַי zu verbinden und nach Ez. 25, 6 zu verstehen: „Feinde mit der Seele“ sind nicht bloß obenhin, sondern innerlichst Feindselige (vgl. ἐκ ψυχῆς Eph. 6, 6. Kol. 3, 23); die Seele (näml. die hassende und gierende 27, 12. 41, 3) ist ebenso wie wenn man בנפש mit dem Thatwort verbindet die der Feinde und איבי נפשי wäre also nicht wie Hitz. meint richtiger als איבי בנפש, sondern etwas anderes. Sie wollen ihn zernichten *(perf. conatus)* und bilden wie heißhungrig einen Kreis um ihn, um ihn zu verschlingen.

V. 10—12 sagen was für Leute diese Verfolger sind. Fett *adeps* heißt ihr Herz, nicht als ob חֵלֶב an sich s. v. a. לֵב sein könnte, zumal da beide Wörter wurzelverschieden sind (חֵלֶב von der √לב λιπ, לֵב von der √לב, לֹט einwickeln: das Eingewickelte, der Kern, das Innere), sondern (ohne daß es der Konj. v. Ortenbergs חֵלֶב לִבָּמוֹ סָגְרוּ „mit Fett verschließen sie ihr Herz“ bedarf) deshalb weil es gleichsam ganz und gar Schmeer (119, 70 vgl. 73, 7) und deshalb für Mitleid unzugänglich und überhaupt edlerer Regungen unfähig ist; den Fettklump = das Herz verschließen (vgl. κλείειν τὰ σπλάγχνα 1 Joh. 3, 17) ist s. v. a. sich in dem Mangel an Mitgefühl, Zartsinn, Edelmut geflissentlich verfestigen (vgl. הַשְׁמֵן לֵב = verstocken Jes. 6, 10). Mit פִּימוֹ (welches an פִּימָה Iob 15, 27 anklingt) verhält es sich ebenso wie mit קוֹלִי 3, 5. Dagegen läßt sich אַשֻּׁרֵנוּ (n. d. F. עֲמֹד) weder als Acc. des Mittels und Werkzeugs, noch als der bei Vv. des Umgebens (z. B. 5, 13. 32, 7) neben dem Acc. des Obj. übliche zweite Acc. fassen. Aber es bedarf auch nicht der Lesung אשורנו ich erblicke ihn! (Hitz. Kamph.) — ein in der Psalmenpoesie unbelegbares Hervortreten der Subjektivität des Dichters — denn אשורנו kann Acc. des Gliedes sein wie 3, 8 vgl. 22, 17. Gen. 3, 15; zwar ist der Schritt „kein Glied“ (Hitz.), aber da Schritt und Fuß Wechselbegriffe sind 73, 2., so ist auch auf ersteren das σχῆμα καθ' ὅλον καὶ μέρος anwendbar, und wie z. B. Homer *Il.* 355 sagt: σὲ μάλιστα πόνος φρένας ἀμφιβέβηκεν, so kann auch der hebr. Dichter sagen: sie haben uns (und zwar) unseren Schritt, jeden unserer Schritte, umringt (so daß wir mit unsern Füßen nicht vorwärts und rückwärts können); עַתָּה besagt wie weit es dermalen bereits gekommen. Das *Kerî* סְבָבוּנוּ entfernt den Numeruswechsel des *Chethîb* סבבוני, welcher aber nach Parallelen wie 62, 5 zulässig ist und der Lage Davids entspricht, der von Saul verfolgt und jetzt in die Enge getrieben an der

Spitze einer treuen Mannschaft stand. Ihre Augen — fährt er 11[b] fort — richten sie darauf, hinzustrecken, näml. uns die Umzingelten, am Boden d. i. so daß wir am Boden zu liegen kommen; נָטָה ist trans. wie 18, 10. 62, 4 in dem transitiv gewendeten Sinne von 73, 2 (vgl. 37, 31): zum Falle neigen (wogegen es 44, 19. Iob 31, 7 abweichen bed.), und בָּאָרֶץ ist (ohne daß es der Konj. בְּאֹרַח bedarf) eventueller Ausdruck für לָאָרֶץ 7, 6. Mit דִּמְיֹנוֹ wird aus der Schar der Feinde einer, ihr Haupt, hervorgehoben, indem statt דָּמָה בְּאַרְיֵה nach der Eigentümlichkeit des poet. Stils, Verbalsätze in Nominalsätze zu verwandeln, gesagt wird: seine Gleiche ist wie ein Löwe. Da כְּ im biblischen Hebräisch wie auch im Syr. u. Arab. nur Präp., nicht satzverbindende Konjunction ist (s. zu 38, 14), so darf man nicht übers.: wie ein Löwe sich sehnt zu rauben, sondern: wie ein Löwe, welcher lungert d. i. giert zu zerfleischen. Im Parallelgliede wechselt mit dem Attributivsatz das Partizip. כְּפִיר ist der junge, aber ausgewachsene vollmähnige Löwe.

V. 13—15. Die RA קִדֵּם פְּנֵי *antevertere faciem alicujus* bed. sowohl ehrerbietig vor jem. hintreten 95, 2., als jem. feindlich entgegentreten, sich ihm entgegenwerfen (v. קדם قدم √קד schneiden mit der Grundvorstellung der Vorderseite als kantiger, scharfseitiger, scharf hervortretender). Der Feind springt wie ein Löwe auf David los, J. — fleht dieser — soll ihm zu Schutz und Trutz diesem Löwen den Weg verrennen, ihn niederwerfen, so daß er unschädlich gemacht, mit gebeugten Knieen (כָּרַע vom Löwen Gen. 49, 9. Num. 24, 9) daliegt. Er soll retten seine Seele von dem Gottlosen חַרְבֶּךָ. Man kann dieses חרבך wie auch das folg. יָדְךָ als Permutativ des Subjekts ansehen (Böttcher Hupf. Hitz.), was sich durch 44, 3 u. a. St. empfiehlt; die Wahrscheinlichkeit aber, daß dergleichen nähere Bestimmungen accusativisch gedacht sind, überwiegt, s. zu 3, 5. Jedenfalls sind Schwert und Hand als Bewerkstelligungsmittel des פַּלֵּט Befreiens gemeint (√פל spalten vgl. فل فرّ entkommen, fliehen). In v. 14 klingt פַּלְּטָה nach und wie מְמְתִים (mit *Chatef* unter dem der Verdoppelung entledigten Buchstaben wie מִמְּכוֹן 33, 14) sich mit מֵרָשָׁע deckt, so יָדְךָ mit חַרְבֶּךָ. Das an sich nichtssagende ממתים (Plur. von מַת Männer Dt. 2, 34., wov. מְתֹם männiglich) wird nach der Unterbrechung durch יָדְךָ ה׳ wiederholt und vervollständigt, eine sonderbare Weise der Gedankensperrung und Gedankenfortspinnung, welcher Hofmann (Schriftb. 2, 2, 495) durch veränderte Versabteilung und Interpunktion abzuhelfen sucht. חֶלֶד[1] bed. die Dauer (v. خلد חָלַד sich eingraben und so festsetzen und verharren, was entw., indem die Emphase in die Vorstellung des Ausdauerns verlegt wird, die Dauer im Gegens. des Vergehens bezeichnen kann (vgl. خلود Ewigkeit[2]), oder indem die Vorstellung des Zeitlichen und zwar

1) Auch phönizisch: der phönizische Ζεὺς Ἀλδήμιος בעל חלדים (s. Weber, Indische Studien 1, 378) entspricht dem babylonischen בעל איתן.

2) Im Koran ist خلد das übliche Wort vom ewigen Verbleiben im Zustande der Strafe oder Belohnung.

der Gegenwirkung gegen das Dahinschwinden vorwiegt, das Zeitleben in seiner Vergänglichkeit, weshalb mit חֶלֶד witzig חֶדֶל Endlichkeit von חָדַל ein Ende haben wechselt vgl. 49, 2 mit Jes. 38, 11. Die Verbindung מתים מחלד wird von Riehm abgelehnt, indem er gegen die Acc. חלד חלקם בחיים zusammennimmt (deren Teil im Leben von der Welt ist), aber die Verbindung ist ähnlich wie 10, 18. 16, 4. Es sind Leute gemeint, die keine andere Heimat haben, als die Welt, welche vergehet mit ihrer Lust, Leute ἐκ τοῦ κόσμου τούτου oder υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου. Der Sinn der weitern Beschreibung חֶלְקָם בַּחַיִּים (vgl. Koh. 9, 9) erhellt aus dem Gegensatze 16, 5. Das *Zinnor* von בחיים trennt (wie immer wenn zwei gleiche Trenner zusammenstoßen) verhältnismäßig mehr als das von וצפינך. Des Frommen חֵלֶק ist J., und der Bereich, innerhalb dessen der Weltliche sein חלק in Anspruch nimmt, ist הַחַיִּים das zeitliche, sichtbare, materielle Leben; dieses geht ihm über alles, während jener sagt: טוב חַסְדְּךָ מֵחַיִּים 63, 4. Der Gegensatz ist nicht sowohl Diesseits und Jenseits, als Welt (Leben) und Gott. Wir sehen hier recht in die Tiefe des Wesens des alttest. Glaubens. Alle Seligkeit und Herrlichkeit des jenseitigen Lebens, welche das N. T. entfaltet, ist für den alttest. Glauben in Jahve beschlossen. J. ist sein höchstes Gut, in dessen Besitz er über Himmel und Erde, Leben und Tod erhaben ist; Ihm sich blindlings, ohne explicites Wissen um ein jenseitiges seliges Leben, hinzugeben, an ihm sich genügen zu lassen, in ihm zu beruhen, in ihn sich zu bergen angesichts des Todes ist das Charakteristische des alttest Glaubens. Mit חלקם בחיים ist sowohl Gesinnung als Los der Weltmenschen ausgesprochen. Das Materielle, welches ihr höchstes Gut, wird ihnen auch reichlich zu Teil. Die Worte: „denen du mit deinem Aufbewahrten (*Chethîb*: וצפינך die als Partizipiale übliche, aber als Partizip aramaisirende Form) füllest ihren Bauch“ lauten nicht so, als ob der Dichter damit sagen wolle, daß Gott sie durch den Reichtum seiner Güte zur Buße leite, vielmehr daß Gott, indem er ihr auf das Sinnliche gerichtetes Verlangen befriedigt', ihnen alle Ansprüche auf höhere über Welt und Zeitlichkeit hinausliegende Güter gründlich abschneidet. So ist also צָפוּן hier ganz so wie Iob 20, 26 צְפוּנָיו gebraucht (v. צָפַן etw. an sich halten, zurückhalten, bei sich bewahren). בֶּטֶן ist der Bauch, aber nicht in seiner Wölbung nach außen, sondern die Bauchhöhle und überh. das Leibesinnere.[1] Die Worte haben übrigens keinen Beischmack von Murren und Neiden; der Fromme, der jener Güter aus Gottes Schatzkammer entbehrt, hat höhere Genüsse, er kann ausrufen 31, 20: „wie groß ist deine Güte, die du aufbewahrt (צָפַנְתָּ) denen die dich fürchten!“ Unter die Güter, womit Gott Bauch und Haus der Gottlosen füllet Iob 22, 17 f., gehören auch Kinder

1) s. über die Wurzelbed. mit Bezug auf verwandte chaldäische und arabische Wörter Fleischer zu Levy's Chald. WB 2, 578b. Der Rücken heißt im Arab. *ẓahr* als nach außen hervortretender, aber *baṭn* ist der Unterleib von seiner Concavität, vgl. גּוּף *ǵauf*, welches den Körper nach seiner inneren Höhlung bezeichnet.

in Menge, sonst ein Segen der Gottesfurcht 127, 3. 128, 3 f., für sie, die den Geber nicht anerkennen, ein Fallstrick des Selbstruhms Iob 21, 11 (vgl. Weish. 4, 1). בָּנִים ist nicht Subj., sondern von allen alten Originalübersetzern erkannter Acc. wie in שְׂבַע יָמִים lebenssatt werden.[1] Ueber עוֹלְלִים s. zu 8, 3. יֶתֶר (v. יָתַר lang ausgestreckt, dann überhängend, überragend, überschüssig, überflüssig, übrig s.) bed. hier wie Iob 22, 20 Ueberreichlichkeit des Besitzes (s. Fleischer zu Iob 30, 11). Mit אֲנִי hält er dem Glücke seiner Feinde sein unvergleichlich größeres entgegen. Er, der von Menschen Verkannte und Verfolgte, wird בְּצֶדֶק in Gerechtigkeit, welche dann ihren Gnadenlohn finden wird (Mt. 5, 8. Hebr. 12, 14), Gottes Angesicht schauen, und will, wenn diese Hoffnung sich ihm erfüllt, sich recht erlaben an Gottes Gestalt תְּמוּנָה (v. מוּן مان *fut. i* bilden = erdichten wie خلق VIII sich bilden = ersinnen, wov. auch מִין Gebilde *species*). Das Schauen des göttlichen Angesichts hier von Erfahrung der Gnadenwirkungen zu fassen, welche von dem wieder zugekehrten und enthüllten ausgehen, genügt nicht; das Parallelglied fordert ein wirkliches Anschauen wie Num. 12, 8., wonach J. Mosi in der Selbstgestalt seines Wesens ohne die Zwischenwand accommodativer visionärer Selbstverbildlichung gegenüberstand, zugleich aber wie Ex. 33, 20., wo Mosi das Schauen des göttlichen Antlitzes versagt wird, wonach also die Selbstdarstellung Jahve's im Verkehre mit Mose nicht ohne Selbstverhüllung zu denken ist, die ihm das Schauen erträglich machte. Hier aber, wo David eine Hoffnung ausspricht, welche das letzte Ziel, der äußerste Gipfel alles seines Hoffens ist, hat man kein Recht, das Anschauen Gottes, des in Liebe sich ihm zu schauen gebenden (s. zu 11, 7), und die Ersättigung an der herrlichen Erscheinung seines heiligen Wesens (LXX τὴν δόξαν σου, s. Psychol. S. 49) irgendwie zu beschränken. Ist dies richtig, so kann בְּהָקִיץ nicht bed.: wenn ich aus dem Schlafe dieser Nacht erwache (Ew. Hupf. u. A.), denn gesetzt daß der Ps. vor Schlafengehen gedichtet wäre, welchen Sinn hätte die Vertagung so überschwenglicher Hoffnung auf die Zeit nach verbrachtem natürlichen Schlafe? Aber auch das „Erwachen zu einem neuen Leben der Beseligung und Befriedigung durch das nach der Nacht und dem Dunkel des Elends, in dem der D. jetzt noch schwebt, über ihm wiederaufgehende Sonnenlicht der göttlichen Gnade“ (Kurtz) kann nicht gemeint sein, denn aus Leidensnacht erwachen ist eine unpassende und ebendeshalb unbelegbare Vorstellung. So bleibt also nur (vgl. Böttcher, *de inferis* § 365—367) das Erwachen aus dem Todesschlafe übrig. Daß alle die in den Gräbern liegen dereinst die Stimme des Totenerweckers hören werden, wie in der nachexilischen Zeit Dan. 12, 2 gelehrt wird, wußte David freilich noch nicht. Aber warum soll diese Offenbarungswahrheit, welcher die Prophetie Jes. 26, 19. Ez. 37, 1—14 in Riesenschritten zuschreitet, nicht auch schon in den Ps. Davids, wie später in dem B. Iob, als kühnes Postulat des Glaubens, als aus der

---

1) Der *text. rec.* der LXX hatte nicht υἱῶν (Hier.: *filiis*), sondern ὑείων (Itala: *porcina* oder *suilla*), s. Rönsch, Itala (1869) S. 47.

trostlosen Vorstellung vom Scheôl losgerungene Hoffnung vernehmbar werden? Der Morgen 49, 15 ist ja auch nicht irgendwelcher demnächtiger, sondern der schließliche, welcher den Redlichen Erlösung bringt und ihnen zur Herrschaft verhilft. Eine gewisse Kenntnis der Auferstehungsthatsache, wie sie nach Hofmann (Schriftb. 2, 2. 490) im A. T. von jeher vorhanden gewesen sein soll, spricht sich in solchen Stellen nicht aus. Denn Klagen wie 6, 6. 30, 10. 88, 11—13 zeigen daß eine solche gewisse Kenntnis nicht vorhanden war, und wenn anders uns die vorliegende alttest. Literatur einen Einblick in die Heilserkenntnisgeschichte verstattet, so ist die Erkenntnis der künftigen Totenauferstehung erst um die Zeit des Exils aus dem prophetischen Wort in das israelitische Glaubensbewußtsein übergegangen und der Glaube wagte bis dahin wohl eine Erlösung aus dem Todeszustande zu hoffen, aber, ohne ein ausdrückliches Verheißungswort für sich zu haben, nur mittelst Schlußfolgerung aus dem in seiner Tiefe erfaßten vorhandenen. So ist es auch hier. Allerdings spricht David die Hoffnung eines seligen Anschauens Gottes aus, dessen er als gerecht vor Gott gewürdigt werden wird, und zwar, selbst wenn er in der gegenwärtigen Todesgefahr des Todes entschlafen sollte (13, 4), als ein aus dem Todesschlafe Wiedererwachter (Jes. 26, 19), also (obwohl dieser Begriff mit jenem sich nicht ohne weiteres deckt) als Auferstandener. Aber diese Hoffnung ist nicht gläubige Aneignung einer „gewissen Kenntnis", sondern eine auf Grund der bereits vorhandenen Offenbarung Gottes aus seinem Bewußtsein der Gemeinschaft mit Ihm aufleuchtende Aussicht.

PSALM XVIII.

Hymnischer Rückblick Davids auf sein gnadenreiches Leben.

2 Herzlieb hab' ich dich, Jahve meine Stärke,
3 Jahve mein Fels und meine Berghöh' und mein Befreier,
Mein Gott, mein Hort, drein ich mich berge,
Mein Schild und meines Heils Horn, meine Hochburg!
4 Als Lobgepriesenen ruf' ich Jahve an,
Und gegen meine Feinde wird mir geholfen.

5 Umfangen hatten mich Stricke des Todes
Und Ströme des Abgrunds überfielen mich.
6 Stricke des Hades hatten mich umringet,
Entgegen warfen sich mir Schlingen des Todes.
7 In meiner Not rief ich Jahve an,
Und zu meinem Gotte schrie ich auf;
Er hörte von seinem Tempel aus meinen Ruf,
Und mein Schreien vor ihm kam in seine Ohren.

8 Da schwankte und wankte die Erde,
Und der Berge Grundfesten erzitterten,
Und sie schwangen sich hin und her, denn er zürnte.
9 Aufstieg Rauch in seiner Nase,
Und Feuer aus seinem Munde fraß;
Glutkohlen loderten von ihm aus.

10 Da neigte er die Himmel und fuhr herab,
Und Wolkennacht war unter seinen Füßen.

11 Und er fuhr auf dem Cherub und flog,
Und schwebte daher auf Fittigen des Windes;
12 Machte Finsternis zu seiner Hülle, rings um sich zu seinem Zelte,
Gewässer-Dunkel, Dunsthüllen-Schwalle.
13 Aus dem Glanze vor ihm durchfuhren seine Wolken
Hagel und Feuer-Glutkohlen.

14 Da donnerte in den Himmeln Jahve
Und der Hocherhabne ließ erschallen seine Stimme.
[Hagel und Feuer-Glutkohlen]
15 Und er entsandte seine Pfeile und zersprengte sie,
Und Blitze in Menge und brachte sie in Wirrwarr.
16 Und sichtbar wurden die Rinnsale der Wasser,
Und bloßgelegt wurden die Grundvesten der Erdwelt
Vor deinem Dräuen, Jahve,
Vor dem Schnauben deines Zornhauchs.

17 Er langte aus der Höhe, erfaßte mich,
Zog mich herauf aus großen Wassern,
18 Rettete mich von meinem grimmen Feinde,
Und von meinen Hassern, weil mir übermächtig.
19 Sie warfen sich mir entgegen an meinem Unglückstage,
Da ward Jahve zur Stütze mir,
20 Und führte mich aus auf weiten Plan,
Riß mich heraus, denn er mochte mich.

21 Es erzeigte mir Jahve nach meiner Gerechtigkeit,
Nach meiner Hände Reinheit vergalt er mir.
22 Denn beobachtet hab' ich die Wege Jahve's
Und bin nicht böslich gewichen von meinem Gott.
23 Nein, alle seine Rechte sind mein Augenmerk
Und seine Satzungen thu' ich nicht von mir,
24 Und war makellos gegen ihn
Und habe mich gehütet vor meiner Missethat.

25 So vergalt mir denn Jahve nach meiner Gerechtigkeit,
Nach meiner Hände Reinheit, die offenbar seinen Augen.
26 Gegen den Frommen zeigst du dich fromm,
Gegen den Mann ganzer Hingabe zeigst du dich hingebend.
27 Gegen den sich Reinigenden zeigst du dich rein,
Und gegen den Verkehrten zeigst du dich faltenvoll.
28 Denn du, leidvollem Volke schaffst du Heil
Und hochfahrende Augen niedrigst du.

29 Denn du machst licht meine Leuchte:
Jahve, mein Gott, erhellt mein Dunkel.
30 Denn durch dich zerschmettr' ich Heerhaufen
Und durch meinen Gott erspring ich Mauern.
31 Er, Gott — makellos ist sein Weg,
Die Rede Jahve's ist geläutert,
Ein Schild ist er allen die in ihn sich bergen.

32 Denn wer ist göttlich Wesen ohn allein Jahve,
Und wer ist Hort außer unserem Gotte?
33 Der Gott, der mit Stärke mich gürtete
Und machte unanstößig meinen Weg,
34 Gleichmachend meine Füße wie der Hinden
Und der auf meine Höhn mich stellte,

35 Gewöhnend meine Hände zum Kriege,
Und es spannten ehernen Bogen meine Arme.

36 Und du reichtest mir deines Heiles Schild,
Und deine Rechte stützte mich,
Und deine Demut machte mich groß.
37 Du schafftest Raum meinem Schritte unter mir,
Und nicht gewankt haben meine Knöchel.

38 Ich verfolgte meine Feinde und erreichte sie
Und kehrte nicht um, bis sie aufgerieben.
39 Ich zerschellte sie, daß sie nicht aufstehn konnten,
Sie fielen unter meine Füße.
40 Und du gürtetest mich mit Stärke zum Kriege,
Machtest hinsinken meine Gegner unter mich,
41 Und kehrtest mir zu meiner Feinde Nacken,
Und meine Hasser, ich rottete sie aus.

42 Sie schrieen auf, aber da war kein Helfer,
Zu Jahve, aber er erhörte sie nicht.
43 Und ich zermalmte sie wie Staub vor dem Winde,
Wie Straßenunrat leerte ich sie aus.

44 Du befreitest mich aus Volkes-Fehden,
Setztest mich zum Haupt von Nationen;
Volk, das ich nicht kannte, diente mir.
45 Auf des Ohrs Gehör gehorsamten sie mir,
Des Auslands Söhne verstellten sich mir.
46 Des Auslands Söhne welkten hin
Und zitterten hervor aus ihren Schlössern.

47 Lebendig ist Jahve und gebenedeit mein Hort,
Und erhoben sei der Gott meines Heils,
48 Der Gott, der Rächungen mir gewährte
Und niederzwang Völker unter mich,
49 Mein Befreier von meinen Feinden,
Ja der du über meine Gegner mich emporrückst
Vom Mann der Unbill mich errettest.

50 Darob will ich preisen dich unter den Nationen, Jahve,
Und will deinem Namen lobsingen,
51 Als der groß macht die Heilsfülle seines Königs
Und erzeigt Gnade seinem Gesalbten,
David und seinem Samen auf ewig.

Auf eine תְּפִלָּה Davids folgt eine in Worten und Gedanken (*Symbolae* p. 49) mannigfach mit ihr verflochtene שִׁירָה (*n. unitatis* von שִׁיר), der längste aller hymnischen Ps., mit der Ueberschrift: *Dem Sangmeister, vom Knechte Jahve's, von David, welcher redete zu Jahve die Worte dieses Liedes am Tage, wo gerettet hatte Jahve ihn aus der Faust aller seiner Feinde und aus der Hand Saûls: da sprach er.* Die urspr. Ueberschrift des Ps. in der Grundsammlung lautete wohl nur למנצח לעבד ה' לדוד, wie die von Ps. 36. Im Uebrigen lautet sie so, wie dergleichen Lieder in Geschichtszus. eingeführt zu werden pflegen Ex. 15, 1. Num. 21, 17 u. bes. Dt. 31, 30. Und wirklich findet sich unser Ps. noch einmal 2 S. c. 22., mit Worten eingeführt, deren offenbar unzufällige Uebereinstimmung mit der Ueberschrift im Psalter sich dadurch erklärt, daß er einem der Geschichtswerke einverleibt war, aus denen die Bb. Samuel excerpirt sind, wahrsch. den Annalen (*Dibre ha-Jamim*) Da-

vids. Von dorther hat der Verf. der Bb. Samuel den Ps. mit jener Einführung entnommen und von dorther stammt auch der mit אֲשֶׁר angeknüpfte historische Teil der Ueberschrift im Psalter.

So wie die Apostel sich δοῦλοι Ἰησοῦ Χριστοῦ nennen, kann sich auch David selbst überschriftlich עֶבֶד ה' genannt haben. Auch sonst nennt er sich betend Jahve's Knecht 19, 12. 14. 144, 10. 2 S. 7, 20., wie jeder Israelit sich nennen durfte, David aber, welcher nach Mose und Josua der Erste dieses Beinamens ist, in hervorragendem Sinne. Denn er, mit welchem das Königtum der Verheißung anhob, diente dem Volke Gottes in nicht minder epochemachender Weise als Mose, durch dessen Vermittelung es das Land der Verheißung empfing.

Die Technik der Psalmenpoesie kennt nur die Benennung שִׁיר, nicht שִׁירָה. Schon daran zeigt sichs, daß der historische Teil der Ueberschrift anderswoher ist. Auf בְּיוֹם folgt nicht der Infin. הַצִּיל am Tage des Rettens, sondern bestimmter plusqamperfektisches הִצִּיל: am Tage (בְּיוֹם = zur Zeit wie Gen. 2, 4 u. ö.) wo gerettet hatte — ein genitivisch (Ges. § 116, 3) gedachter Beziehungssatz wie 138, 3. Ex. 6, 28. Num. 3, 1 vgl. Ps. 56, 10. Ein Grund הִצִּיל als Infinitivform statt הַצִּיל anzusehen (König, Lehrgeb. S. 309) ist nicht vorhanden. Ohne andere Absicht, als die mannigfaltigen Ausdrucks, wechselt im Psalmtexte מִיַּד mit מִכַּף. Die Rettung aus der Hand Sauls wird besonders hervorgehoben, weil der hervorstechendste Teil des Ps. v. 5–20 von ihr handelt. Die Gefahr, in welcher David damals schwebte, war die persönlichste, die verhängnisvollste, die andauerndste. Dem Sammler kam diese Hervorhebung deshalb zu Statten, weil der vorige Ps. die Physiognomie dieser Zeit trägt, deren dort und weiterhin rückwärts vernommene Klagen nun alle in diesen weiten und breiten Lobgesang münden.

Der dav. Ursprung des Ps. bestätigt sich, wie auch Riehm anerkennt, dadurch, daß der Ps. nichts enthält, was der Autorschaft Davids widerstrebte; auch die Selbstnennung am Schlusse ist ihr nicht entgegen.[1] Wir haben ein israelitisches Seitenstück jener keilschriftlichen Denkmäler vor uns, in welchen die Könige des Weltreichs die mit Hilfe ihrer Götter vollbrachten Thaten recapituliren. Der Sprecher ist ein König; der Verf. der Bb. Samuel fand das Lied als davidisches vor; die Verschiedenheit seines Textes von dem im Psalter vorliegenden beweist, daß es damals schon einen langen Weg der Fortpflanzung zurückgelegt hatte; Schriftsteller der späteren Königszeit reden hie und da in Nachklängen desselben (vgl. Spr. 30, 5 mit v. 31; Hab. 3, 19 mit v. 34); es trägt durchweg den Stempel der klassischen Zeit der Sprache und Poesie, und „wenn es nicht von David wäre, müßte es in seinem Namen und in seine Seele hineingedichtet sein, und wer wäre dieser gleichzeitige und ebenbürtige Dichter?“ (Hitz.). Alles weist und drängt uns auf David selbst hin, dem auch alle sonst im 2. B. Sam. als davidisch eingeführten Lieder (auf Saul und Jonathan, auf Abner u. s. w.) wirklich zugehören. Dieses größte aller ist ganz und gar aus dem neuen Selbstbewußt-

1) Aehnlich ists daß unsere mittelalterlichen erzählenden Dichter sich am Ausgange des Epos zu nennen pflegen z. B. Wolfram von Eschenbach am Schlusse des Parzival und Konrad von Würzburg am Schlusse seines Otto mit dem Barte.

sein hervorgegangen, zu welchem er durch die Verheißungen 2 S. c. 7 erhoben wurde, und läuft gegen Ende auch in ausdrückliche Rückbez. auf diese Verheißungen aus, denn die Gewißheit Davids von der ewigen Dauer seines Hauses und Gottes Gnadenbunde mit diesem ruht auf der Verkündigung Nathans. Eine passende Situation für die Abfassung bietet 2 S. 8, 9—12.

Es zerfällt in zwei Hälften, denn mit v. 32 beginnt der Lobpreis von neuem, nachdem er seinen ersten Lauf vollendet und in v. 31 einen schönen Abschluß gefunden. Diese beiden Hälften unterscheiden sich auch in Betreff der Kunstform. Das Strophenschema der ersten ist: 6. 8. 8. 6. 8 (nicht 9) 8. 8. 8. 7. Die Mischung sechs- und achtzeiliger Str. ist ebenmäßig und die Siebenzahl der letzten nicht befremdend. Die Mischung in der zweiten Hälfte dagegen ist bunter. Die Kunst der Strophik erscheint hier, wie sich auch anderwärts in den Ps. zeigt, erschlafft und das anfängliche Gestaltungsstreben dem Andrange der Gedanken gewichen.

Die überlieferte graphische Darstellungsweise dieses Ps. wie der Cantica 2 S. 22 und Richt. 5 heißt „Halbziegel auf Ziegel und Ziegel auf Halbziegel" (אריח על גבי לבנה ולבנה על גבי אריח): je eine Zeile besteht aus zwei und eine aus drei Versteilen und die dreiteilige Zeile hat nur je Ein Wort zur Rechten und zur Linken; das Ganze bildet also drei Kolumnen. So sind nach *Megilla* 16ᵇ alle Cantica zu schreiben, und nach *Sofrim* c. 13 hat Ps. 18 mit 2 Sam. 22 diese Schreibweise gemein, wogegen das große Lied Dt. 32 (so wie auch Jos. 12, 9 ff. Est. 9, 7—10) „Halbziegel auf Halbziegel und Ziegel auf Ziegel" d. i. in nur zwei Kolumnen zu schreiben ist.

V. 2—4. Der D. präludirt mit gehäuften Liebesnamen Gottes, in denen er lobpreisend die Ergebnisse langer und vieler Erfahrungen zusammenfaßt. Den Anfang macht, auf den Parallelismus der Glieder gesehen, ein Monostich wie in Ps. 16. 23. 25 u. ö. Indes sieht sich die Sache etwas anders an, wenn man nicht mit Mr. Hgst. Hupf. v. 3 als zwei Aussagesätze faßt (J. ist . . mein Gott ist . .), sondern, was allein der Intensität dieses Anfangs des größten dav. Hymnus entspricht, als lauter Vokative, indem Gott mit ה', ה', אֵלִי angerufen wird und jedem dieser Gottesnamen seine prädicative immer volltönendere Entfaltung folgt. Das diese drei Gottesnamenreihen tragende אֶרְחָמְךָ (mit *ā* nach Ew. § 251ᵇ) ersetzt was ihm an Umfang fehlt durch Tiefe des Sinnes. Sonst kommt nur das *Pi.* רִחַם vor von zärtlicher mitempfindender Liebe, hier das *Kal* in aramaisirender Weise, weshalb es der Jalkut zu u. St. durch רחמאי יתך „ich liebe dich" erkl., von inbrünstiger herzinniger Zuneigung und Anhänglichkeit; auch im Assyr. ist *râmu* (רחם[1]) das übliche Wort für ‚lieben'. Auf das allgemeinste Prädikat חִזְקִי (von חֵזֶק nach gleicher Flexion wie אֹמֶר, בֹּסֶר, עֹמֶק *pl.* עִמְקֵי Spr. 9, 18) folgen

---

1) Das assyr. ראם = رحم, wov. *rimu* Mutterleib, hat die Grundbed. weit s., nicht weich s. (wie رخم); der Mutterleib heißt so als der weite, umfangreiche, umfangende und auch der Begriff des Liebens geht auf die im Assyrischen und Sumerischen heimische Vorstellung des weiten, offenen, in sich aufnehmenden und umfahenden Herzens zurück (Friedr. Delitzsch).



solche welche J. einerseits als Schützer und Retter in Verfolgung, andererseits als Verteidiger und Siegverleiher im Kampf bez. Es sind alles bildliche, das was J. in Person ist abbildende Sachnamen, weshalb für וּמְפַלְּטִי hier (vgl. dagegen v. 49) viell. richtiger וּמִפְלָטִי (und mein Asyl) zu punktiren war. Schild hat sich Gott schon Abram gegenüber genannt Gen. 15, 1 und צוּר (vgl. אֶבֶן Gen. 49, 24) heißt er schon in dem großen mosaischen Liede Dt. 32, 4. 37 (welcher letztere Vers hier deutlich wiederklingt). סֶלַע v. סָלַע سلع *findere* bed. eig. die Felsenkluft (arab. סַלְע[1]), dann den zerklüfteten Fels, und צוּר wie arab. صَخْر das harte und große Gestein (aram. טוּר Berg); wir übers. letzteres meist nach Luthers Vorgange „Hort", obwohl dieses urspr. den Schatz (z. B. Nibelungenhort) und nicht den Schutz bed. Verwandt sind die Bilder von der מְצוּדָה (מְצוּדָה, מָצָד) und dem מִשְׂגָּב; jenes bed. entw. den Nachstellungsort = Verschanzung (Hupf. in DMZ XV, 224) oder den Spähort = Hochwarte[2], und dieses die steile Höhe. Das Horn, ein altes

---

1) *Neśwân* definirt; السلع ist ein Einschnitt in einem Berge nach Art einer Schlucht, und *Jâkût*, der eine Menge so genannter Oertlichkeiten aufführt: eine durch steile Felswände gebildete weite Ebene (فضاء), in welche man durch einen Engpaß (شِعْب) gelangt, aber nur zu Fuß kletternd hinabsteigen kann. Hienach überwiegt in סַלְעִי die Vorstellung des sichern (und bequemen) Verstecks, in צוּרִי die des festen Grundes und der Unnahbarkeit. Das eine Bild erinnert an das von steilen Felsen umschlossene (wasserreiche) edomitische סֶלַע Jes. 16, 1. 42, 11., das von Strabo XVI, 4, 21 beschriebene Πέτρα; das andere an die phönikische Felseninsel צוֹר *Sûr*, das Asyl im Meere.

2) Im Arab. bed. مَصَادٌ 1) hoher Hügel (fehlt bei Freytag), 2) Berggipfel, und gehört nach den Originalwörterbüchern zum Stamme مَصَدَ, was äußerlich durch die gleichbed. Formen مَصَدٌ und مَصْدٌ bestätigt wird, wie auch durch deren Plurale أَمْصِدَةٌ und مُصْدَانٌ, da diese eig. nur unter Voraussetzung der Wurzelhaftigkeit des *m* von jenen Sing. gebildet werden können. Da indes die Bedeutungen von مَصَدَ alle entschieden auf dessen Bildung aus der in dem Reduplikationsstamme مَصَّ saugen enthaltenen Wurzel مص hinweisen, die Bedd. aber von مَصَادٌ, مَصَدٌ und مَصْدٌ sich nicht darauf zurückführen lassen, übrigens auch sonst Beispiele davon vorhanden sind, daß ursprüngliche *nn. loci* von *vv. med.* و und ى durch ein Vergessen oder Absehn von deren Herkunft das präfigirte *m* als ersten Wurzelbuchstaben behandeln lassen und mit dessen Beibehaltung sekundäre Stämme bilden (wie مَكَنَ, مَدَنَ, مَصَّرَ, مثن an der Harnblase مثانة verletzen [vgl. samar. מהך gehen Gen. 24, 56. 65], so ist es überwiegend wahrsch.,

Bild sieghafter Trutzmacht Dt. 33, 17. 1 S. 2, 1., erscheint hier auf J. selber übertragen: „Horn meines Heils“ ist das für meine Ohnmacht eintretende, überwindende und mir Heil schaffende. Alle diese Benennungen Gottes sind Früchte des Leides, aus dem Davids Lied entsprossen, näml. der saulischen Verfolgung, wo er in dem an Klüften reichen, an Wäldern armen Lande auf Felsen sich flüchtete und Berge ihm als Burgen dienten. In der Zuflucht, die ihm damals die Naturumgebung des Gebirges gewährte, und in den glücklichen Zufällen, die ihm zuweilen in äußerster Gefahr Befreiung verschafften, sieht David nur phänomenelle Besonderungen dessen, was ihm im letzten Grunde J. selbst war. Das Bekenntnis zu dem mannigfach bewährten Gotte setzt sich v. 4 in einem allgemeinen Erfahrungssatz fort. מְהֻלָּל ist Prädikatsacc. zu 'ה: Als Lobgepriesenen (Lobpreiswürdigen) ruf' ich J. an, was besser als Olshausens allerdings stilistisch mögliches (s. zu Jes. 45, 24 vgl. auch Gen. 3, 3. Mi. 2, 6): „Preiswürdig, ruf' ich, ist J.“ zu dem folg. Satze paßt, welcher die mit der Anrufung, die als Hilferuf zu denken ist, zusammenfallende Erhörung bekennt. Der Beweis hiefür, daß Anrufung des Preiswürdigen, der wie die Gesch. Israels zeigt, helfen kann und will, und thatsächliche Hilfe zusammenfallen, bildet den weiteren Inhalt des Ps.

V. 5—7. In v. 5 ff. faßt David alle während der saulischen Verfolgungszeit erlebten furchtbaren Gefahren und wundersamen Erhörungen und Errettungen in Ein Gesamtbild zusammen, indem sich ihm das Unsichtbare, welches sich zum Sichtbaren wie Ursache zur Wirkung verhält, versichtbart. David erscheint hier als durchaus leidend, die Hand aus den Wolken ergreift ihn und zieht ihn aus großen Wassern, während er in der 2. Hälfte des Ps. in Gemeinschaft und unter dem Segen Gottes selbstthätig auftritt. Die Schilderung beginnt v. 5—7 mit der Gefahr und dem nicht vergeblichen Hilfruf. Das V. אָפַף bed. nicht, wie man nach dem Arab. meinen sollte, treiben, drängen, sondern nach nicht zu bezweifelnder Ueberlieferung (vgl. אֹיפָן Rad) umkreisen, umgeben als poet. Syn. von סָבַב, הִקִּיף, כִּתֵּר. Statt „Stricke des Todes“ übers. LXX (vgl. Act. 2, 24) ὠδῖνες (zusammenschnürende Schmerzen) θανάτου, aber 6^b zeugt für die Bed. Stricke, vgl. 119, 61 (wo gleichfalls חֶבְלֵי statt des zu erwartenden חַבְלֵי Jos. 17, 5. Iob 36, 8), der Tod ist also als Jäger mit Strick und Netz gedacht 91, 3 בְּלִיַּעַל, aus בְּלִי und יַעַל (v. יָעַל וָעַל √על) zusammengesetzt, bed. Nichtersprießlichkeit, Nichtswürdigkeit und zwar sowohl grundtiefe sittliche Verdorbenheit als auch abgründliches Verderben (vgl. 2 Kor. 6, 15 Βελίαρ = Βελίαλ als Name des Satans und seines Reiches); Ströme des Verderbens sind solche, deren verschlingende Fluten in den Schlund des Verderbens hinabführen (Jon. 2, 7). Tod, *Belîjáal* und *Scheôl* heißen die unheimlichen Mächte, welche sich der Verfolger Davids als ihrer Werkzeuge

---

daß wir in *maṣâd. maṣad, maṣd* ein urspr. מָצָד, מְצוּדָה, מְצֻדָה haben, diese hebr. Wörter aber auf ein צוּר in seiner nächsten Bed. spähen zurückzuführen sind, also eig. *specula* (Fl.).

bedienten. Mit Prät. wechseln Imperfekta als Ausdruck des Mitvergangenen. בִּעֵת unterscheidet sich von קִדֵּם wie überfallen von anfallen; dieses bed. (von der Wurzelbed. ‚vorwärts kommen') an und gegen jem. anrücken, jenes (= بغت) urplötzlich befallen (vgl. auch بعث aufjagen *excitare*, ängstigen). Der הֵיכָל, von wo aus J. hört, ist seine himmlische Wohnung, welche Palast und Tempel zugleich ist, indem er da, angebetet von den seligen Geistern, thront. In mehreren HS (Wickes p. 73) ist שַׁוְעָתִי לְפָנָיו accentuirt; mit Recht: mein vor ihm (wie z. B. 102, 1) angestimmtes, ausgeschüttetes Flehen, denn mit תָּבֹא verbunden wäre es neben בְאָזְנָיו tautologisch. Vor Jahve's Angesicht flehte er und sein Flehen drang in dessen Ohren.

V. 8—10. Die Erhörung wurde, wie weiter beschrieben wird, offenbar als Errettung. Die Gesamtnatur steht zum Menschen in sympathischem Verh., indem sie dessen Fluch und Segen, Verderben und Herrlichkeit teilt, und zu Gott in (so zu sagen) synergischem Verh., indem sie seine gewaltigen Thaten vorlaufend ankündigt und werkzeuglich vermittelt. Deshalb erscheint hier das Einschreiten Jahve's zu Davids Hilfe von furchtbaren Naturerscheinungen begleitet. Wie die Befreiung Israels aus Aegypten Ps. 68. 77. und die sinaitische Gesetzgebung Ex. 19., wie nach dem prophetisch-apost. Wort die schließliche Parusie Jahve's und Jesu Christi Hab. 3. 2 Thess. 1, 7 f., so hat auch die Erscheinung Jahve's zu Davids Hilfe außerordentliche Naturerscheinungen in ihrem Gefolge. Zwar wird uns innerhalb des Lebens Davids nicht dergleichen wie 1 Sam. 7, 10 ausdrücklich berichtet, aber ein wirkliches Erlebnis muß es sein, welches David hier idealisirt d. i. wurzelhaft erfaßt und zu einem großen majestätischen Gemälde seiner Wunderrettung verallgemeinert. Unter Erdbeben zieht sich ein schwarzes Gewitter zusammen, dessen Ladung sich in Wetterleuchten ankündigt und dessen Wolkenmasse sich immer tiefer zur Erde herabsenkt. Die Aoriste v. 8 führen das von v. 4 an vorbereitete und bezielte Ereignis ein. Die innere Erregtheit des seinem Knechte zur Rettung erscheinenden Richters setzt die Erde in ungestüme Schwingungen. Der Berge Grundfesten (Jes. 24, 18) sind das woran sie unten und innen ihren Halt haben, gleichsam das die Kolosse tragende Pfeilerwerk. Auf גָּעַשׁ (mit רָעַשׁ reimend) folgt dessen *Hithpa.*: nachdem der Anstoß zum Schwanken gegeben, setzen sie selber diese schwankende Bewegung fort, näml. die Erde und die Pfeiler der Gebirge. So geschieht, denn entbrannt ist Gotte; אַפּוֹ zu erg. ist unnötig, חָרָה לוֹ ist Synon. von חַם לוֹ. Wenn Gott zürnt, so entzündet sich nach alttest. Vorstellung die in ihm vorhandene Macht des Zorns und lodert empor und bricht hervor. Das Zornschnauben kann deshalb auch Rauch des Zornfeuers heißen (74, 1. 80, 5); das Rauchen ist wie Ausatmen des Feuers und der heftige heiße Atem, der durch die Nase des Zürnenden ein- und auszieht (vgl. Iob 41, 12), ist wie Rauch, der von dem inwendigen Zornfeuer emporwallt. Das Zornfeuer selbst „frißt aus dem Munde" d. i. flammt, alles was es ergreift verzehrend, aus dem Munde heraus, bei dem Menschen in Zorn-

worten, bei Gott in feurigen, seinem Zorne gleichartigen und dienstbaren Naturgewalten, bes. im Feuer des Blitzes. Es ist zunächst das Wetterleuchten, welches hier dem Aufflammen glühender Kohlen (גֶּחָלִים v. גַּחֶלֶת גַּחַל = جَحِيم koranisch von der Höllenglut) verglichen wird. Die Potenz des Zorns in Gott gerät, aktuell werdend, in Glut und ehe sie ihr Feuer ganz entlädt, kündigt es sich wetterlichtartig an. So zornig und zornsprühend neigte Jahve die Himmel d. i. senkte sie erdwärts und fuhr hernieder, und Wolkendunkel (עֲרָפֶל gleichbed. mit ὄρφνη vgl. ἔρεβος) war unter seinen Füßen: tief herabhangende schwarze Wolken zeigten den in seinem Zorn auf die Erde herabzuwirken Begriffenen an.

V. 11—13. Der Sturm, das nahe Wetter verkündend, war zugleich Vorbote des Rächers und Retters. Es liegt nahe, wenn man v. 11 mit 104, 3 vergleicht, כְּרוּב für das umgestellte רְכוּב (Gefährt Ew. § 153[a]) zu halten; vorausgesetzt aber die Verwandtschaft des biblischen Cherub und der (nach Ktesias) indopersischen Greifen bed. das Wort (von zend. *grab, garew, garefsh* greifen) das ergreifende und was es ergreift unnahbar festhaltende Wesen; für semitisches Sprachbewußtsein bed. es nach dem assyr. *karûbu*, welches als Syn. von *rubû* aufgeführt wird, die Hehren oder Gewaltigen, *kirûbu* ist Name der als geflügelter Stier abgebildeten Gottheit, *kirûbu damḳu* der gnädige Cherub und *šêdu damḳu* der gnädige Stiergott (*šêdu* synon. *alpu*) wechseln mit einander.[1] Jedenfalls besteht eine Wechselbez. zwischen dem ezechielischen Cherubsbilde (vgl. 10, 13 wo כרוב geradezu s. v. a. שׁוֹר zu sein scheint) und den babylonischen geflügelten Stieren an den Zugängen der Tempel und Paläste. Aber wo die Cherubim außer Ezechiel (abgesehen von den vier ζῶα der neutest. Apokalypse) erwähnt werden, liegt die stierbildliche Vorstellung ferne. In Gen. 3, 24 erscheinen sie als Paradieseswächter und anderwärts als der lebendige starke Wall und Wagen der unnahbaren Majestät Gottes — sie vermitteln nicht bloß im Allgem. die Weltgegenwart Gottes, sondern insbes. des der Welt die Feuerseite seiner Doxa zukehrenden Gottes. Wie in Aeschylos' Prometheus Okeanos dahergeflogen kommt τὸν πτερυγωκῆ τόνδ' οἰωνὸν γνώμᾳ στομίων ἄτερ εὐθύνων, so reitet hier J. auf dem Cherub oder, wenn wir David in Beihalt von Stellen wie 104, 3. Jes. 66, 15 nach Ezechiel verstehen, er fährt darauf als auf seinem lebendigen Thronwagen (מֶרְכָּבָה 1 Chron. 28, 18).[2] Der Thron schwebt auf den Cheruben und dieser Cherubsthron schwebt auf den Schwingen des Windes, oder, wie wir auch

1) s. Friedrich Delitzsch, Paradies S. 150—155.

2) Kliefoth, welcher die Vorstellung der Cherube als des Thronwagens Gottes verwirft, geht so weit, die Stelle Sirachs 48, 8 apokryph zu finden: „Sirach ist der Erste der aus den Worten Ezechiels einen Wagen der Cherubim (ἅρμα χερουβίμ) herausliest.“ Die Cherubim sind die Träger des Throns und zwar, wie die אוֹפַנִּים zeigen, des Thronwagens Gottes, und zwar bei Ezechiel nicht Gottes nach seiner Gnadengegenwart, sondern seiner Erscheinung in richterlicher Majestät.

sagen können: der Cherub ist das diesem geistähnlichen elementarischen Vehikel innerliche himmlisch-geistige. Der Lenker des Thronwagens selbst ist unsichtbar hinter dichten Gewitterwolken. רָכַב vereinigt die Bedd. des Reitens und Fahrens. יָשֶׁת ist Aorist ohne consec. ו (vgl. יַךְ Hos. 6, 1). Der Objektsacc. dazu ist חֹשֶׁךְ; der Prädikatsacc. ist verdoppelt: zu seiner Hülle, rings um ihn her zu seiner Hütte. Auch Iob 36, 29 heißt das Gewittergewölk Gottes סֻכָּה und auch 97, 2 ist es סְבִיבָיו, ihn allseitig den Blicken entziehend und nur seine Zorngegenwart anzeigend. In 12^{b} entfaltet sich der Objektsacc. חֹשֶׁךְ: Gewässer-Dunkel d. i. von Wassern strotzendes[1] und Dunsthüllen-Schwalle, dicke und deshalb finstre Massen (עָב in seiner Grundbed. das Dichte oder Dickicht Ex. 19, 9 vgl. Jer. 4, 29) von שְׁחָקִים, was hier poet. Name der luftigen Wolken. Die Zerteilung und Entladung ging nach v. 13 von נֹגַהּ נֶגְדּוֹ aus. So heißt Gottes Doxa (Ez. 10, 4) als ihm gleichsam gegenüber befindliche Spiegelung seines Wesens, also als sein Abglanz. Die Doxa ist Feuer und Licht. Diesmal gehen von ihr aus Mächte des Zorns und also des Feuers: niederschmetternder Hagel (vgl. Jes. 30, 30) und feurige Glühkohlen d. i. funkelnde und zündende Blitze (vgl. Hab. 3, 11).[2] Das Obj. עָבָיו steht voraus, weil mit der Doxa sich zunächst die Vorstellung der Wolken verbindet, hinter welchen laut v. 11 (vgl. Hab. 3, 4) die Doxa sich verbirgt. Man könnte auch erkl.: vor seinem Abglanz gehen seine Wolken über in Hagel . ., was dem stichischen Baue angemessener wäre und nach Ges. 138 Anm. 2 möglich ist. Indes liegt bei der Verknüpfung von עבר mit Gewölk die Vorstellung des Hindurchdringens (Thren. 3, 44) näher. Riehm versteht עָבְרוּ nach Iob 30, 15 von dem Schwinden der Wolken vor dem durch Blitz auf Blitz erzeugten Lichtglanz. Aber ברד וגחלי־אש käme dann ohne Zus. mit עבו für sich zu stehen, was anzunehmen keine Nötigung vorliegt. Löschung des עביו empfiehlt sich vollends nicht. Der Vers verliert dadurch wie 2 S. 22, 13 das erforderliche Maß.

V. 14—16. Unter Donner schleuderte J. Blitze als Pfeile auf Davids Feinde und sein Zornhauch legte das Flutbette bis in das Erdinnere bloß, um den Versunkenen zu retten. Der Donner ist Gedröhn Gottes und gleichsam dumpfes Gemurmel seines Mundes Iob 37, 2. עֶלְיוֹן der Allerhabene heißt Gott hier als der alles überwaltende unnahbare Richter. Die 3. Zeile des v. 14 ist irrtümlich aus der vorigen Str. wiederholt: sie läßt sich grammatisch nicht durch Ex. 9, 23 rechtfertigen, da נָתַן קוֹל *edere vocem* anderen Sinnes als dort נָתַן קֹלֹת *dare tonitrua* ist: sie hat auch das Ebenmaß des Strophenbaues gegen sich und fehlt 2 Sam. und in LXX. Mit וַיְשַׁלַּח ist רָב parallel, welches als Gegens. von

1) Rab Dimi *Taanith* 10^{a} führt zur Erläuterung ein palästinisches Sprüchwort an: נהור ענני זעירין מוהי חשוך ענני סגיין מוהי d. h. sind die Wolken durchsichtig, so geben sie wenig Wasser; sind sie aber dunkel, so geben sie vieles.

2) Der phönizische Ζεῦς Κεραύνιος hat den Beinamen רצף *(pruna)* oder רשף *(fulgur)*, s. Baudissin, *Jahve et Moloch* (1874) p. 43.

רָב Neh. 2, 12. Jos. 10, 7 adverbiell „in Menge“ bed.; meistens faßt man es nach Gen. 49, 23 im Sinne von בְּרַק 144, 6: רָב *in p.* = רֹב (mit Uebergang des *ō* in das breitere *å* wie עָז für עֹז Gen. 49, 3) = רָבַב, verw. רָבָה, רָמָה, aber die Formen סַב, סַבּוּ sind hier und überall von fraglicher Existenz, wie z. B. רַב Jes. 54, 13 eher Adj. als 3 *pr.* ist (Böttcher, Neue Aehrenlese No. 635. 1066 vgl. 1350). Die Suff. *ēm* gehen nicht auf die Pfeile d. i. Blitze, sondern auf Davids Feinde. הָמַם sowohl in Verwirrung setzen als durch Wirrnis vernichten Ex. 14, 24. 23, 27. Zu dem Donner, der Stimme Jahve's, kommt Sturmwind, welcher das Schnauben des Odems seiner Nase. Dieser bewirkt, daß die Betten der Gewässer sichtbar und die Fundamente des Erdkreises entblößt werden: אָפִיק (Nebenform zu אָפֵק) heißt das Flußbett und dann der Fluß oder Bach selbst, *a continendo aquas* (Ges.); gleiche Benennung des Wasserbetts und dann *metonymiâ continentis pro contento* des Wassers selbst haben wir auch in بَحْر, welches den Spalt (das Meeresbecken) und dann das Meer und in وَادٍ (الوادى), welches das sich hinstreckende hinziehende Thal und dann auch den Thalfluß und überh. den Fluß bed. J. braucht nur zu dräuen (ἐπιτιμᾶν Mt. 8, 26), so fliehn (104, 7) und trocknen (106, 9. Nah. 1, 4) die Fluten, in welche der, um dessen Rettung es sich handelt, versunken ist. Er ist aber schon halb im Schlunde des Hades, darum wird nicht bloß das Wasserbett aufgewühlt, sondern die Erde bis in ihr Innerstes gespalten. Daß wir die Schilderung mit Recht für ideal erklärten, erhellt daraus daß sie hier geradezu allegorisch wird. Der nahezu von Feinden Ueberwältigte wird dargestellt als ein in tiefen Wassern Versunkener und schier Ertrinkender.

V. 17—20. Da streckt J. seine Hand aus der Höhe in die tiefe Kluft und reißt den Versinkenden empor. Das V. שָׁלַח ohne יָד (57, 4 vgl. dagegen die Lehnstelle 144, 7) in der Bed. langen (nach etwas) kommt auch in Prosa (2 S. 6, 6) vor; das V. מָשָׁה aber erscheint sonst nur noch Ex. 2, 10 als Stammwort des (aus dem Aegyptischen ins Hebr. umgedachten) Namens Mose's, und schon Lth. findet darin eine geschichtliche Anspielung: *„er hat einen Mosen aus mir gemacht“*, mich aus großen (vielen) Wassern, die mich schon fast ganz verschlungen hatten, herausgezogen, wie jenen aus den Wassern des Nils, in denen er sonst umgekommen wäre. Auf die Bildrede folgt v. 18 ihre Deutung, wie 144, 7 die „großen Wasser“ durch מִיַּד בְּנֵי נֵכָר glossirt werden, was aber hier nicht paßt oder doch zu eng ist. Mit v. 17 hat der Hymnus den Gipfel epischer Schilderung erreicht, von welchem er sich nun in immer mehr lyrischem Tone abwärts bewegt. In der Verbindung אֹיְבִי עָז ist עָז nicht accus. Umstandswort, sondern Adj. wie רוּחֲךָ טוֹבָה 143, 10 und ὁ ἀνὴρ ἀγαθός (Hebräerbr. S. 353). Mit כִּי wird der Eingriff der göttlichen Allmacht aus der Uebermacht der Feinde und der Ohnmacht des Bedrohten begründet. An dem Tage seines אֵיד d. h. (s. zu 31, 12) seiner Beschwer oder Leidensbürde, wo er ohnehin ein heimatloser und

fast wehrloser Flüchtling war, überfielen sie ihn (קִדֵּם wie 6ᵇ. 17, 13), alle Möglichkeit der Selbstrettung ihm abschneidend, aber J. wurde des Umherirrenden Stab (23, 4), auf den gestützt er sich aufrecht erhielt. Die LA יְקַדְּמֻנִי nach 59, 11 wird durch 19ᵇ ausgeschlossen, welches gegensätzlichen Parallelismus fordert. So gelangte er denn durch Gottes Hand aus Enge und Gedränge auf weiten Raum, aus dem Kerker der Drangsal zur Freiheit, denn J. hatte Gefallen an ihm, er war sein Erwählter und sein Geliebter. חָפֵץ hat hier den Acc. auf Penult. und beim *ē*, damit man nicht *ĕ* lese, *Metheg* als Dehnungszeichen (הֲקָפְדָה).[1] Weshalb er Gotte gefiel und dieser ihn nicht umkommen ließ, sagt die folg. Str. Jenes כִּי חָפֵץ בִּי wird nun der Grundged. des Liedes.

V. 21—24. Ueber גָּמַל (wie שִׁלֵּם mit Acc. nicht nur der Sache, sondern auch der Person z. B. 1 S. 24, 18) εὖ oder κακῶς πράττειν τινά s. zu 7, 5. שָׁמַר beobachten = innehalten ist ebenso Iob 22, 15 gebraucht. רָשַׁע מִן prägnanter Ausdruck der *malitiosa desertio*; „von Seiten Gottes" d. i. nach seinem Urteil wäre sprachgebrauchswidrig (denn das מִן Iob 4, 17 ist anders gemeint) und gäbe einen frostigen Zusatz. V. 23 hat deuteronomische Färbung Dt. 6, 2. 7, 11. 8, 11. Ueber das dichterische מִנִּי *in p.* מֶנִּי s. Ew. § 263ᵇ. Das Impf. 23ᵇ neben dem Nominalsatz 23ᵃ ist nicht vom Pflegen in der Vergangenheit, sondern in der Gegenwart gemeint: er hat seinen Gott nicht böslich verlassen, sondern (כִּי = *imo, sed*) hat Gottes Gebote immer als Norm gegenwärtig und schafft sie sich nicht weitweg aus den Augen, um desto ungescheuter sündigen zu können, und so war er denn (*impf. consec.*) im Verhältnis (עִם wie Dt. 18, 13 vgl. 2 S. 23, 5) zu Gott תָּמִים mit ganzer Seele ungeteilt auf Ihn gerichtet, und hütete sich vor seiner Missethat (עָוֹן v. עָוָה عوى verdrehen, verkehren, vgl. غوى von Irrsal, Verblendung, Selbstbespiegelung) d. h. nicht: vor Willigung in die ihm inwohnende Sünde, sondern davor daß Missethat nicht sein eigen würde, מֵעֲוֹנִי s. v. a. מֵעֲוֹתִי (Dan. 9, 5), vgl. מֵחַטָּאתִי Spr. 20, 9. מֵחַיַּי = als daß ich lebe Jon. 4, 8. In dieser Str. schlägt Ps. 18 gleichen Ton mit Ps. 17 an, dem er deshalb angeschlossen ist. Man vgl. das Selbstzeugnis Davids 1 S. 26, 23 f., das Gotteszeugnis 1 K. 14, 8., das Geschichtszeugnis 1 K. 15, 5. 11, 4.

V. 25—28. Was schon v. 21 sagte, ist hier noch einmal resultatisch ausgesprochen und wird v. 26. 27 begründet: חָסִיד ist der Gottes- und Menschenfreund, wie *pius* sowohl vom Verhalten gegen Menschen als gegen Gott gebraucht wird; גְּבַר תָּמִים der Mann (Constr. von גֶּבֶר) sittlich-religiöser Ganzheit *integri* = *integritatis*, vgl. 15, 2) d. i. ungeteilter Ergebenheit an Gott; נָבָר (wofür anderwärts בַּר לֵבָב 24, 4. 73, 1) nicht der Gereinigte, sondern der reflexiven Grundbed. des *Ni.* gemäß der sich Reinigende ἁγνίζων ἑαυτόν 1 Joh. 3, 3.; עִקֵּשׁ (Gegens. יָשָׁר)

---

1) Ebenso steht Metheg beim *ē* der des Worttons durch Tonrückgang verlustig gegangenen geschlossenen Endsilbe in חָפֵץ 22, 9. יִתְחוֹלֵל 90, 2., s. zu Jes. 40, 7 f. 62, 2 u. ö.

der sittlich Verschrobene, ‚Verkehrtmütige‘. Mit diesen Eigenschaftswörtern sind zum Ausdruck entsprechender Selbsterweisung frei gebildete *Hithpa.* zusammengestellt: הִתְחַסֵּד, הִתַּמָּם (Ges. § 54, 2ᵇ), הִתְבָּרֵר u. הִתְפַּתֵּל (sich נִפְתָּל oder מִתְלַהְלֵהַּ beweisen). Die innige Liebe des Frommen erwidert Gott mit traulicher Liebe, die ganze Hingebung des Redlichen mit voller Gnadenmitteilung, das Streben nach Reinheit durch rückhaltlos liebreiche Gesinnung (vgl. 73, 1), die sittliche Selbstverkehrung durch paradoxe Gerichte, indem er den Verkehrten in seine Verkehrtheit dahingibt (Röm. 1, 28) und ihn seltsame Wege zur schließlichen Verdammnis führt (Jes. 29, 14 vgl. Lev. 26, 23 f.). Die Wahrheit, die hier ausgesprochen, ist nicht die, daß die Vorstellung, die sich der Mensch von Gott macht, das Spiegelbild seines eignen Innern ist, sondern daß das Verhalten Gottes zum Menschen das Spiegelbild des Verhältnisses ist, in welches sich der Mensch zu ihm setzt, vgl. 1 S. 2, 30. 15, 23. Diese allgem. Wahrheit wird v. 28 erläutert und begründet. Die durch Leiden niedergebeugte Gemeinde erfährt Gottes Herablassung zu ihrem Heile, und ihre hochmütigen Bedrücker erfahren Gottes Erhabenheit zu ihrer Erniedrigung. Erhabne hoffärtige Augen gehören nach Spr. 6, 17 zu den sieben Dingen die J. hasset. Gottes Gericht zwingt sie, daß sie beschämt sich senken Jes. 2, 11.

V. 29—31. Die Begründung setzt sich fort, indem David das Gesagte auf sich selbst anwendet Hitz. übers. die Impf. v. 29 f. vergangenheitlich, aber die dies mit sich bringende Tempusfolge ist ja hier wie schon v. 28 durch כִּי unterbrochen. Die Leuchte נֵר (aus *nawir*) ist Bild des gleichsam fortbrennenden Lebens mit Einschluß des Glücksstandes und der Ehrenstellung, in der Form נִיר (aus *niwr, nijr*) das gew. Bildwort vom Fortbestande des Hauses Davids 1 K. 11, 36 u. ö. Davids berufsmäßig königliches Leben und Walten ist die Leuchte, die Gottes Gnade zum Besten Israels angezündet, und diese Leuchte (2 S. 21, 17) läßt seine Macht nicht auslöschen; das Dunkel, das über David und sein Haus hereinbricht, wird von J. immer wieder gelichtet. Denn seine Kraft ist in dem Schwachen mächtig; in, mit und durch ihn vermag er Alles. Das Impf. אָרֻץ läßt sich um so sicherer von רָצַץ (= אָרֹץ) herleiten, als dieses V. auch Jes. 42, 4. Koh. 12, 6 im Impf. den Umlaut *u* hat; der Text 2 S. 22 aber scheint allerdings an die Stelle des Niederschmetterns das „Anrennen“ zu setzen. Die Mauer hat den Namen שׁוּר von diesem Ersteigen zum Zwecke der Ueberklimmung (vgl. سار *fut. o* aufsteigen wie der Wein der in den Kopf geht und ihn einnimmt). Mit v. 31 geht die 1. Hälfte des Hymnus epiphonematisch zu Ende. הָאֵל ist *nom. abs.*, wie הַצּוּר Dt. 32, 4; dieser altmosaische Ausspruch hallt hier wie 2 S. 7, 22 im Munde Davids wieder. Der Art. von הָאֵל weist auf den geschichtlich Offenbaren hin. Sein Weg ist fehllos und untadelig. Sein Wort ist צְרוּפָה, nicht schlackichtes Erz, sondern entschlacktes gediegenes Gold 12, 7. Wer in ihn, den Gott der Verheißung, sich zurückzieht, der ist vor allen Gefahren geschildet. Von hier entlehnt ist Spr. 30, 5.

V. 32—35. Die lobpreisende Schilderung der erfahrnen Gnadenbeweise nimmt einen neuen Aufschwung und setzt sich in dieser 2. Hälfte in bunterer minder berechneter Strophenmischung fort. Was v. 31 von Jahve's Weg und Wort und Ihm selber sagt, wird v. 32 daraus erhärtet, daß er allein אֱלוֹהַּ zu ehrfürchtendes göttliches Wesen, er allein צוּר Fels d. i. unerschütterlicher Vertrauensgrund ist; das v. 31 Gesagte gilt also nur von ihm. Es wechseln מִבַּלְעֲדֵי (mit negativem verstärkendem מִן), welches ‚außer Bezug auf' und dann schlechtweg ‚außer' bed., und זוּלָתִי (mit î des Bindelauts, welches anderwärts auch als Suff. fungirt) von זוּלַת (זוּלָה) ‚Ausnahme'. Was folgt schließt sich beschreibend an אֱלֹהֵינוּ an: unser Gott (also der Gott Israels), der Gott, welcher mich gürtete mit Stärke (חַיִל wie حَوْل von dem Wurzelbegriff der Drehung, Spannung ausgehend) und demzufolge (*impf. consec.*) meinen Weg תָּמִים ‚vollkommen' machte d. i. schlechthin unanstößig, frei von Anstößen und Verstößen, gradaus zu gottgemäßem Ziele führend; der Begriff ist hier doch wohl kein anderer als v. 31 vgl. Iob 22, 3 und also kein bloß physischer (Hupf. Riehm), nur daß die Fehllosigkeit hier gemäß ihrer Bezogenheit auf den Weg eines Menschen, Königs, Kriegers verstanden sein will, vgl. übrigens den anderen Text. Das V. שִׁוָּה bed. wie سوّى gleichmachen (*aequare*), ordnen, zurechtstellen; die Lehnstelle Hab. 3, 19 hat dafür das farblosere שִׂים. Die Hirschkuh (Hinde) אַיָּלָה oder אַיֶּלֶת ist in der Tierwelt der Ausbund der Schnelligkeit (vgl. ἔλαφος u. ἐλαφρός) und zugleich der Anmut. „Gleich den Hindinnen" ist s. v. a. gleich den Füßen der H.; den treffenden Vergleichpunkt dem Bilde zu entnehmen überläßt der hebr. Stil dem Leser. Es ist nicht Schnelligkeit des Fliehenden (de W.), sondern des Angreifenden und Verfolgenden gemeint — eine Heldeneigenschaft nach 2 S. 1, 23. 2, 18. 1 Chr. 12, 8. „Meine Höhen" nennt David nicht die feindlichen Höhen, welche mittelst Eroberung sein eigen werden, sondern die ihm als Könige Israels gehörigen Höhen des h. Landes: auf ihnen gewährte ihm J. festen Stand, so daß er von ihnen aus das Land fernhin beherrscht und sie sieghaft behauptet (vgl. Stellen wie Dt. 32, 13. Jes. 58, 14). Das V. לִמֵּד, sonst mit doppeltem Acc., ist hier mit לְ des Lehrgegenstands als Lehrzwecks verbunden. Dem Subj. „meine Arme" geht das V. נִחַת (niederdrücken = spannen den Bogen) in der Einzahl voraus; selbst wenn das Subj. voransteht ist diese Ungleichartigkeit statthaft (z. B. Gen. 49, 22. Jo. 1, 20. Zach. 6, 14). קֶשֶׁת נְחוּשָׁה Bogen von Ehernem = von Erz wie Iob 20, 24. Einen ehernen Bogen, dessen eines Ende auf dem Boden aufsteht, mit der Hand niederdrücken und spannen ist Heldenart auch bei Homer und in Ramâjana.

V. 36—37. Was ihn aber sieghaft macht, ist nicht der eherne Bogen an sich, sondern die hülfreiche Kraft seines Gottes. „Deines Heiles Schild" ist das in deinem Heil bestehende; מָגֵן hat wie überall festes *ā*. Jahve's Heil deckte ihn wie ein Schild, an dem jeder Feindeshieb abprallte; Jahve's Rechte stützte ihn, daß seine Hände im Streit

nicht ermatteten — es ist im letzten Grunde die göttliche עֲנָוָה, worauf er seine Größe zurückzuführen hat, nicht die Demut die Gott in ihm gewirkt hat (AE), sondern Gottes eigne Demut (Raschi), vermöge welcher seine Augen unter sich auf das Niedrige sehen 113, 6 und die Armen und Tiefbekümmerten seine liebste Wohnung sind Jes. 57, 15. 66, 1 f, vgl. *Megilla* 31[a]: „Ueberall wo die Schrift die Herrschermacht גבורה des Heiligen, gebenedeiet sei Er, bezeugt, da hebt sie daneben auch seine Herablassung עַנְוְתָנוּתוֹ hervor wie Dt. 10, 17 und daneben v. 18., Jes. 58, 15[a] und 15[b], Ps. 68, 5 und 6.“ Mit Raschi zu erklären: deine Herablassung machst du mir groß (bethätigst du mir reichlich) empföhle sich, wenn sich das Suff. von תַּרְבֵּנִי nicht passend als Obj. fassen ließe. LXX Theod. Syr. Hier. übersetzen *disciplina tua*, als ob es עַנּוֹתְךָ hieße; hienach auch Lth.: *wenn du mich demütigest, machstu mich gros;* aber עֲנָוָה ist Beugung seiner selbst, nicht des Andern. Es ist diejenige Herablassung Gottes zur Menschheit und insbes. zum Hause Davids gemeint, welche auf das Ziel der Menschwerdung hin sich im Leben des Sohnes Isai's von seiner Salbung an bis auf sein Sterbebett bethätigte, die göttliche χρηστότης καὶ φιλανθρωπία (Tit. 3, 4), welche den Hirtenknaben zum Könige erkor und ihn auch als er in Sünde fiel und seine Schwächen offenbar wurden nicht von sich stieß. Den Schritt unter jem. weiten ist s. v. a. dem Schreitenden freien Raum der Bewegung schaffen (vgl. den Gegens. Spr. 4, 12). J. räumte die Hindernisse seiner Laufbahn hinweg und stählte, so daß er kämpfend Stand hielt und im Siegeslaufe aushielt, seine Knöchel. Das Perf. מעדו bestätigt was ohnehin die *consec. temporum* fordert, daß hier alles rückblickend gemeint ist.

V. 38—41. So in Gottes Kraft, mit Gottes Waffen, unter Gottes Beistand kämpfend schlug, unterwarf, vernichtete er alle seine Feinde in auswärtigen und einheimischen Kriegen. Nach hebr. Syntax ist hier Alles Rückblick. Die mitvergangenheitliche Bed. der Impf. v. 38. 39 erhellt aus dem v. 40 eintretenden Aor. und den Perf. und Impf. in dessen Gefolge. Die Str. beginnt mit einem Nachhall von Ex. 15, 9 (vgl. oben 7, 6). Seine Gegner nennt der D. קָמַי wie v. 49. 44, 6. 74, 23 vgl. קִימָנוּ Iob 22, 20., indem קום für sich schon den Sinn feindlicher Erhebung hat und also קָמַי für קָמִים עָלַי (קוֹמִים 2 K. 16, 7) gesagt werden kann.[1] Daß קום 39[a] nicht „stehen (bestehen)“, sondern „(wieder) aufstehen“ bed., zeigt der häufige Gebrauch dieser RA z. B. 36, 13. Thren. 1, 14. Die RA נָתַן עֹרֶף aber, welche sonst die Fliehenden zum Subj. hat (2 Chr. 29, 6), ist hier anders gewendet: meine Feinde gabst, setztest, machtest du mir zum Nacken d. i. zu Nack- oder Rückwendigen wie Ex. 23, 27. Aus 21, 13 (תְּשִׁיתֵמוֹ שֶׁכֶם S. τάξεις αὐτοὺς ἀποστρόφους) erhellt, daß עֹרֶף nicht Acc. des Gliedes neben Acc. der Person (wie z. B. Dt. 33, 11), sondern Faktitiv-Obj. nach Ges. § 139, 2 ist.

1) In der Sprache der Beduinen heißt *ḳôm* Kriegszustand, Fehde und *ḳômâni* (Denom. v. *ḳôm*) mein Feind (*hostis*); *ḳôm* hat auch die Bed. eines Kollektivs von *ḳômâni* und man sagt gleich gut: *entum wa-ijânâ ḳôm* ihr und wir sind Feinde, und: *bênâtnâ ḳôm* zwischen uns ist Krieg.

V. 42—43. Ihr durch Not erpreßtes Gebet zu den Götzen und selbst zu J., weil für ihre Sache und zu spät an ihn gerichtet, war vergeblich. עַל = אֶל, die zwei Verhältniswörter wechseln 42, 2. Da man nicht Staub, sondern zu Staub pulverisirt, so ist כְּעָפָר eventuell zu fassen: so daß sie wurden wie Staub (vgl. Iob 38, 30 כָּאֶבֶן so daß es wie Stein wird, und das Aeußerste solcher prägnanten Kürze Jes. 41, 2) vor dem Winde (עַל־פְּנֵי wie 2Chr. 3,17 vor der Fronte). Anders das zweite Bild: ich schüttete sie aus (אֲרִיקֵם v. הֵרִיק wie Straßenkot d. h. wie wenn man das was nichts Besseres verdient, als Straßenkot zu werden, ausschüttet, so verächtlich, so schmachvoll und so gänzlich (vgl. Jes. 10, 6 Zach. 10, 5); LXX übers. λεανῶ von הֵרֵק (√ רק recken, dünn machen, vgl. *tendo tenuis, dehnen dünn*), und der Text 2 S. c. 22 bietet in אֲדִקֵּם die gleiche Vorstellung.

V. 44—46. So in Gott siegreich wurde David was er jetzt ist: Herrscher eines großen nach innen und außen befestigten Reiches. Unter רִיבֵי עָם lassen sich in Anbetracht des folg. גּוֹיִם und des V. תְּפַלְּטֵנִי nur die Kämpfe innerhalb des eignen Volkes verstehen, in welche David durch die Verfolgung Sauls und die Empörungen Absaloms und Seba's b. Bichri verwickelt ward und aus denen J. ihn frei machte, um ihn seinem verheißungsgemäßen Weltherrschaftsberufe zu erhalten. Die Bezeichnung ist wie בְּרִית עָם Jes. 49, 8. קִנְאַת־עָם eb. 26, 11 (s. den Comm. zu diesen beiden St.), wogegen das folg. עַם durch das attributive לֹא־יָדַעְתִּי (Ges. § 123, 3) auswärtige Beziehung bekommt. Die Beweise, auf Grund welcher Riehm behauptet, ריבי עם bed. internationale Kämpfe, sind nicht stichhaltig; Volks-Fehden sind *bella civilia*. Das *Ni.* נִשְׁמַע v. 45 ist das Reflexiv von שָׁמַע gehorchen (z. B. Ex. 24, 7), also: sich gehorsam beweisen (= *Ithpa.* Dan. 7, 27); לְשֵׁמַע אֹזֶן besagt mehr, als daß sie aufs Wort gehorchten, שֵׁמַע bed. Kunde, Gerücht und שֵׁמַע אֹזֶן ist Gegens. der eignen Anschauung Iob 42, 5., also: sie unterwarfen sich schon auf das Hörensagen von meinen Siegen, wozu 2 S. 8, 9 f. ein Beleg. כִּחֵשׁ leugnen, lügen, heucheln, hier wie öfter von der erzwungenen Unterwürfigkeit, welche die Besiegten dem Sieger bezeigen. Wie es kam, daß die Söhne des Auslands gute Miene zu bösen Spiel machten, malt v. 46 aus. Sie welkten hin d. i. wurden matt und mürbe (Ex. 18, 18), unvermögend die Belagerung Davids auszuhalten oder zu durchbrechen, und zitterten, sich auf Gnade und Ungnade ergebend, hervor aus ihren Verschlüssen d. i. aus den festen Plätzen, hinter denen sie sich verschlossen hatten (vgl. 142, 8). Dem V. חָרַג ist durch das arab. حَرِجَ (√ حر von hörbarem Pressen, Drücken u. dgl.) gepreßt, gedrückt, knapp, enge s., in die Klemme kommen (wov. auch حرك *movere*, eig. durch Anpressen den Impuls zur Bewegung geben) und das targ. חַרְגָּא דְמוֹתָא = אֵימְתָא דמותא (s. die Trgg. zu Dt. 32, 25) die Bed. des sich Aengstens gesichert, welche sich hier in Verbindung mit örtlichem מִן zu dem Sinne ängstlicher Flucht besondert. LXX übers. καὶ ἐχώλαναν, als ob es wie 2 Sam. 22 יחגרו hieße. Näher als حجل humpeln, hinken (Hitz.) liegt für

חרג das arab. خرج herausgehen, aber es ist für u. St. zu farblos und auch, in dieser Bed. wenigstens, nicht biblisch-hebräisch. Für unsere Auffassung spricht יִרְגְּזוּ der Lehnstelle Micha's 7, 17.

V. 47—49. Der Hymnus lenkt nun zu Ende mit lobpreisendem Dank für die ganze so eben entfaltete Fülle göttlicher Großthaten. Wie das überall doxologische (צירי) בָּרוּךְ (*part. pass.* zu בֵּרַךְ, s. zu 95, 6) ist auch חי ה׳ (*vivus J.*) als Aussagesatz gedacht, aber ähnlich wie in der gleichlautenden Schwurformel mit dem Accent des Ausrufs gesprochen und hier doxologischen Sinnes. Demgemäß bed. auch וְיָרוּם erhoben sei oder werde, in welchem Sinne der andere Text וירם (וְיָרֻם = וְיָרֹם) schreibt. Es sind 3 von den eben besungenen Erlebnissen abgezogene doxologische Aussagen. Was von הָאֵל an folgt, zeichnet J. noch einmal als den Lebendigen, Gebenedeiten (εὐλογητόν) und Erhabenen, als der er sich gezeigt hat. Aus וַיַּדְבֵּר sieht man daß הַנּוֹתֵן mitvergangenheitlich gemeint ist. Die Rache-Erweisungen נְקָמוֹת heißen Gottes Gabe, inwiefern dieser ihm ermöglicht hat, die Angriffe auf die berufsmäßige Hoheit seiner Person und seines Volkes zu ahnden oder deren Ahndung (z. B. an Nabal) zu erleben, denn göttliche Rache ist strafende Sicherung (*vindicatio*) der Unverletzlichkeit des Rechts. Für וַיַּדְבֵּר (hier und 47, 4) bedarf man nicht des arab. أَدْبَرَ den Rücken wenden, rückwendig machen; der Begriff der Unterzwingung ergibt sich auch ohne diese Vermittelung durch die Vorstellung der Flucht (wie wenn es וַיַּסֵּב אָחוֹר hieße) aus der Wurzelbed. *agere*, wovon *Hi.* in intensiver Bed. *cogere* (zwingen) und *subigere* (unterjochen).[1] Mit תַּחְתָּי verbinden sich Bilder wie des Fußschemels 110, 1 oder des Drüberhinschreitens 129, 3. Jes. 51, 23. Mit מְפַלְּטִי wird die Aussage zur Anrede. רוֹמֵם מִן nicht anders als 9, 14: du hebst mich von meinen Gegnern weg empor, so daß ich über ihnen schwebe und obsiege. Das in Poesie beliebte steigernde אַף verbindet hier zwei Ged. gleichen Inhalts zu gesteigertem Ausdruck des einheitlichen Begriffs. Auf das Partic. folgen Impf: das mehrfach Erlebte ist auf einen allgemeinen idealen Ausdruck gebracht.

V. 50—51. Der Lobpreis eines solchen Gottes, der an David thut wie er ihm verheißen, soll nicht auf den engen Raum Israels beschränkt bleiben. Wenn der Gesalbte Gottes die Heiden mit dem Schwerte bekriegt, so ist es doch zuletzt der Segen der Erkenntnis Jahve's, dem er auf diese Weise Bahn bricht, und das Heil Jahve's, dem er mittlerisch dient. Mit vollem Rechte führt Paulus Röm. 15, 9 als Beweis dafür, daß das Heil nach göttlichem Erbarmen auch den Heiden gehört, neben Dt. 32, 43 und Ps. 117, 1 auch v. 50 unseres Ps. an. Was v. 51 als Grund und Stoff des über Israel hinausgehenden Lobpreises angibt, ist mit Davids Autorschaft, wie Hitz. und Riehm anerkennen, wohl ver-

---

1) Im Assyr. bed. das Piël von *dabâru* als selbständiger Stamm wegnehmen, wegraffen.

einbares Echo der messianischen Verheißungen 2 S. 7, 12—16. In Christus dem Sohne Davids hat Davids verfallener Thron dauernden Bestand und alles, was Davids Samen verheißen worden ist, ewige Wahrheit und Wirklichkeit. Der Lobpreis Jahve's des Gottes Davids seines Gesalbten ist seinem schließlichen Inhalte nach Lobpreis des Vaters Jesu Christi.

PSALM XVIII nach dem Texte 2 Sam. XXII.

Ueber die Abweichungen der überschriftlichen Einführung s. zu 18, 1. Lehrreich ist das Verhältnis der prosaischen Accentuation des Ps. in 2 S. c. 22 zu der dichterischen im Psalter, wie z. B. statt *Mercha mahpach (Olewejored)* im Psalter hier *Athnach*, statt des auf Mercha mahp. folgenden *Athnach* hier *Zakef* (vgl. 18, 7. 16. 31 mit 2 S. 7. 16. 31), statt des *Rebia mugrasch* hier *Tifcha* (vgl. 18, 4 mit 2 S. 22, 4), statt des *Pazer* am Versanfange hier *Athnach* (vgl. Ps. 18, 2 mit 2 S. 22, 2) eintritt.

V. 2—4. Diese Str. ist durch Wegfall ihres monostichischen Introitus 18, 2 verstümmelt, vielleicht wegen der hochpoetischen nicht gemeinverständlichen Aramaismus. Infolge des sind die Vocative v. 2 f. ihrer Stütze beraubt und zu Nominalsätzen: *Jahve ist mein Fels* . . herabgestimmt, die keinen rechten hymnischen Anfang geben. Statt וּמְפַלְטִי heißt es wie 144, 2 וּמפלטי־לִי; statt אֱלִי צוּרִי gegen die Art dieser emblematischen Namenreihe אֱלֹהֵי צוּרִי. Der Verlust der Str. ist durch den Zusatz: *und meine Zuflucht, Mein Heiland der gegen Unbill Heil mir schafft* wieder eingebracht. In v. 4^b ist wie 49^b das nicht assimilirte מִן (vgl. v. 14. 30, 4. 73, 19) in assimilirtes verkürzt. Ist viell. לִי Rest des verwischten אֵלִי und אֱלֹהֵי Umkleidung des alsdann zu nackten צוּרִי?

V. 5—7. Die Anknüpfung dieser Str. mit כִּי ist sinngemäß, aber matt. Dagegen empfiehlt sich die LA מִשְׁבְּרֵי statt חֶבְלֵי (selbst wenn auch der Verf. von 116, 3 so gelesen hätte) durch den Parall. und dadurch, daß nun letzteres Bildwort sich nicht in v. 5. 6 wiederholt; משברי sind nicht notwendig am Ufer sich brechende, sondern auch sich aneinander brechende Wogen, אֲפָפֻנִי also nicht unstatthaft. Weggelassen ist das entbehrliche ו von וְנַחֲלֵי. Statt der volltönenderen und dem Schlußfall des Verses angemesseneren Form סְבָבוּנִי die gewöhnlich synkopirte סַבֻּנִי (vgl. 118, 11). Die Wiederholung des אֶקְרָא (statt אֲשַׁוֵּעַ) ist noch unpoetischer als die von חבלי sein würde. Dagegen könnte וַיִּשְׁמַע für יִשְׁמַע urspr. sein; ohne ו ist es (rückblickend gemeinter) Ausdruck des Gleichzeitigen, mit ו Ausdruck des Hauptfaktums. Die Schlußzeile וְשַׁוְעָתִי בְּאָזְנָיו ist verstümmelt: der kurze Nominalsatz ist nicht sinnlos (vgl. Iob 15, 21. Jes. 5, 9), aber nur ein Bruchstück des wortreicheren volltönenderen Strophenschlusses im Psalter.

V. 8—10. Das *Kerî* verwischt hier den bedeutsamen Wechsel des *Kal* und *Hithpa*. von גָּעַשׁ. Statt וּמוֹסְדֵי die weibliche Pluralform מוֹסְדוֹת (wie in beiden Texten v. 16) ohne ו; statt des Genit. הארץ mit Ueberbietung des Bildes: השמים (vgl. die Säulen Iob 26, 11), was nicht von

den Bergen als den die Himmel gleichsam tragenden Atlanten, sondern von den Stütz- und Schwerpunkten der Himmel selbst gemeint ist: das ganze Weltgebäude zittert.

V. 11—13. Statt des vom Adlerfluge üblichen malerischen וַיֵּדֶא (Dt. 28, 49 und daher bei Jerem.) das farblose וַיֵּרָא *er erschien;* statt des aoristisch gemeinten יָשֶׁת das förmlichere, aber hier wo so viele Aoriste mit ו zusammentreffen minder poetische וַיָּשֶׁת. In 12ª ist die Hebung und Senkung der parall. Glieder zu Einer ungelenken Zeile verwaschen: *Und machte Finsternis rings um sich zum Gezelte* (סֻכּוֹת). Ursprünglich aber ist viell. das ἁπ. λεγ. חַשְׁרַת, dem durch das Derivat חִשֻּׁרִים (Nabe als Sammlung der Speichen) die Bed. sammeln gesichert ist; حشر ist das im Koran häufig vom Versammeln zum Gericht gebrauchte Wort; an u. St. vergleicht sich das homer. νεφεληγερέτα.[1] Arg verstümmelt ist v. 13. Von עָבָיו עָבְרוּ בָּרָד וְ des jenseitigen Textes sind nur die vier Buchstaben בָּעֲרוּ (wie 9ᶜ) übrig geblieben.

V. 14—16. Statt וַיַּרְעֵם das hier, wo ein Hauptfaktum ausgesagt wird und die Schilderung ihrem Ziele immer näher rückt, minder statthafte יַרְעֵם. Statt מִן־שָׁמַיִם (ohne Assimilation wie Richt. 5, 20 vgl. unten 30, 4) hat der andere Text בַּשָּׁמַיִם. Daß aber die Zeile בָּרָד וְגַחֲלֵי־אֵשׁ fehlt, ist ein willkommener Beweis dafür daß sie im andern Text versehentlich aus der vorigen Str. wiederholt ist. Dagegen steht חִצִּים gegen חִצָּיו zurück, וּבְרָקִים רָב ist zu schwunglosem בָּרָק verderbt und irrigerweise setzt das *Keri* יָהֹם voraus, daß das Suff. von וַיְפִיצֵם sich auf die Pfeile d. i. Blitze beziehe. Hinwieder ist אפיקי ים Rinnsale *des Meeres* viell. ursprünglich; מים könnte sich jenem leicht als das in Verbindung mit אפיקי Gewöhnliche (42, 2. Jo. 1, 20) untergeschoben haben. Möglich aber auch daß es sich mit ים hier ebenso verhält wie mit חשמים 8ª. יִגָּלוּ statt וַיִּגָּלוּ ist gleichen Sinnes. Der Strophenschluß ist auch hier durch Verwischung der Anrede Gottes abgeschwächt: *durch* (בְּ statt מִ des anderen Textes) *das Dräuen Jahve's, vor dem Schnauben seines Zornhauchs.* Der Wechsel der Praep. ist in diesem Wogenschlag der Glieder mehr störend als ansprechend.

V. 17—20. Ohne Belang ist die Variante מִשֹּׂנְאַי statt וּמִשֹּׂנְאַי, aber sowohl sprachlich als rhythmisch minder gefällig מִשְׁעָן statt לְמִשְׁעָן *zur Stütze.* Die Auflösung des ויוציאני in אֹתִי . . וַיֹּצֵא betont das *mich* in unnötiger und schleppender Weise.

V. 21—24. Statt כְּצִדְקִי hier und v. 25 כְּצִדְקָתִי gegen der Brauch der Psalmsprache (vgl. 7, 9 mit 1 K. 8, 32). Statt des poetischen אָסִיר

---

1) Im Assyrischen ist *ašâru* = חשר ein oft vorkommendes Wort für sammeln, zusammenbringen, zuhauf bringen z. B. Sanh. V, 30: die Streit- und Lastwagen *êšura* brachte er zuhauf, Khors. 124: *uštêšêra ṣindê'a akṣura ušmânî* (vgl. die Lagerstätte חַשְׁמֹנָה) ich breitete zuhauf meine Gespanne, versammelte mein Lager (Friedr. D.). Dagegen erklären Midrasch und Talmud nach dem Aram. „Siebung der Wolken", indem die Wolken gleich einem Siebe eng an einander fallende und doch unzusammenhängende Tropfen auf den Erdboden herabsickern (*Taanith* 9ᵇ: מחשרות מים על־גבי קרקע).

מִמֶּנּוּ (Iob 27, 5. 23, 12) nach der gemeinüblichen RA 2 K. 3, 3 u. ö. (vgl. Dt. 5, 32): אָסוּר מִמֶּנָּה mit neutrischem Fem. Statt וָאֶהְיֶה das nicht minder (z. B. 102, 8) übliche וָאֶהְיֶה und statt וָאֶשְׁתַּמֵּר die bei der 1. *p.* des historischen Modus im jüngeren Hebraismus sehr häufige, obwohl auch schon im älteren (3, 6. 7, 5. Gen. 32, 6. Num. 8, 19. Iob 19, 20) vorkommende Form mit *ah* der Richtung. Statt עִמּוֹ weder sprachlich noch rhythmisch sich empfehlendes und in Beihalt von v. 26. 27 sicher nicht ursprüngliches לוֹ.

V. 25—28. Ueber כְּצִדְקָתִי s. v. 21. Beispiellos ist כְּבֹרִי, da sonst nur (כַּפַּיִם) בֹּר יָדַיִם die Unschuld bez. In dem gleich sonderbaren גְּבוֹר תָּמִים (*der redliche Brave*) ist גבור wie in גִּבּוֹר חַיִל gebraucht (vgl. das noch sonderbarere גִּבּוֹר רֶשַׁע LXX Spr. 28, 3). Die Form תִּתָּבָר, die nur den Klang eines assimilirten *Hithpa.* wie תִּתַּמָּם (= תתתמם) hat und vielmehr Reflex. des *Hi.* הֵבַר nach Art des aram. *Ittaphal* (also = תִּתְבָּרַר) ist, und vollends die Form תִּתַּפָּל, welche wie ein *Hithpa.* v. תָּפֵל lautet (zeigst du dich abgeschmackt, absurd, thöricht), aber da Gotte תִּפְלָה zuzuschreiben (Iob 1, 22) auch schon im Ausdruck ungeziemend ist, gleichfalls als *Ittaphal* mit rückwärts vollzogener Assimilation = תִּתְהַפָּתֵל (Böttch.) gedacht scheint, sind Verkürzungen, wie sie, zuweilen wider alle Regel, die Volkssprache sich gestattet (vgl. König, Lehrgeb. S. 348). וְאֶת statt כִּי zu Anf. von v. 28 macht zur Fortsetzung was Begründung ist. Eine der sinnreichsten Varianten ist die Verwandlung des ועינים רמות in וְעֵינֶיךָ עַל־רָמִים. Die Uebers.: Und deine Augen (sind gerichtet) auf Hochfahrende herab, daß du (sie) niedrigst (Stier Hgst. u. A.) ist wider die Acc. und (תַּשְׁפִּיל für לְהַשְׁפִּילָם) sprachlich hart. Nach den Acc. übers. Hitz.: Und deine Augen senkest du wider Stolze, השפיל עינים = הפיל פנים Jer. 3, 12. Aber bei diesem Sinne ließe sich בְּ statt עַל erwarten. Besser nach Ps. 113, 6: *Und deine Augen senkest du hernieder auf Hochfahrende,* wobei die Hochfahrenden als trotz ihrer Hoffahrt tief unten befindlich vorgestellt sind und die Senkung der Augen Ausdruck des äußersten *despectus* ist.

V. 29—31. Hier ist in 29[a] תָּאִיר ausgefallen, denn J. heißt und ist zwar אוֹר 27, 1., aber nicht נֵר; die Schreibung ניר folgt der Analogie von חַיִל, חֵיק u. dgl. Unschön ist die Wiederholung יהוה ויהוה, wodurch der Verlust des תאיר und des אֱלֹהַי 29[b] gedeckt wird. בְּכָה statt בְּךָ, wie sonst noch zweimal im A. T. Die Schreibung אָרוּץ nötigt, wie Jes. 42, 4 zeigt, nicht schlechthin zur Herleitung von רוץ; indes läßt sich רוץ ebensowohl wie דָּלַג im Sinne des Anrennens, Berennens mit dem Acc. verbinden, also da der Parall. dem günstig: *durch dich renn' ich an wider Heerhaufen.* Vor בֵּאלֹהַי ist das ו nicht zu Gunsten des Rhythmus aufgegeben.

V. 32—35. In v. 32 ist die im andern Texte erhaltene Mannigfaltigkeit des Ausdrucks verloren gegangen. Statt הַמְאַזְּרֵנִי חָיִל wie aus erblichener Handschrift מָעוּזִּי חָיִל (nach Norzi מָעֻזִּי) meine Zuflucht (eig. Bergung) der Stärke d. i. meine starke Zuflucht, nach syntaktisch feiner Ausdrucksweise (= מעוזי מָעוֹז חיל) wie 71, 7. Lev. 6. 3. 26, 42., s. Nägelsbach § 63[g], wo richtig nachgewiesen, daß die Ausdrucksweise in ge-

wissen Fällen eine Sache der Notwendigkeit ist.[1] Die Schreibung מָעוּזִי scheint hier ein von מָעֹז Veste (v. עָזַז) verschiedenes מָעוֹז Bergungsort, Asyl = معاذ anzuerkennen, aber wie die Punktation sonst überall beide Subst. vermischt (s. zu 31, 3), so auch hier, da מָעוֹז v. עוז nicht מָעוּזִי sondern מְעוּזִי wie מְנוּסִי flektirt sein müßte; indes darf uns die *plena scriptio* als Anzeichen gelten, daß hier מעוז Syn. von מַחְסֶה sein soll. Statt וַיִּתֵּן (תמים דרכי) hier וַיַּתֵּר, viell. er ließ makellos sein meinen Weg d. i machte ihn dazu. So Ew. mit Verweisung auf das neuarab. خلّى lassen = machen, bewirken; auch schon die klassische altarabische Sprache gebraucht ترك (lassen) wie auch ودع (*deponere*) im Sinne von جعل (machen) z. B. „ich habe das Schwert zu meinem Lagergenossen d. i. unzertrennlichen Begleiter gemacht تَرَكْتُ (eig. ich habe es das sein lassen), wie bei Nöldeke, Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber S. 131 zu übers. ist.[2] Oder behauptet הִתִּיר seine volle eig. Bed. ‚entfesseln'? Dies ist wahrscheinlicher, da der hebr. Sprachgebrauch für הִתִּיר noch nicht die nachbibl. Bed. ‚verstatten, erlauben' aufweist, welche den Uebergang zu ‚sein lassen = bewirken' bilden müßte. Man vergleiche also vielmehr Kor. 9, 15 *challû sebîlahum* löset ihren Weg d. i. laßt sie frei ausgehen und erkläre: er entfesselte, entschränkte, ließ frei gewähren, *ließ sich ergehen als fehllos* (unanstößig) *meinen Wandel.* Anders Hitz. nach dem *Chethîb* דרכו: „und ließ hüpfen den Redlichen seinen Weg". Aber תמים neben דרכו ist zum voraus als dessen Präd. anzusehen und הִתִּיר bed. ‚aufhüpfen machen' Hab. 3, 6., nicht: längs hinhüpfen. Indes scheint das *Chethîb* דרכו, welches durch das folg. *Chethîb* רגליו den Stempel der Absichtlichkeit erhält, תמים allerdings persönlich zu verstehen: *er entfesselt (expedit) den Redlichen seines Weges, gleichmachend seine Füße* . . die LA וְנִחַת für וְנִחֲתָה, obwohl syntaktisch zulässig (Ges. § 147[a]), beeinträchtigt den rhythmischen Wohllaut.

---

1) In dem vorliegenden Falle wäre מָעוּזִּי חָיִל, wie 71, 7 מַחְסִי עֹז (vgl. Ez. 16, 27. 18, 7 u. viell. Hab. 3, 8), nicht unstatthaft, obwohl bei der anderen Ausdrucksweise der Faktor der göttlichen Leistung und Gewährung reiner hervortritt, aber geradezu unzulässig wäre die Anfügung des Suff. an das *n. rectum* in Fällen, wie בְּרִיתִי יַעֲקֹב mein Bund mit Jakob Lev. 26,42., מִדּוֹ בַד sein Gewand von Linnen Lev. 6, 3., כְּתָבָם הַמִּתְיַחְשִׂים ihr Ahnen-Verzeichnis Ezr. 2, 62., und es ist wahrsch., daß diese Versetzung des Pronominalsuff. zum *n. regens* erst von solchen Fällen aus, wo sie logische Notwendigkeit war, in die *syntaxis ornata* überging, s. jedoch Philippi, Ueber den Status constructus S. 14 , der im Hinblick auf die Syntax der andern semitischen Dialekte חַיִל an u. St. und ähnlichen (71, 7. Ez. 16, 27) für Acc. der Bestimmung hält. Ebenso Driver, *Tenses* § 193.

2) Ebendas. S. 133 Z. 13 ist mit Fleischer zu übers.: ihr habt meine Milchkameele zu unruhvoll bewegten gemacht تركتم d. h. sie solche sein lassen, indem ihr sie geraubt und fortgetrieben habt, so daß sie sich nun nach ihrer Heimat und ihren Jungen zurücksehnen.

V. 36—37. Das Pentastich ist hier durch Ausfall der mittleren Zeile v. 36: *und deine Rechte stützte mich* verstümmelt. Statt des sinnreichen וְעַנְוָתְךָ (und deine Herablassung) hier וַעֲנֹתְךָ, was sprachgebrauchsgemäß nicht dein Niedrigsein (Hgst.) bed., eher: dein Mühen (Böttch.), keinesfalls: das dir Antworten d. i. Gehorchen (LXX Symm.), sondern: *dein Entgegnen,* Erwidern d. i. die thatsächliche Hilfe, womit du meine Bitten erwidertest. Statt תַּחְתָּי, wie auch v. 40. 48., תַּחְתֵּנִי mit Verbalsuff., wohl eine Inkorrektheit der Volkssprache welche auch die Buchsprache zuweilen z. B. 139, 11 der Consonanz wegen sich gestattet Ges. § 103 Anm. 3.[1]

V. 38—41. Der Cohortativ אֶרְדְּפָה hat wie öfter den Sinn eines hypothetischen Vordersatzes, sei es in der Sphäre der Gegenwart wie 139, 8 oder der Vergangenheit wie 73, 16 und hier: *falls ich verfolgte.* Im Psaltertext hieß es וְאַשִּׂיגֵם, hier וָאַשְׁמִידֵם, wodurch der Nachklang von Ex. 15 verwischt wird. Und wie tautologisch ist nach עד־כלותם das die Verkürzung des Verses zu ersetzen bestimmte וָאֲכַלֵּם! Der V. ist nämlich nach hinten verkürzt, indem ולא־יכלו קום in וְלֹא יְקוּמוּן umgesetzt ist. Statt יִפְּלוּ nicht unpassend וַיִּפְּלוּ. Statt וַתְּאַזְּרֵנִי mit einer der Vulgärsprache angehörigen Synkope וַתַּזְרֵנִי vgl. תֵּזְלִי für תְּאַזְלִי Jer. 2, 36., מַלְּפֵנוּ für מְאַלְּפֵנוּ Iob 35, 11. Desgleichen ist תַּתָּה = נָתַתָּה eine Aphäresis aus Volksmunde, kein Schreibfehler (ebenso König, Lehrgeb. S. 300 f.). Das verbindende ו von ומשנאי steht hier als nachsätzliches bei אצמיתם: *meine Hasser, die rotte ich aus.* Der andere Text ist hier durchweg schlichter, sinniger und schöner.

V. 42—43. Statt יְשַׁוְּעוּ das erträgliche Quidproquo יִשְׁעוּ (v. שָׁעָה, nicht wie Lth. es ableitet v. שעע *mulcere, adulari*): sie schauen aus nach Hilfe oder auch: sie blicken erwartungsvoll nach ihren Göttern Jes. 17, 8. 31, 1. Die zwei Bildreden v. 43 aber erscheinen hier gegen den anderen Text verunstaltet: *Und ich pülverte sie wie Erdenstaub, wie Straßenunrat zermalmt' ich sie, zerstampft' ich sie.* Das schwunghafte Bild כעפר על־פני־רוח ist in כעפר־ארץ abgeschwächt. Statt אֲרִיקֵם glossatorisch überladen: אֲדִקֵּם אֶרְקָעֵם. Das Erstere (√דק, דקק zerschlagen) ist ein Wechselwort zu אריקם des andern Textes in dem mißverstandenen Sinne von אֲרִיקֵם; das Letztere (√רק recken, breit, dünn und dicht machen) sieht wie eine Glosse dieses ארקם aus. Da man absichtlich Straßenkot weder zermalmt noch stampft, weder dünn noch breit tritt, so hat man hier nicht nur כעפר־ארץ, sondern auch כטיט־חוצות eventuell (so daß sie dem gleich werden) zu fassen.[2]

V. 44—46. Die Variante מְרִיבֵי עַמִּי geht von dem richtigen Verständnis aus, daß מריבי auf die inländischen Befeindungen Davids gehe; die Annahme, daß עַמִּי *plur. apoc.* = עַמִּים sei, wie dem Anschein nach

---

1) Im Phönizischen *Sid.* I, 9 kommt תחתנם „an ihrer Statt" vor; Schröder hält das נ für die Nunation des accusativischen *taḥtan* = تَحْتً.

2) Anders Sach. 10, 5: niedertretend in Gassenkot (näml. alles was sich feindlich entgegenstellt).

144, 2 und wie מִנִּי = מִנִּים 45, 9., ist hier ohne Grund. Mit עַמִּי hängt die sinnige Variante תִּשְׁמְרֵנִי zus.: *du bewahrtest mich* (behieltest mich auf) *zu einem Haupte von Nationen,* näml. indem Er nicht zuließ, daß David durch einheimische Feinde des Thrones verlustig gehe. Die zwei Zeilen von v. 45 sind umgestellt, und nicht zu ihren Ungunsten. Das *Hithpa.* יִתְכַּחֲשׁוּ statt des *Pi.* יְכַחֲשׁוּ (vgl. 66, 3. 81, 16) ist dessen Reflexiv: sie machten sich zu Schmeichelnden; vgl. das *Ni.* Dt. 33, 29: sich schmeichelnd beweisen, wie das hier folg. יִשָּׁמְעוּ *audientes se praestabant = obediebant.* Statt (אֹזֶן) לְשֵׁמַע hier in gleicher Bed., aber minder edel (אֹזֶן) לִשְׁמוֹעַ *nach Ohres-Hören* d. i. Hörensagen. Statt וְיַחְרְגוּ entw. mit solöker Buchstabenversetzung (vgl. פָּרַץ 2 S. 13, 27 für פָּצַר) oder in eigentümlicher Bed. וְיַחְגְּרוּ. „Gürten (*accincti prodeunt*)" gibt keinen in dieses Bild freiwilliger Unterwerfung passenden Sinn. Aber חָגַר (wov. talm. חִגֵּר lahm) kann in der Volkssprache ‚hinken' bedeutet haben, was sich verstehen läßt von den nur mit Mühe und innerem Widerstreben sich Fortschleppenden (Hitz.) *„Aus ihren Verschlüssen (Schlössern)"* hier mit dem Suff. *ām* statt *êhém.*

V. 47—49. Das 47[b] eingedrungene צוּר ist lästig; וְיָרוּם ist (ohne daß man וְיָרֻם zu korrigiren braucht) Optativ, vgl. Gen. 27, 31. Spr. 9, 4. 16. Statt וַיַּדְבֵּר minder bedeutsam und syntaktisch minder fein וּמוֹרִיד *und der unterwirft.* Auch hier תַּחְתֵּנִי konsequent für תַּחְתָּי. Statt מְפַלְּטִי eigentümlich und sonst unbelegbar (denn v. 20 ist anders) וּמוֹצִיאִי: *und der mich herausführt aus meinen* mich umlagernden *Feinden.* Das poetische אַף ist mit dem prosaischen וּ, מִן־קָמַי mit מִקָּמַי und (אִישׁ) חָמָס mit (אִישׁ) חֲמָסִים vertauscht, einem Plur. (140, 2. 5. Spr. 4, 17), welcher den echt davidischen Ps. fremd ist.

V. 50—51. Die Versetzung des יהוה in 50[a] sowohl als auch אֲזַמֵּר für אֲזַמְּרָה sind wider den Rhythmus; jene obendrein gegen die Sitte 57, 10. 108, 4. Während מגדל des anderen Textes nicht מִגְדָּל, sondern מַגְדִּל vokalisirt ist, wird in diesem Texte מגדיל in מִגְדּוֹל *Turm der Heilsfülle* korrigirt — ein an 61, 4. Spr. 18, 10 erinnerndes, aber in dieser Zusammenstellung unklares und bizarres Bild; auch kommt *migdol* für *migdal* Turm im A. T. sonst nur als Eigenname vor. Dennoch ist dieses Psalmwort in dieser Form Bestandteil der Pesach-Haggada geworden.

Ueberblicken wir nun noch einmal das Wechselverhältnis beider Texte, so kann von einer gleichmäßigen Verteilung des Ursprünglichen auf beide keine Rede sein. Außer der richtigen Weglassung von 14[c] und den LAA מִשְׁבְּרֵי, חַשְׁרַת und אֲפִקֵי יָם hat sich uns fast nichts in dem Texte 2 S. 22 entschieden empfohlen. Daß er eine geflissentliche und wohl gar davidische Ueberarbeitung des andern sei (Hgst.), ist eine Behauptung ohne Grund und Schein, denn was uns 2 S. c. 22 vorliegt ist ein variirender Text, aber keine inhaltliche Neugestaltung. Der Text 2 S. 22 beruht, wie sich uns herausgestellt hat, auf nachlässiger schriftlicher und mündlicher Ueberlieferung. Die ziemlich entschiedene Richtung auf defektive Schreibung läßt hohes Alter der Abschrift vermuten, der er entnommen ist. Es begreift sich, daß in Geschichtswerken die poetischen Einlagen minder sorgfältig behandelt wurden. Charak-

teristisch ist es für die Textgestalt des Ps. in 2 S. c. 22, daß an nicht wenigen Stellen Licenzen volkstümlichen Ausdrucks in ihn eingedrungen sind. Es ist etwas Wahres daran, wenn Böttcher den Text im Psalter die Priester- und den in 2 Sam. die Laien-Rezension nennt.

PSALM XIX.

Gebet zu Gott, dem zwiefach offenbaren.

2 Die Himmel erzählen die Ehre Gottes,
Und seiner Hände Werk thut kund die Veste,
3 Tag dem Tage sprudelt Rede zu,
Und Nacht der Nacht teilt Kunde mit —
4 Nicht ists Rede und nicht sinds Worte,
Deren Stimme unvernehmbar.

5 In alle Lande erstreckt sich ihre Meßschnur
Und bis an der Erdwelt Ende ihre Aussagen:
Dem Sonnenball hat er gesetzt ein Zelt allda.
6 Und der wie ein Bräutigam tritt hervor aus seinem Gemache,
Freut sich wie ein Held zu laufen die Bahn.
7 Von der Himmel Ende ist sein Ausgang
Und sein Umschwung bis an ihre Enden,
Und nichts kann sich entziehen seiner Glut.

8 Das Gesetz Jahve's ist makellos, Seel' erquickend;
Das Zeugnis Jahve's verlässig, Einfalt witzigend;
9 Die Ordnungen Jahve's gerade, Herz erfreuend;
Das Gebot Jahve's lauter, Augen erleuchtend;
10 Die Verehrung Jahve's gediegen, ewig beständig;
Die Entscheide Jahve's Wahrheit, gerecht zumal.

11 Sie, die begehrenswerteren als Gold und Feingold viel,
Und süßer als Honig und Wabenseim —
12 Auch wird dein Knecht gewarnt durch sie, sie halten lohnt hoch.
13 Vefehlungen wer merkt die?! Von verborgnen sprich rein mich!
14 Auch halt von Lastern ab deinen Knecht, daß nicht sie beherrschen mich!
Dann werde schuldlos und rein ich von Frevel groß.
15 So sei'n genehm denn meines Mundes Reden und Herzens Dichten
Vor deinem Antlitz, Jahve, Hort und Erlöser mein!'

In der Aufschrift von Ps. 18 heißt David עבד ה' und in Ps. 19 nennt er sich selbst so. In beiden Ps., dort am Anfang, hier am Schlusse, ruft er J. mit dem Namen צוּרִי an. Diese und andere Berührungen (*Symb.* p. 49) haben mitgewirkt, daß der Sammler an Ps. 18, welcher Gottes Offenbarung in Davids Geschichte feiert, den Gottes Offenbarung in Natur und Gesetz feiernden Ps. 19 angefügt hat. Die Ansicht, daß wir in Ps. 19 zwei irgendwie zusammengewehte Torsi vor uns haben, ist leicht zu widerlegen. Hupf. räumt ein, daß sich die zwei Hälften v. 2—7. 8—15 unschwer unter eine gemeinsame abstrakte Kategorie bringen lassen, aber „nur für uns, die wir in der Reflexion geübt sind.“ Dagegen ist von Hitz. und auch von Riehm bemerkt worden, daß die Selbigkeit Elohims und Jahve's d. i. des Weltschöpfers

und des heilsgeschichtlichen Gottes ein sofort im Eingange der Thora bezeugter Grundgedanke des israelitischen Glaubensbewußtseins ist. Und eines äußerlich vermittelten Ueberganges von der Sonne auf die Thora, welchen Hupf. vermißt, bedurfte es nicht: sie liegt darin, daß der Lobpreis Gottes als אֵל aus seinen Werken durch den Lobpreis Gottes als יהוה aus dem Worte seiner Offenbarung (18, 31 vgl. 23) überboten wird — der D. bahnt sich so durch den Lobpreis bewundernder und liebender Anbetung hindurch den Weg zur Bitte um Rechtfertigung und Heiligung. Diese Bitte erwächst aus dem Lobpreis der Gnade Gottes des in seinem Worte offenbaren, ohne auf den 1. Teil v. 2—7 zurückzukommen, denn die Himmel verkündigen, wie Baco v. Verulam sagt, zwar die Ehre Gottes, aber nicht seinen Willen, nach welchem der D. begnadigt und geheiligt zu werden bittet. Nimmt man hinzu, daß Ps. 19 durch den Anblick des Taghimmels veranlaßt ist, wie Ps. 8 durch den Anblick des Nachthimmels, so wird die Einheit dieses Lobpreises beider Offenbarungen Gottes noch einleuchtender. Es ist Morgen, und da erfreut sich der S. einerseits des anbrechenden Tageslichts, andererseits stellt er sich für das bevorstehende Tagewerk in das Licht der Thora. Wie der 1. Teil, so besteht der 2. aus 14 Zeilen, und jeder von beiden teilt sich von selbst in eine sechs- und eine achtzeilige Str. In dem 2. Teil aber tritt an die Stelle der kurzen Zeilen das gleichsam höher aufspringende, tiefatmigere, auf- und niederwogende Cäsurenschema, denn die Thora begeistert den D. mehr als die Sonne. Und bedeutsam ist auch dies: im 1. Teil heißt Gott אֵל nach seinem Machtverhältnisse zur Welt und wird nur einmal genannt; im 2. Teil dagegen heißt er mit seinem heilsgeschichtlichen Namen יהוה und wird siebenmal genannt, zuletzt mit dreifachem voll austönendem Namen יהוה צורי וגאלי.

Die letzte Str. gibt in *nuce* eine scharf umrissene Soteriologie. Nimmt man Ps. 32 hinzu, so hat man das Ganze des Heilswegs in fast paulinischer Klarheit und Bestimmtheit. Paulus citirt auch beide Ps., sie waren gewiß seine Lieblinge.

V. 2—4. Wie herrlich Gott und zwar אֵל als schlechthin Mächtiger ist und was seine Hände gemacht d. i. was er mit seiner Meisterschaft, der alles möglich, hervorgebracht, das erzählen die Himmel d. i. die überirdischen für menschliche Betrachtung sich ins Unbegrenzte verlierenden Sphären, das sagt deutlich aus die Veste d. i. das über die Erde weit und breit und durchsichtig ausgedehnte Himmelsgewölbe (Gr. Venet. τάμα = ἔκταμα von רָקַע √ רק recken, dehnen). Himmel und Veste sind nicht als bewußte Wesen gedacht, wie das Mittelalter, von Aristoteles abhängig (s. Maimuni, *More Nebuchim* 2, 5), aus u. St. vgl. Neh. 9, 6. Iob 38, 7 beweisen zu können glaubte. Auch weiß die Schrift nichts von Sphärenmusik nach Art der Pythagoräer. Es ist, wie die alten Ausll. richtig sagen, *objectivum vocis non articulatae praeconium* gemeint. Die Doxa, welche Gott als Abglanz der seinigen der Kreatur verliehen hat, wird von dieser widergestrahlt und Gotte gleichsam bekenntnisweise zurückgegeben. Der schon im Particip liegende Ged. der Stetigkeit entfaltet sich in v. 3. In ununterbrochener Ueberlieferungskette pflanzt sich das Wort dieser lobpreisenden Pre-

digt fort. תַּבִּיעַ (von נָבַע نبع √ נב hervorquellen, woneben aber auch √ בע quellen) deuten auf die reiche Fülle, in welcher wie aus unversiegbarer Quelle das Zeugnis von einem Tage auf den andern übergeht; das parall. חִוָּה ist ein bildloses, aber dichterisches mehr aramäisches (= הִגִּיד) als hebräisches Wort. Auch אֹמֶר gehört dem höheren Stil an, דַּעַת heißt hier das in der Kreatur niedergelegte, obwohl nicht reflektirte γνωστὸν τοῦ θεοῦ. Der D. sagt nicht, daß die Kunde des Tages, wenn sie bei seinem Scheiden verklingen will, aufgenommen wird von der Nacht und die Kunde dieser vom Tage, sondern (da ja die Kunde des Tages die am Tage und die der Nacht die des Nachts sichtbaren Gotteswerke zum Inhalt hat) daß jeder anbrechende Tag die Rede des untergegangenen und jede einbrechende Nacht die Kunde der entschwundenen fortsetzt. Wenn nun v. 4 zu übers. wäre: da ist keine Rede und sind keine Worte, unhörbar ist ihre Stimme d. h. sie sind stumme, lautlose, sprachlose Zeugen, aber doch laut redende (Hgst. Hupf.), nur innerlich vernehmbar, aber doch allenthalben verständlich (Then.): so müßte v. 5 wenigstens mit adversativem ו beginnen, und auch so würde der D. in unnötiger, platter, störender Weise „seinen Schwung mit Wasser begießen." Mit Ew. v. 4 als vorausgeschickten Umstandssatz zu v. 5 fassen: „sonder laute Rede .. ist durch die ganze Erde erklungen ihr Schall" (§ 341[d]) ist unmöglich: v. 4 verrät durch nichts beabsichtigte Unterordnung unter v. 5. Verselbständigt man ihn aber in jenem Sinne: es ist keine laute, keine artikulirte Rede, keine vernehmliche Stimme, welche vom Himmel ausgeht: so würde v. 5 einen Gegensatz dazu bilden, was desgleichen durch nichts sich andeutet und wenigstens Voranstellung des Verbums יצא fordern würde. Besser Luther: *Es ist keine Sprache noch Rede, Da man nicht jre stimme höre*, d. i. wie auch Calv. erkl.: das Gotteszeugnis der Himmel wird von den Völkern aller Sprachen und Zungen verstanden. Aber das müßte אֵין לָשׁוֹן oder אֵין שָׂפָה (Gen. 11, 1) heißen. Aehnlich, aber annehmbarer Hofm.: „Da ist keine Rede und sind keine Worte, daß ihr Ruf nicht gehört wird d. h. das Sprechen der Himmel geht her neben allem andern Sprechen; mögen die Menschen noch so viel reden, doch hört man dabei die Rede oder den Schall der Himmel, dieser übertönt alles." Aber נשמע (בלי) müßte dann als Finitum (vgl. Gen. 31, 20) punktirt sein und besser würde בְּלִי יִשָּׁמַע (wie Iob 41, 18. Hos. 8, 8) gesagt sein. בְּלִי mit dem Part. ist dichterischer Ausdruck des *Alpha privat.* (2 S. 1, 21), also בלי נִשְׁמָע ungehört oder unhörbar, Gegens. von נִשְׁמָע hörbar Jer. 31, 15. So erübrigt also nur, mit LXX. A. S. Th Syr. Trg. Vulg. Vitr. Hitz. zu übers.: es ist keine Rede und keine Worte, deren Stimme unvernommen d. i. unvernehmbar wäre. Daß diese Erkl. den Parallelismus zerstöre (Hupf.), ist unbegründet; der Bau des Distichs ist wie 139, 4. Die Predigt des Himmels und der Veste, des Tages (Taghimmels) und der Nacht (des Nachthimmels) ist kein wüstes verworrenes Lärmen (Trg.), keine Winkelpredigt, es ist eine Predigt in allvernehmbarer Rede allverständlichen Worten, ein φανερόν Röm. 1, 19.

V. 5—7. Da אֹמֶר und דְּבָרִים Rede und Wort der Himmel, des alles beherrschenden, יוֹם und לַיְלָה unter sich begreifenden Hauptbegriffs, sind, so können nun trotz des anders zu beziehenden קוֹלָם v. 4 die Suff. von קַוָּם und מִלֵּיהֶם unzweideutig auf השׁמים zurückgehen. Wie קַו oder mit tonlangem *ā* קָו neben יָצָא zu verstehen ist, zeigt Jer. 31, 39. Die Meßschnur der Himmel ist ausgegangen in die ganze Erde d. h. hat diese ganz in Beschlag genommen. Welcherlei Meßschnur, näml. die ihrer Heroldschaft, gemeint ist, sagt 5ᵇ: ihre Worte (von dem mehr aram. als hebr. und deshalb dichterischen מִלָּה) reichen an das Ende des Erdkreises, sie erfüllen diesen von seiner äußersten Begrenzung einwärts ganz und gar. Das jes. קַו Jes. 28, 10 ist schon deshalb unanwendbar, weil es nicht Gebot, sondern Norm bed. und dort ein mit צַו reimendes Spottwort ist. Eher ließe sich die Uebers. „ihr Schall“ (LXX Symm. Hier.) rechtfertigen, indem קַו die Saite als gedrehte Schnur und dann, wie τόνος (sanscr. *tânas* Faden, Ton), den Ton oder Klang bed. könnte (Ges. im HW., Ew.). Hienach erkl. Hoelemann: die ganze Erde eine saitenbezogene Aeolsharfe. Aber der Sprachgebrauch bietet für קַו neben יצא die Bed. Meßschnur (Aq. κανών vgl. 2 Kor. 10, 13) und dies gibt einen neuen Ged., während im andern Falle sich nur der bereits v. 4 ausgedrückte wiederholen würde. Paulus bedient sich Röm. 10, 18 dieser beiden ersten Zeilen der Str., um den Ausgang der apost. Predigt über die ganze Erde zu bezeugen. Die Alten fassen deshalb meistens die 1. Hälfte des Ps. als allegorische Weiss., die Himmel als Bild der Kirche und die Sonne als Bild des Ev. Schon Chr. A. Crusius hat gezeigt, wie unstatthaft und unnötig das ist. Der Ap. citirt ja dort nicht förmlich, er gibt alttest. Worten nur eine neutest. Wendung, indem er das allesdurchdringende *praeconium coelorum* als Bild des allesdurchdringenden *praeconium evangelii* faßt, wozu er durch die Parallele, in welche der Psalmist selbst Natur- und Schriftoffenbarung stellt, berechtigt war. Das allesbeherrschende Subj. von v. 2 an ist das an der Spitze stehende הַשָּׁמַיִם. Wie sich קַוָּם und מִלֵּיהֶם auf die Himmel bez., so folglich auch בָּהֶם. Dort an den Himmeln hat Gott der Sonne ihren Aufenthalt (s. über אֹהֶל zu Jes. 40, 22) angewiesen, von wo sie aufgehend ausgeht und wohin sie untergehend zurückgeht. Statt שָׂם mit Ew. שָׁם (dort an des Erdkreises Ende) zu lesen hat die Wortstellung gegen sich; auch mag Hitz. Recht haben, daß der D. ebendeshalb בהם und nicht שָׁם geschrieben hat, weil שָׁם vorausgegangen. Und dazu daß man בָּהֶם wie Jes. 30, 6 neutrisch fasse: dortselbst, wie wir früher, nötigt nichts. Der Name der Sonne שֶׁמֶשׁ ist im Arabischen immer weiblich, im Hebr. dagegen u. Aram. überwiegend männlich (vgl. dagegen Gen. 15, 17. Hohesl. 1, 6. Nah. 3, 17. Jes. 45, 6. Mal. 3, 20), wie auch die Babylonier und Assyrer, die Zabier und heidnischen Araber einen männlichen Sonnengott hatten.[1] Demgemäß wird Helios v. 6 einem

1) Ebenso gothisch der *sunnô (sunna)*, ahd. und altsächsisch der *sunno*, mhd. der *sunne*. Dagegen ist angelsächsisch *sunne* Fem.; das Geschlecht des altenglischen *sonne*, engl. *sun*, schwankt, Shakespeare aber gebraucht *sun*

Bräutigam verglichen, der Morgens aus seiner חֻפָּה heraustritt. Daß dieses Wort nicht wie im späteren Hebräisch den Traubaldachin, sondern das Brautgemach bed., zeigt Jo. 2, 16. Das Morgenlicht hat etwas Frisches, Freudestrahlendes, Neuverjüngtes; Sonne reimt sich mit Wonne. Darum gleicht die Morgensonne einem Bräutigam, der nach erreichtem Ziele seines Sehnens sich wie im Beginne eines neuen Lebens befindet und dessen jugendliches Antlitz von Wonne und Liebesseligkeit strahlt. Und wie sie in ihrem Aufgang einem Bräutigam gleicht, so in ihrem Schnellllaufe (Sir. 43, 5) einem Helden (s. zu 18, 34), indem sie in freudiger Bewegung (שׂישׂ שׂוּשׂ vgl. شاش *med. o* hin- und herlaufen, heftig erregt s. DMZ XXII, 140) mit גְּבוּרָה (Richt. 5, 31) lichtspendend und allesüberwindend immer von neuem, so oft sie hervortritt, ihre Bahn durchmißt. Von einem Ende (מִקְצֵה immer ohne Dagesch) der Himmel, dem äußersten Osten des Horizontes, ist ihr Ausgang = Aufgang (vgl. Hos. 6, 3. Gegens. מָבוֹא Eingang = Untergang) und ihr Umschwung תְּקוּפָה (v. קוּף = נָקַף Jes. 29, 1 kreisen) עַל־קְצוֹתָם auf ihre, der Himmel, Enden hin (= עד Dt. 4, 32), vgl. 1 Ezr. 4, 34: ταχὺς τῷ δρόμῳ ὁ ἥλιος, ὅτι στρέφεται ἐν τῷ κύκλῳ τοῦ οὐρανοῦ καὶ πάλιν ἀποτρέχει εἰς τὸν ἑαυτοῦ τόπον ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ. Auf diesem weiten Wege gibt es nicht נִסְתָּר Verborgenes d. i. Verborgenbleibendes vor ihrer Glut; חַמָּה (das Heiße = die Hitze) ist hier die erleuchtende und erwärmende Wirkung der Sonne, anderwärts dichterischer Name der Sonne (als der heißen) selber.

V. 8—10. Der Uebergang von dem einen Teil zum andern ist nicht äußerlich vermittelt, aber dadurch angezeigt, daß nun der Gottesname יהוה statt אֵל eintritt. Wie die Sonne, ist auch die Thora אוֹר Spr. 6, 23. Und während das Wort der Natur Gott als אֵל offenbart, offenbart ihn das Wort der Schrift als יהוה; jenes verkündigt die Macht und Herrlichkeit Gottes, dieses auch seinen Ratschluß und Willen. Es folgen 12 Lobsprüche des Gesetzes, von denen immer je zwei sich wie Voraussetzung und Folge verhalten, nach dem Cäsurenschema wellenartig sich hebend und senkend. Man fühlts, wie das Herz des D. jetzt, wo er auf Gottes Wort, die Offenbarung seines Willens, zu sprechen kommt, doppelt freudig zu schlagen beginnt. An sich bed. תּוֹרָה nicht das Gesetz, sondern die Weisung, Unterweisung, Lehre, insbes. die göttliche, also die positive, weshalb es auch von der Prophetie Jes. 1, 10. 8, 16 und weissagend vom neutest. Evangelium Jes. 2, 3 gebraucht wird, aber gemeint ist hier keine andere Gottesoffenbarung als die durch Mose vermittelte, welche das Gesetz d. h. die Lebensordnung (νόμος) Israels geworden ist, und dieses Gesetz nicht nur nach seinem fordernden und züchtigenden, sondern auch nach seinem verheißenden Inhalt. Die Lobsprüche, die der D. dem Gesetz spendet, sind auch auf neutest.

---

gleich dem franz. *soleil* meistens als Masc. z. B. Ven. 856: *The sun ariseth in his majesty*, und ebend. 859: *Venus salutes him (the sun) with this fair good-morrow*. Von Einfluß ist dabei die Personifikation als Apollo, Phoebus, Titan.

Standpunkt berechtigt. Auch Paulus sagt Röm. 7, 12. 14: „Das Gesetz ist heilig und geistlich, das Gebot heilig und gerecht und gut.“ Das Gesetz verdient diese Lobsprüche an sich, und für den, der im Stande der Gnade steht, ist es ja auch kein Fluchgesetz mehr, sondern ein Spiegel des in Heiligkeit gnädigen Gottes, in welchen er ohne knechtische Furcht hineinsieht, und eine Norm freiwilligen Gehorsams. Und wie so gar verschieden ist die Gesetzesliebe der Psalmsänger und Propheten, diese auf das Wesentliche, Gemeinsittliche der Gebote, auf Verinnerlichung des Buchstaben und den Trost der Verheißungen gerichtete Gesetzesliebe von dem pharisäisch-rabbinischen Buchstaben- und Ceremoniendienst der nachexilischen Zeit! תְּמִימָה „vollkommen“ d. i. makel- und arglos heißt das göttliche Gesetz als schlechthin wohlmeinend, ganz und gar auf des Menschen Heil abzweckend. Und מְשִׁיבַת נָפֶשׁ zurückholend, wiederbringend d. i. neubelebend, erquickend die Seele (vgl. *Pil.* שׁוֹבֵב 23, 3), für den näml., welcher dem darin ausgesprochenen gnädigen Willen Gottes gehorsamt und in Gottes Heilsordnung eingeht. An die Stelle von תּוֹרָה tritt dann עֵדוּת, wie die Tafeln der zehn Gebote לֻחוֹת הָעֵדוּת heißen, von עוּד (הֵעִיד), welches nicht bloß bekräftigende, sondern auch ermahnende und anordnende Bezeugung bed. Das Zeugnis Jahve's ist נֶאֱמָנָה verlässig, vertrauenswert, gewiß d. i. erhaben über allen Zweifel in seinen Aussagen und sich bewährend in seinen Drohungen und Verheißungen, und ebendeshalb מַחְכִּימַת פֶּתִי weise machend die Einfalt oder den Einfältigen, eig. die Offenheit, den Offnen (ein an sich sittlich indifferentes Wort, welches im Hebr. von dem für Verführung, im Arab. von dem für alles Edle Zugänglichen gebraucht wird) — diesem, dem Leichtzuverführenden, gibt es einen soliden Grund und Halt, σοφίζει αὐτόν 2 Tim. 3, 15. Das Gesetz zerfällt in פִּקּוּדִים Anforderungen oder Aussagen über des Menschen Obliegenheit, diese sind יְשָׁרִים gerade als *norma normata,* weil sie von dem geraden, schlechthin guten Willen Gottes ausgehen, und als *norma normans,* weil sie auf geradem Wege im rechten Geleise leiten; sie sind deshalb מְשַׂמְּחֵי לֵב, ihre erzieherische Handleitung enthebt allem Schwanken, befriedigt das sittliche Bedürfnis und gewährt das frohe Bewußtsein, sich auf rechtem Wege zum rechten Ziele zu befinden. מִצְוַת ה' Jahve's Satzung (von צִוָּה *statuere*) ist der Inbegriff seiner Gebote. Diese ist בָּרָה rein, wie Sonnenlicht Hohesl. 6, 10., und ihr Licht teilt sich mit: מְאִירַת עֵינָיִם Augen erleuchtend, was nicht bloß von Erleuchtung des Verstandes, sondern des ganzen Zustandes gemeint ist, sie macht geistig klar und leiblich wie geistlich gesund und frisch, denn Augendunkel ist Trübsal, Schwermut, Ratlosigkeit. In dieser Kette von Gesetzesnamen ist nun יִרְאַת ה' nicht die Gottesfurcht als Leistung, sondern als Vorschrift, wie Gottes Offenbarung sie fordert, wirkt und unterhält, also die geoffenbarte Art und Weise, wie man Gott zu fürchten hat (34, 12), kurz die Jahve-Religion (vgl. Spr. 15, 33 mit Dt. 17, 19); diese ist טְהוֹרָה rein, wie das gediegenem Golde gleiche Wort, von welchem sie gelehrt wird 12, 7 vgl. Iob 28, 19 und deshalb עוֹמֶדֶת לָעַד ewig beständig im Gegens. zu allen falschen Gottesver-

ehrungsweisen, welche ihre Selbstverurteilung in sich tragen. מִשְׁפְּטֵי ה׳ sind die *jura* des Gesetzes als *corpus juris divini,* alles was nach Jahve's Entscheidung recht ist und zu Recht besteht; diese Rechte sind אֱמֶת währende und sich bewährende Wahrheit, weil sie im Unterschied von den meisten außerisraelitischen eine unwandelbare sittliche Grundlage haben: צָדְקוּ יַחְדָּו d. i. sie sind צַדִּיקִים rechts- und sachgemäß (Dt. 4, 8, nach Kautzsch[1] Nachklang dieser Psalmstelle) allzumal, weil kein Vorwurf der Zweckwidrigkeit und sanktionirten Unrechts an ihnen haftet: der ewige Gotteswille hat im Gesetze Jahve's nach Maßgabe seiner Bestimmung zu einem Volksgesetze relativ vollkommene Ausprägung gefunden.

V. 11—15. Mit הַנֶּחֱמָדִים (wofür Ben-Naftali, das einfache Schebâ bei den Hauchbuchstaben bevorzugend: הַנֶּחְמָדִים) zieht der D. das Facit der aufgezählten Charakterzüge; der Art. ist summativ, wie in הַשִּׁשִּׁי am Schluß des Hexaëmerons 1, 31. פָּז (פַּז) ist geläutertes feinstes Gold, vgl. 1 K. 10, 18 mit 2 Chr. 9, 17., urspr. wohl wie فِضَّة Silber zeigt edles aus der Erzstufe die es enthält losgesprengtes ausgeschiedenes Metall, v. פָּזַז = فَضَّ von Hartem gewaltsam losmachen (verschieden von dem wurzelverw. פָּתַת فَتَّ Lösbares auseinandernehmen, zerbröckeln); das Trg. übersetzt es mit אוֹבְרִיזִין ὄβρυζον d. i. Gold welches die Feuerprobe *obrussa* des Schmelztiegels (der Capelle) bestanden. נֹפֶת צוּפִים „Erguß (v. נפת = نفث) der Honigzellen" ist der Honigseim d. i. der von selbst aus den Zellen fließende Honig; צוּף scheint wenn es von יַעְרָה (יַעַר) unterschieden wird, die Honigzelle, dieses die Honigwabe (Honigscheibe), jenes *favus,* dieses *cera,* κηρίον, μελίκηρον zu bezeichnen. Begehrungswürdig sind Gottes Offenbarungsworte für den, der sie noch außer sich hat, süß für den, dem sie innerlich geworden. Der D., der Gottes Knecht zu sein sich bewußt und danach sich zu verhalten bestrebt ist, läßt sie sich auch dazu dienen, wozu sie da sind: er ist נִזְהָר ein durch sie sich aufhellen, witzigen und warnen Lassender, בָּהֶם gehört (nach üblicher Wortstellung z. B. Hos. 6, 11) zu נזהר, wie v. 14 zu חֲשׂךְ. Er weiß, daß בְּשָׁמְרָם (mit subj. Suff. in obj. Sinne vgl. 25, 7., wie auch wir sagen:) in ihrer Beobachtung großer Lohn liegt oder beschlossen ist; עֵקֶב was auf der Ferse (עָקֵב) folgt, hintennach kommt[2], hier von Folge des Verhaltens. So bittet er denn, da das Gesetz nicht allein Abbild des göttlichen Willens, sondern auch Spiegel der Selbsterkenntnis ist, in Anbetracht der vielen noch dazu großenteils unerkannten Schwachheitssünden, denen auch der Begnadigte unterliegt,

---

1) Derivata des St. צדק (1881) S. 10.

2) Die Ferse hat ihren Namen עָקֵב von der Krümmung (√ עק עב עג krümmen, hemmen *accrocher*) und עֵקֶב ist was hinter einem ist, was hintennach kommt, vgl. arab. *'aḳibahu, 'aḳbahu* unmittelbar hinter ihm; er ist gestorben عن غير عقب ohne Nachkommen zu hinterlassen.

um Vergebung. שְׁגִיאָה (in der Terminologie des Gesetzes שְׁגָגָה ἀγνόημα) befaßt das ganze Gebiet des *peccatum involuntarium,* sowohl des *pecc. ignorantiae,* als des *pecc. infirmitatis.* Die Frage *delicta quis intelligit* ist gleich dem verneinenden Satze: Niemand durchschaut seine Fehler wegen der Unergründlichkeit des menschlichen Herzens und der oft so scheinbaren Verlarvung und großen Subtilität der Sünde. Daraus ergibt sich als Folgerung die Bitte: sprich mich los auch מִנִּסְתָּרוֹת *ab occultis* (*peccatis,* was aber nicht grammatisch zu ergänzen) s. v. a. מֵעֲלֻמִים (90, 8) d. i. allen solchen Sünden, die auch der, welcher alles Ernstes nach Heiligung strebt, bei der stets bleibenden Beschränktheit der Selbst- und Sündenerkenntnis nicht erkennt, obwohl er sie erkennen möchte. נִקָּה ist wie δικαιοῦν eine *vox judicialis:* unschuldig erklären, frei sprechen, ungestraft lassen. Auf die Bitte um Rechtfertigung folgt v. 14 die Bitte um Heiligung und zwar um Bewahrung vor Bosheitssünden. Von זוד, זִיד sieden, aufwallen, *Hi.* mutwillig, vorsätzlich, frech sündigen, *opp.* aus Schwachheit sündigen Ex. 21, 14. Dt. 18, 22. 17, 12., bildet sich זֵד der freche Sünder (z. B. Mal. 3, 15), der nicht בִּשְׁגָגָה, sondern בְּזָדוֹן (vgl. 1 S. 17, 28., wo Davids Brüder ihm diesen Vorwurf machen) oder בְּיָד רָמָה sündigt, und das neutrale Massenwort זֵדִים (vgl. סֵטִים 101, 3. Hos. 5, 2. יְשָׁרִים Spr. 16, 13. רֵיקִים ebend. 12, 11 vgl. 8, 6) *peccata proaeretica* oder *contra conscientiam,* welche aus dem Gnadenstande stürzen Num. 15, 27—31 (von neutrisch gedachtem זֵד das Ueberwallende wie עֵד im Dekalog: das Zeugende = Zeugnis); denn wenn זדים von übermütigen frechen Machthabern (Ew. Hupf. Riehm) gemeint wäre, würde die Bitte anders als auf „Zurückhaltung" lauten (חֲשֹׂךְ wie 1 S. 25, 39 im Munde Davids). Die זדים Bosheitssünden werden, wenn sie sich wiederholen, zu herrschenden Sünden, die den Menschen widerstandlos knechten (מָשַׁל mit unpersönlichem Subj. wie Jes. 3, 4[b] vgl. Ps. 103, 19); daher als letztes Glied der Klimax (die vom *pecc. involuntarium* zum *proaereticum* und von da zum *regnans* fortschreitet): nicht mögen solche über mich herrschen. Mit אל־ימשלו בי, welches passender *Olevejored* (Wickes) als *Dechî* (Baer) hat, schließt die 1. Vershälfte. Dann אָז, wann du mir diese zwiefache Gnade gewährst, die Gnade der Vergebung und die Gnade der Bewahrung, werde ich unsträflich sein (אֵיתָם 1 *impf. Kal* statt אֵתַם mit י als Merkzeichen für $\bar{e}$) und losgesprochen (וְנִקֵּיתִי nicht *Pi.* wie v. 13., sondern *Ni.* baar, ledig gemacht s.) von großer Ausschreitung; פֶּשַׁע v. פָּשַׁע = فسق (فَسِقَ = פָּשַׁע) sich losreißen, die Schranke durchbrechen ist Gesamtname der das Gnadenverhältnis zu Gott durchbrechenden, also aus der Gnade stürzenden vorsätzlichen und herrschenden Sünden, mit Einem Worte: der Abfallsünde. Schließlich bittet der S. um gnädige Aufnahme seines Gebets, zu welchem Mund und Herz zusammenstimmen, gestützt auf seines Gottes felsenfeste Treue (צוּרִי) und erlösende Liebe (גֹּאֲלִי *redemtor, vindex,* √גל, חל lösen, einlösen). הָיָה לְרָצוֹן ist ein stehender Ausdruck der Opferthora z. B. Lev. 1, 3 f. Das nach Ex. 28, 38 zu לרצון gehörige לְפָנֶיךָ steht dem Parallelismus mit Aufsparung

gemäß im 2. Gliede. Das Gebet ist Opfer des innern Menschen. Das Herz gestaltet es sinnend und der Mund bringt es dar, indem er das ins Wort gefaßte ausspricht.

PSALM XX.

Bittpsalm für den König in Kriegszeit.

2 Mög' erhören dich Jahve am Drangsalstage,
Mög' emporrücken dich der Name des Gottes Jakobs,
3 Entsenden Hilfe dir vom Heiligtum
Und von Zion aus dich stützen!

4 Er gedenke aller deiner Speisopfer,
Und dein Brandopfer find' er fett! (*Sela*)
5 Er gebe dir nach deinem Herzen
Und all dein Vorhaben erfülle er!

6 Jubeln möchten wir ob deiner Hilfe
Und im Namen unseres Gottes Panier erheben —
Es erfülle Jahve all deine Wünsche.

7 Nun weiß ich daß Hilfe gewährt Jahve seinem Gesalbten,
Er wird ihn erhören von seinen heiligen Himmeln
Mit hilfreichen Machtthaten seiner Rechten,

8 Diese rühmen sich der Kriegswagen und diese der Rosse —
Wir aber des Namens Jahve's unseres Gottes rühmen wir uns.
9 Sind jene zusammengesunken und gefallen,
So sind wir aufgestanden und stehen standhaft.

10 Jahve, o hilf! —
Du König erhöre uns am Tage unseres Rufens.

An Ps. 19 schließt sich Ps. 20, weil sein Anfang wie das Echo der Bitte ist, mit welcher jener schließt, und an Ps. 20 schließt sich Ps. 21, weil beide Ps. sich wie Bitte und Dank auf dasselbe Ereignis beziehen. Ps. 20 ist ein Bittpsalm des Volks und Ps. 21 ein Dankpsalm des Volkes für seinen König. Daß diese zwei Ps. ein durch Einheit des Verf. und des Bezuges verbundenes Paar bilden, liegt am Tage. Sie beginnen beide ziemlich eintönig in synonymem Gleichlauf der Glieder 20, 2—6. 21, 2—8., erwarmen dann und gewinnen lebhaftere Farbe, indem sie auf die Feinde des Königs und Reichs zu sprechen kommen 20, 7—9. 21, 9—13., und schließen beide mit einem stoßseufzerartigen Ruf zu Jahve 20, 10. 21, 14. In beiden wird lange Strecken hindurch der König apostrophirt 20, 2—6. 21, 9—13., hie und da in einer Weise, daß sich fragen läßt, ob die Anrede nicht vielmehr an Jahve gehe 20, 6. 21, 10. In beiden wird auf den König mit הַמֶּלֶךְ hingewiesen 20, 10. 21, 8., beide fassen das Ziel der Wünsche in das Wort יְשׁוּעָה zus. 20, 6 vgl. 7. 21, 2. 6., beide gefallen sieh in seltenen, nur hier innerhalb des alttest. Schrifttums vorkommenden Ausdrücken: נדגל 20, 6. נתעודד 20, 9. ארשת 21, 3. תחדהו 21, 7. Standen sie, wie לדוד anzeigt, im ältesten dav. Psalter, so ist es doch wahrscheinlicher, daß sie einen gleichzeitigen Dichter als daß sie David selbst zum Verf. haben, denn obwohl sich in einigen Punkten mit

dav. Ps. in Ausdrucksweise (vgl. 21, 12 mit 10, 2) und Gedanken (vgl. 21, 7 mit 16, 11) berührend stehen sie doch mit ihrem eigentümlichen Gepräge vereinzelt. Daß aber David Objekt derselben ist, wie לדוד und die Stellung mitten unter dav. Ps. erwarten läßt, bestätigt sich. In die Zeit des ammonitisch-syrischen Krieges fällt Davids tiefer Fall, der ihn an sich und in seinen Folgen an Seele und Leib krank machte. Erst als er sich aus dieser selbstverschuldeten Todesnot an Gottes Gnade wieder aufgerichtet hatte, ging er zu seinem vor Rabbath Ammon liegenden Heere und beendigte die Eroberung der feindlichen Hauptstadt. Die Situation dieses Psalmenpaars erklärt sich aus 2 S. c. 11. 12 aufs befriedigendste. Ps. 20 bittet um Genesung des in Krieg mit mächtigen Feinden verwickelten Königs, und Ps. 21 dankt für dessen Genesung und wünscht ihm für den bevorstehenden Feldzug siegreiche Erfolge. Die „Wagen und Rosse" 20, 8 sind charakteristisch für die Heeresmacht Arams (2 S. 10, 18 u. ö.) und in 21, 4 und 10 vernehmen wir Anspielungen an 2 S. 12, 30. 31., wenigstens merkwürdiges Zusammentreffen mit dem dort Berichteten.

V. 2—6. Fürbitte für den bedrängten König, der im Heiligtum für sich opfern läßt. Die Impf. v. 2—5., fünfmal im aufsteigenden Parallelgliede an der Spitze stehend, sind Optative; auch יְמַלֵּא v. 6 setzt die Kette der Wünsche fort, in welcher auch נְרַנְּנָה (vgl. 69, 15) ein Glied ist. Wünsche des Volkes begleiten Gebet und Opfer. Der Name des Gottes Jakobs ist die sich erweisende Macht und Gnade des Gottes Israels, יעקב wechselt poetisch mit ישׂראל, wie אלהים mit ה׳. Alschêch verweist auf Gen. 35, 3 und es ist nicht unwahrsch., daß der Wunsch sich nach jener überlieferten Thatsache gestaltet. Möge J., der, wie Jakobs Gesch. zeigt, am Drangsalstage erhört, den König erhören, möge der Name des Gottes Jakobs ihn seinen Feinden auf Triumpheshöhe entrücken; שִׂגֵּב wechselt in diesem Sinne mit רוֹמֵם 18, 49. Diese Fürbitte für den Betenden geschieht im Heiligtum der Doppelhöhe des Zion, wo J. thront. Möge er von da seinen Beistand ihm zusenden, wie zum Siege den Ausschlag gebende Hilfstruppen. Der König opfert. Er opfert, wie dies vor Beginn des Kampfes üblich war (1 S. 13, 9 ff. u. vgl. die RA קַדֵּשׁ מִלְחָמָה), Ganzopfer und ebendamit auch Speisopfer מִנְחוֹת, wenigstens hat nach der Opferthora jedes Ganz- und Schelamimopfer ein Speisopfer nebst Trankopfer zur erforderlichen Begleitung. Das V. זָכַר ist im Speisopferritual heimisch. Was von den nur teilweise auf den Altar kommenden Mehlopfern (wozu aber der traditionellen Praxis nach das Begleitungs-Mehlopfer מנחת נסכים nicht gehört, das man ganz dem Altar zusprach) im Altarfeuer aufging, hieß אַזְכָּרָה μνημόσυνον (vgl. Act. 10, 4) d. i. was den, für welchen geopfert wird, bei Gott in Erinnerung bringt, nicht „Duftteil" (Hupf.), denn die Bezeichnung des Eifer-Mehlopfers Num. 5, 15 als „Verschuldung vor Gott in Erinnerung bringend" beweist, daß זָכַר im Speisopferritual nichts anderes als sonst überall bed. Jedes Speisopfer ist in gewissem Sinne מִנְחַת זִכָּרוֹן. Darum verbindet sich hier mit den Speisopfern die Bitte, daß J. ihrer gnädig gedenken möge. Was die *'Olah* betrifft, so wäre der Wunsch nicht unstatthaft: himmlisches Feuer (Lev. 9, 24. 1 K. 18, 38.

1 Chr. 21, 26) mache sie zu Asche (Kimchi), aber der Wortlaut führt auf nichts Außerordentliches, דִּשֵּׁן als Denom. v. דֶּשֶׁן Fettasche bed. ‚von Asche reinigen', nicht: in Asche verwandeln. Dagegen bed. דִּשֵּׁן auch ‚fett machen' 23, 5., und diese effektive Bed. (LXX πιανάτω, S. πίονα ποιήσῃ) ist hier deklarativ gewendet: dein Brandopfer finde er fett was s. v. a. es sei ihm רֵיחַ נִיחֹחַ. Das voluntative *ah* kommt an 3 *p.* nur noch Jes. 5, 19, Iob 11, 17 vor und ist hier wie 1 S. 28, 15 das kohortative mit Verwandlung der Dehnung in Schärfung (vgl. die ebenso gewandelten Formen 1 S. 28, 15. Jes. 59, 5. Zach. 5, 4. Spr. 24, 14. Ez. 25, 13) in *ĕh* übergegangen, wie allgewöhnlich in מֶה für מָה; die Aenderung יְדַשְּׁנֶהָ oder יְדַשְּׁנֵהוּ (Hitz.) beseitigt die seltene Form in glücklicher, aber unnötiger Weise. Daß gerade hier die Musik sich zu steigern hat, erklärt sich daraus, daß dieser fürbittende Chorgesang mit der Darbringung auf dem Altar (der הַקְטָרָה) zusammenfallen soll. עֵצָה ist die in den gegenwärtigen Kriegsläuften gefaßte Entschließung. „Ob deines Heiles" d. i. deines Siegesglücks ist wie hier alles Anrede des Königs, vgl. 21, 2., wo es, von dem ihm gewährten Siege gemeint, Anrede Jahve's ist. Statt נִדְגֹּל nach LXX Syr. μεγαλυνθησόμεθα נְגַדֵּל zu lesen, ist unnötig; נִדְגֹּל ist *denom.* von דֶּגֶל: die Fahne schwenken; diese selbst heißt so als Decke, Tuch, *pannus,* die Bed. des Lügens und Schmeichelns, welche דגל im Arab. und Aram. hat, geht von der Grundbed. *tegere, oblinere* (دجل) aus.[1] In der Schlußzeile besinnt sich der Hoffnungsjubel wieder auf die Gegenwart und wird wieder zu fürbittendem Wunsche.

V. 7—9. Während v. 2—6 gesungen ward, ging wahrsch. die Opferdarbringung vor sich. Jetzt erhebt sich nach längerer Pause eine Stimme, wohl eine levitische, und spricht die aufleuchtende Zuversicht der gnädigen Aufnahme der priesterlich vermittelten Opferung aus. Mit עַתָּה oder וְעַתָּה, dem Stichwort des Wendepunkts, wird das momentan eintretende Ergebnis eines längeren äußeren oder inneren Werdens eingeführt (z. B. 1 K. 17, 24. Jes. 29, 22). הוֹשִׁיעַ ist Perf. des Glaubens, welcher in Gewißheit der Erhörung die Erfüllung vorwegnimmt. Dem Ueberschwang von Worten in v. 7 entspricht die Ueberschwenglichkeit des Bewußtseins, welches sich ausspricht. In v. 3 wird die Erhörung von Zion aus, hier von Gottes heiligen Himmeln aus erwartet, denn der in Zion thronende Gott thront ewiger Weise in den Himmeln; sein Thronsitz auf Erden ist wie die Vorhalle seines himmlischen; seine Gegenwart im Heiligtum Israels ist keine Schranke seiner Allgegenwart; seine Hilfe aus Zion ist Hilfe des Himmlischen und über aller Himmel Himmel Erhabnen. גְּבוּרוֹת bed. hier nicht die Machtfülle (vgl.

---

1) Im Assyrischen bed. *dagâlu* blicken, *diglu* das wonach man blickt, s. Friedr. Delitzsch in Lotz' Inschriften Tiglathpilesers I S. 131 f. Man müßte dann annehmen, daß das Stammwort zu דֶּגֶל im Hebr. (Aram. und Arab.) verloren gegangen und der Name der Fahne in ursemitische Zeit zurückgeht; keinesfalls läßt sich das assyr. *dagâlu* für das נִדְגֹּל unserer Psalmstelle verwenden.

90,10), sondern die Machterweise (106, 2. 145, 4. 150, 2. Jes. 63, 15), durch welche seine Rechte dem Kämpfenden Heil d. i. Sieg erwirkt. Der Ruhm Israels ist ein anderer als der der Heiden, der sich als Prahlen ausweist. Aus 8[b] נַזְכִּיר ist zu 8[a] הִזְכִּירוּ oder יַזְכִּירוּ hinzuzudenken; הִזְכִּיר בְּ preisende Erwähnung einer Sache thun, sie rühmen und indirekt also sich ihrer rühmen (vgl. הִלֵּל בְּ 44, 9). Israel sollte nach dem Gesetz kein stehendes Heer haben; gegen das Halten vieler Rosse eifert das Königsgesetz Dt. 17, 16. So war es auch unter den Richtern und noch unter David; schon unter Salomo, der sich Rosse und Wagen in Unzahl anschaffte 1 K. 10, 26—29., wurde es anders. Es ist also ein zur dav. Zeit stimmendes Bekenntnis, welches hier v. 8 ergeht, daß Israels Ruhm gegenüber seinen Feinden, bes. den Syrern, allein die feste Wehr und Waffe des Namens seines Gottes sei. Aehnlich spricht David zu Goliath 1 S. 17, 45. Die Prätt. v. 9 sind *praet. confidentiae* — „ein Triumphlied vor dem Siege — wie Lth. bem. — ein Freudengeschrei vor der Hilfe". Da קום nicht stehen, sondern aufstehen bed. (Hier. *resurreximus*), so setzt קַמְנוּ derzeitige Obmacht der Feinde voraus. Aber die Sachlage kehrt sich um: die Stehenden fallen, die Liegenden erstehen; jene bleiben liegen, diese behaupten das Feld. Hienach wird das ‚wieder' in der Bed. des נִתְעוֹדָד nicht mit Hupf. zu löschen sein. Es ist das Reflexivum von עוֹדֵד ‚wiederaufrichten' 146, 9. 147, 6. Der Begriff der Dauer entwickelt sich in עוד عاد erst aus dem Wurzelbegriff des Wendens und der Wiederkehr.

V. 10. Nach dieser Solostimme tritt nun wieder Chorgesang ein. Das Lied schließt gemeindemäßig wie es begonnen, und rundet sich ab, indem es um Erfüllung des Erbetenen und Verbürgten bittend zu seinem Grundton zurückkehrt. Die meisten neueren Ausll. (Hupf. Hitz. u. A.) ziehen mit LXX Vulg. הַמֶּלֶךְ zu הוֹשִׁיעָה: *Domine salvum fac regem* (*God save the king*). Aber für die Richtigkeit der Accentuation, welche המלך als Benennung Gottes (freilich so absolut, ohne Attribut, nur hier) als Subj. zu יַעֲנֵנוּ zieht, spricht: 1) daß הושיעה המלך eine Lautfolge ist (auslautendes tonloses *ah* und anlautendes *ha*), welche ein Dichter sicher vermieden haben würde, da er הוֹשַׁע oder הוֹשִׁיעָה נָּא und מְשִׁיחֶךָ sagen konnte; 2) daß יעננו nach jenem „Jahve, o hilf dem Könige!" einen Uebergang in die 3. Person darstellt, dessen Grund man nicht absieht. Man muß, wenn man הושיעה המלך verbindet, mit Baethg. nach LXX Vulg. וַעֲנֵנוּ lesen, um diese unschöne Synallage wegzubringen. Aber warum soll Jahve in diesem Gebet für den König nicht am Schlusse selber המלך heißen? Der auf ihn bezogene Wunsch enthebt die Benennung möglichem Misverständnis. Und die parallele Stellung neben יהוה ist von der appositionellen Verbindung אלוהי המלך 145, 1 nur wenig verschieden.

PSALM XXI.

Dankpsalm für den König in Kriegszeit.

2 Jahve, ob deiner Macht ist erfreut der König,
Und ob deiner Hilfe wie frohlockt er sehr!
3 Seines Herzens Verlangen hast du gewährt ihm
Und seiner Lippen Begehr hast du nicht verweigert. (*Sela*)

4 Denn entgegen bringst du ihm Segnungen an Gutem,
Setzest auf sein Haupt eine Krone von Feingold.
5 Leben erbat er von dir, du hast's gewährt ihm,
Länge der Tage immer und ewig.

6 Groß ist seine Ehre vermöge deiner Hilfe,
Ruhm und Glorie legst du auf ihn.
7 Denn du setzest ihn zu Segensfüll' auf ewig,
Ergötzest ihn mit Freude bei deinem Angesicht.

8 Denn der König vertraut auf Jahve,
Und durch die Gnade des Hocherhabenen wird er nicht wanken.
9 Reichen wird deine Hand an alle deine Feinde,
Deine Rechte wird erreichen deine Hasser.

10 Wirst wie zum Feuerofen wandeln sie, wenn du dich zeigest,
Jahve wird zornig sie verschlingen und Feu'r sie fressen.
11 Du wirst ihre Frucht von der Erde tilgen
Und ihren Samen aus den Menschenkindern.

12 Denn neigen sie hernieder auf dich Böses,
Sinnen sie Arglist: sie werden nichts vermögen.
13 Denn du wirst sie wandeln in Kehrum,
Mit deinen Sehnen zielen auf ihre Gesichter.

14 Erheb dich, Jahve, in deiner Obmacht,
Wir wollen singend und harfnend feiern deine Stärke.

„*Es erfülle Jahve all deine Wünsche*“ rief das Volk im vorigen Ps. fürbittend seinem Könige zu und in diesem kann es dankend zu Gott sagen: „*das Verlangen seines Herzens hast du gewährt ihm*“. In beiden Ps. tritt das Volk in Angelegenheiten seines Königs vor Gott, dort wünschend und bittend, hier dankend und hoffend, hier wie dort mitten im Kriege, hier aber, nachdem der König genesen, in der Gewißheit seiner siegreichen Beendigung. Das Trg. und der Talmud *Succa* 52[a] verstehen diesen Ps. 21 vom König Messias. Raschi bem. daß man um der Christen willen diese messianische Deutung lieber aufgeben solle. Aber auch die christliche Auslegung kann nicht gewillt sein, sie in der früheren starren unvermittelten Weise fest zu halten. Das Psalmenpaar handelt von David, die Sache Davids aber in ihrem durch Leiden hindurchführenden Wege zum Siege ist vorbildlich die Sache des künftigen Christus.

V. 2—3. Der Ps. beginnt in drei Tetrastichen, deren dies das erste ist, mit Dank für die leiblichen und geistlichen Segnungen, welche J. dem Könige auf sein Bitten gewährt hat und fort und fort gewährt. עֹז (wov. עָזְּךָ wie 74, 13 neben עֻזְּךָ 63, 3 u. ö.) ist die an dem Könige offenbar gewordene Macht, die sein Leid gewendet hat, und יְשׁוּעָה die

Hilfe von oben, die ihn seiner Bedrängnis enthoben. Das auf מה des Ausrufs folg. יגיל wird vom *Kerî* naturgemäß in יָגֶל (mit Rückgang des Tons) verkürzt (vgl. dagegen Spr. 20, 24., wo מה fragt und dem Sinne nach verneint). Das ἅπ. λεγ. אֲרֶשֶׁת hat dem Zus. nach die Bed. Begehren (LXX δέησιν mit der Variante θέλησιν, Hier. *voluntatem,* Trg. פֵּרוּשׁ = מִבְטָא Num. 30, 7), v. אָרַשׁ = arab. ورش *avidum esse.* Man beachte die starke Verneinung בַּל: nein, nicht versagt, sondern das Gegenteil gethan. Daß die Musik hier hinaufzugehen hat, ist der Annahme günstig, daß der Ps. in der Erfüllung einer öffentlich bekannten Bitte seinen Anlaß hat.

V. 4—5. Segnungen an Gutem (Spr. 24, 25) sind solche welche Gutes d. i. wahres Glück zum Inhalt haben. Das V. קִדֵּם, weil von der entgegenkommend beschenkenden Gnade gemeint, ist nach Art der Vv. des Anthuns und Begabens (Ges. § 139) mit dopp. Acc. verbunden. Da 4ᵇ nicht von Davids erster Krönung gemeint sein kann, sondern von der Erhaltung und Mehrung der Ehre seines Königtums, so lautet diese Besonderung von 4ᵃ wie Vorhersage von 2 S. 12, 30: nach Eroberung der ammon. Hauptstadt Rabba setzte sich David die ammon. Königskrone (עֲטָרָה) aufs Haupt, welche als schwer an Gold und verziert mit kostbaren Steinen gerühmt wird. David war damals vorgerückt an Jahren und in Folge schwerer Versündigung, die er aber bußfertig und Gottes Gnade erfassend überwand, war er an den Rand des Grabes gekommen. Er, der Todeswürdige, blieb am Leben und der Sieg über die ammonitisch-syrische Macht verbürgte ihm die göttliche Verheißungstreue. Daß 5ᵇ nicht Lebenslänge, sondern Vererbung des Thrones meine, ist wider den Wortlaut. Jemandem zu wünschen, daß er לְעֹלָם lebe, zumal einem Könige, ist gewöhnlich 1 K. 1, 31 u. ö. Der Sinn ist, daß das Leben des Königs sich in unbegrenzte Ferne erstrecken möge. Was das Volk anderwärts wünscht, bekennt es hier als dem Könige verliehen.

V. 6—7. Die Hilfe Gottes gereicht ihm zur Ehre und bahnt ihm den Weg zur Ehre, sie befähigt ihn, was 6ᵇ meint, zu ruhm- und glorreicher Behauptung und Befestigung seines Königtums. שִׁוָּה עַל wie 89, 20 von göttlicher Belehrung und Begabung. Zu Segnungen oder Segensfülle setzen ist gesteigerter Ausdruck des Gottesworts an Abram Gen. 12, 2: werde Segen d. i. Segensinhaber und Segensmittler. Freude bei (אֶת wie 16, 11) dem Angesichte Gottes ist Freude in nächster genußreicher Gemeinschaft mit ihm. חִדָּה von dem schon Ex. 18, 9 einmal vorkommenden חָדָה hat im arab. حدا die Nomadenbed. „die Lasttiere durch Gesang fröhlich stimmen und zur Eile antreiben“, im Hebr. wie im Aram. und Assyr. die allgem. Bed. „erheitern“.[1]

V. 8—9. Mit dieser Str. beginnt die 2. Hälfte des Ps. Die Anrede Gottes geht hier in Anrede des Königs über, aber nicht in

1) Im Assyrischen hat das Wort anlautendes خ: *ḫidûtu, ḫudûtu, ḫudû* bed. Freude (= חֶדְוָה), s. Lotz, Inschriften Tiglathpilesers I S. 178.

wünschende, sondern in zuversichtlich erwartende. Mit Recht betrachtet Hgst. v. 8 als Uebergang zur 2. Hälfte, denn dieser V. trennt durch die objektive Aussage über den König und Gott die bisherige Anrede Gottes von der folg. Anrede des Königs. Wir übers. 8^b nicht: und auf die Gnade des Höchsten — nicht wird er wanken; die Gnade ist die Erwiderung des Vertrauens, welches ihn nicht wanken läßt, vgl. zum Ausdruck Spr. 10, 30. Dieser Folgesatz wird nun im Hinblick auf die Feinde, die ihn zum Wanken und Fallen bringen wollen, entfaltet. Weit entfernt zu wanken greift er vielmehr siegreich seine Feinde an. Wenn J. angeredet wäre (Hupf.), müßte es, damit Zus. zwischen v. 9 und 8 bestehe, wenigstens אֹיְבָיו und שֹׂנְאָיו (seine, des Königs, Feinde) heißen. Was das Volk für seinen König hofft, sagt es ihm hier wie weissagend voraus. מָצָא לְ (wie Jes. 10, 10) und מָצָא *seq. acc.* (wie 1 S. 23, 17) unterscheiden sich wie an etw. hinanlangen und etw. erlangen. Angenommen daß לְ den Acc. vertrete wie z. B. 69, 6., wäre 9^b unnütze Wiederholung.

V. 10—11. Bis hieher bewegt sich der Ps. einförmig in sinngleichen Dipodien, nun gerät er in Wallung und man fühlts seiner Erregtheit ab, daß des Königs Feinde auch des Volkes Feinde sind. So wahr es ist, daß לְעֵת פָּנֶיךָ wie Anrede Jahve's lautet (Hupf.), so belehrt uns 10^b doch eines Andern. Die vernichtende Wirkung, welche sonst vom Angesichte Jahve's ausgeht 34, 17. Lev. 20, 6. Thren. 4, 16 (vgl. ἔχει θεὸς ἔκδικον ὄμμα), wird hier dem Angesicht d. i. persönlichen Erscheinen (2 S. 17, 11) des Königs an der Spitze seines Heeres zugeeignet. Davids Ankunft entschied wirklich den Fall Rabbath Ammons, deren Bevölkerung teils unter eisernen Marterwerkzeugen verblutete, teils in Ziegelöfen geworfen wurde 2 S. 12, 26 ff. Nach diesem Geschick der Ammoniter gestaltet sich hier die Aussicht; כְּתַנּוּר אֵשׁ ist zweiter Acc. zu תְּשִׁיתֵמוֹ: du wirst sie (nicht ihn, den König, wie Baethg. erklärt) wie zu einem Feuer-Ofen d. i. lodernden Ofen machen, so daß sie wie dessen Inhalt (*synecdoche continentis pro contento*) ganz in Feuer aufgehen. Das Bild ist nur angedeutet und anders als Thren. 5, 10. Mal. 3, 19 gemeint. 10^a und ^{b} sind absichtlich zwei lange auf- und niederwogende Zeilen, auf welche in v. 11 zwei kurze folgen: letzere beschreiben nur die ruhige Nachlese nach dem durch David vermittelten göttlichen Feuergerichte. פִּרְיָמוֹ ist wie Thren. 2, 20. Hos. 9, 16 nach פְּרִי בֶטֶן zu verstehen. Es ist das Geschick der Amalekiter (vgl. 9, 6 f.), welches des Königs Feinden prophezeit wird.

V. 12—13. Und dieses Geschick ist die verdiente Vereitelung ihres bösen Vorhabens. Die Satzverbindung v. 12 ist wie 27, 10. 119, 83. Ew. § 362^b; נָטָה רָעָה ist nicht nach נָטָה רֶשֶׁת (= פָּרַשׂ) zu verstehen, denn gerade diese RA kommt nicht vor; man hat vielmehr mit Hitz. 55, 4. 2 S. 15, 14 zu vgl.: Böses auf jem. herabneigen ist s. v. a. es darauf anlegen, daß es über ihn hereinstürzt. נָטָה bed. lang hindehnen, ausspannen, aber auch straff anziehend beugen und neigen. שִׁית שְׁכֶם zum Nacken setzen d. i. zu solchen machen die den Nacken zukehren ist noch gewählterer Ausdruck als נָתַן עֹרֶף 18, 41 vgl. 1 S.

10, 9.; die Halbsegolatform (שְׁכֶם = שֶׁכֶם) wird hier *in p.* zur vollen Segolatform שֶׁכֶם. Zu תְּכוֹנֵן ist, wie anderwärts nach הוֹרָה, הִשְׁלִיךְ, יָרָה, als Obj. חִצִּים hinzuzudenken; כּוֹנֵן חֵץ 11, 2 vgl. 7, 14 bed. den auf der Bogensehne מֵיתָר = יֶתֶר aufliegenden Pfeil richten = zielen. Die Pfeile treffen die Vorderseite der Feinde, indem der Verfolgende sie überholt.

V. 14. Nachdem das Lied in 2×3 Tetrastichen seine zwei Flügel ausgebreitet, schließt es gleichsam emporfliegend und so sich verlierend mit einem Distich. Es ist ein dem Könige geltender Ruf zu Gott um Sieg im Kriege. „Erhebe dich“ d. h. zeige dich in deiner überkreatürlichen (57, 6. 12) richterlichen (7, 7 f.) Oberherrlichkeit. Daß J. die גְבוּרָה, der alles ihm Widerstrebende erliegen muß, weltüberwindend offenbare, das ists was dieses Schlußwort herbeisehnt und wofür es im voraus freudige Dankbarkeit angelobt.

PSALM XXII.

Eli Eli lama asabtani.

2 Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?!
Fern von Hilfe mein ist mein flehend Schrei'n.
3 O mein Gott, ich rufe Tags, ohne daß du antwortest,
Und Nachts, ohne daß mir Ruhe wird.

4 Bist du doch heilig, thronend über Lobliedern Israels.
5 In dich vertrauten unsere Väter,
Vertrauten und du machtest sie frei.
6 Zu dir schrieen sie und wurden los,
Wurden, in dich vertrauend, nicht zuschanden.

7 Ich aber bin ein Wurm und kein Mann,
Ein Schimpf der Menschen und vom Volk verachtet.
8 All die mich sehen hohnlachen mein,
Reißen die Lippen auf, schütteln den Kopf:
9 „Wälz es auf Jahve — er befreie ihn,
Reiße ihn heraus, wenn er Gefallen hat an ihm.“

10 Ja du bists, der mich hervorzog aus dem Schoße,
Vertraun mir einflößte an der Mutter Brüsten.
11 Auf dich bin ich geworfen von Geburt an,
Von meiner Mutter Schoße her bist mein Gott du.
12 Bleib nicht fern von mir, denn Drangsal ist nahe,
Denn kein Helfer ist da.

13 Umringt haben mich mächtige Farren,
Starke Basans mich umzingelt.
14 Sie sperren auf wider mich ihr Maul —
Ein Löwe zerreißend und brüllend.

15 Wie Wasser bin ich hingegossen
Und ausgerenkt sind all meine Gebeine.
Geworden ist mein Herz wie Wachs,
Zerschmolzen inmitten meiner Eingeweide.
16 Vertrocknet gleich der Scherbe ist meine Kraft
Und meine Zunge festgeklebt am Gaumen,
Und in Todesstaub lagerst du mich.

17 **Denn umringt haben mich Hunde,**
Eine Bösewichter-Rotte mich umkreiset,
Dem Löwen gleich, meine Händ' und Füße.
18 **Zählen kann ich all meine Gebeine,**
Jene blicken her, weiden sich an mir.
19 **Sie teilen meine Kleider unter sich,**
Und über mein Gewand werfen sie Los.

20 **Und du, Jahve, bleib nicht ferne!**
Meine Stärke, mir zu Hilfe eile!
21 **Entreiße dem Schwerte meine Seele,**
Aus Hundes-Tatze meine Einzige.
22 **Schaffe Heil mir aus Löwen-Rachen**
Und aus Antilopen-Hörnern — erhörst du mich.

23 **Erzählen will ich deinen Namen meinen Brüdern,**
Inmitten der Gemeinde dich preisen:
24 **„Jahve-Fürchtende, preiset ihn;**
„Aller Same Jakobs, ehret ihn
„Und schauert vor ihm, aller Same Israels!"

25 **„Denn nicht verschmäht und nicht verabscheut des Leidenden Leiden**
„Und nicht verborgen hat er sein Antlitz vor ihm,
„Und als er schrie, hat er auf ihn gehört."

26 **Von dir her kommt mein Lobpreis in großer Gemeinde —**
Meine Gelübde werd' ich bezahlen vor den Ihn Fürchtenden.
27 **Essen sollen Demütige und sich sättigen,**
Preisen Jahve die nach ihm fragen:
„Es labe euer Herz sich auf ewig!"

28 **Erinnern und bekehren werden sich zu Jahve alle Enden der Erde,**
Und sich niederwerfen angesichts deiner alle Sippen der Nationen.
29 **Denn Jahve's ist das Königtum und er herrscht über die Nationen.**
30 **Essen und sich niederwerfen werden alle Wohlhäbige der Erde,**
Vor ihm hinsinken alle Hinfahrende zum Staube und die ihr Leben nicht fristen.
31 **Nachkommenschaft wird ihm dienen: es wird erzählt werden vom HErrn dem Geschlechte;**
32 **Sie werden kommen und kund thun seine Gerechtigkeit künftigem Volke daß er's vollbracht hat.**

Ein Klagepsalm, dessen tiefe Klagen mitten aus der schmachvollsten Erniedrigung und furchtbarsten Todesnot heraus zu der heiteren Stimmung von Ps. 21 in schneidendem Kontraste stehen — ausgehend von trostlosem Angstgeschrei, fortschreitend zu vertrauensvollem Hilfruf, endigend in Dankgelübde und Anschaun der weltumfassenden Folgen, die aus der Rettung des Leidenden hervorgehn. In keinem Ps. drückt den Klagenden bei der heiligsten Unschuld eine solche Masse der martervollsten innern und äußern Leiden. Ps. 69 ist hierin sein Seitenstück, von welchem er sich aber dadurch unterscheidet, daß in seine Klagen kein Laut der Verwünschung sich einmischt.

Es ist David, welcher sich hier aus der finstersten Tiefe zu so lichter Höhe emporringt. Es ist ein dav. Ps. der saulischen Verfolgungszeit. Ew. rückt ihn in die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems und Baur in die Zeit des Exils herab. Genauer — sagt Ew. — will es jetzt nicht gelingen, dem Dichter auf die Spur zu kommen. Und Maurer schließt: *illud unum equidem pro certo habeo, fuisse vatem hominem opibus praeditum atque illustrem, qui magna auctoritate valeret non solum apud suos, verum etiam apud barbaros.*

Hitz. beharrt auf seiner Ansicht, daß Jeremia als Ueberläufer ins Gefängnis geworfen die 1. Hälfte und in dem Wachthof, in diese mildere Haft versetzt, die 2. Hälfte gedichtet hat. Und nach Olsh. paßt auch hier wieder alles auf die maccabäischen Zeiten. Aber schon Eine Erwägung entwertet alle diese Einfälle. Kein Mensch in vorchristlicher Zeit, auch kein Prophet, konnte mit der Aussicht auf seine Rettung die Aussicht auf die Bekehrung der Heiden und die Beseligung der Menschen durch das Evangelium dieser Rettung verbinden — kein Mensch außer dem berufstreuen theokratischen König, welcher, zumal seit 2 S. c. 7, das was die patriarchalische Verheißung vom Samen Abrahams sagt, daß die ihn segnen gesegnet und die ihm fluchen vom Fluche betroffen werden sollen, auf sich beziehen durfte und sich nicht bloß in sacrosancter, sondern weltgeschichtlich centraler Bedeutung erscheinen mußte. Aber auch übrigens bewährt sich nach allen Seiten hin als Verf. David, der von Saul verfolgte. Der Gebetsruf אל־תרחק (22, 12. 20. 35, 22. 38, 22., entlehnt 71, 12), der Seelenname יחידה (22, 21. 35, 17), die Bez. der Stille und der Resignation mit דומיה (22, 3. 39, 3. 62, 2 vgl. 65, 2) gelten uns, die wir die echtdav. Ps. nicht mit Hitz. auf Ps. 3—19 beschränken, als davidische Idiotismen. Auch sonst fehlt es nicht an Berührungen mit echten altdav. Liedern (vgl. 22, 30 mit 28, 1 Hinabfahrende zum Staube, zur Grube, dann in späteren Ps. wie 143, 7., bei Jes. u. Ez.), bes. solchen aus der saulischen Zeit, wie Ps. 69 (vgl. 22, 27 mit 69, 33) und 59 (vgl. 22, 17 mit 59, 15). Zu dem eigentümlichen Gepräge der Ps. dieser Zeit gehören die in unserem Ps. gehäuften Tierbilder. Daß Ps. 22 ein altdav. Original ist, bestätigt sich auch an den Parallelen der jüngeren Literatur des Schîr (71, 5 f. aus 22, 10 f.; 102, 18 f. nach 22, 25. 31 f.), der Chokma (Spr. 16, 3 גֹּל אל־ה׳ aus Ps. 22, 9. 37, 5) und der Prophetie (Jes. c. 49. 53., Jer. in Thren. 4, 4 vgl. Ps. 22, 15 u. dgl. mehr). Trotz dieser Nachklänge in der jüngeren Literatur ist dem Ps. doch einiges sonst Unbelegbare, wie die Hapaxleg. אֱיָלוּת und עֱנוּת, verblieben. So zweifeln wir denn nicht an der Wahrheit des לדוד. David redet in diesem Ps., er und kein anderer, und zwar aus seinem eignen Innersten heraus. Der Ps. ist dem Wesen lyrischer Dichtung gemäß auf dem Grund und Boden seines individuellen Lebens und seiner individuellen Empfindung erwachsen.

Es findet sich auch wirklich in der Geschichte Davids des von Saul verfolgten eine Situation, welche das Leidensbild dieses Ps. veranlaßt haben kann, näml. 1 S. 23, 25 f. Die näheren Umstände dieser Bedrängnis in der Wüste Maon (worauf der Syrer nach *Cod. Ambros.* Ps. 16 bezieht) sind uns nicht bekannt, haben aber keinesfalls mit den seltsamen grausigen Leidenszügen dieses Ps. sich dergestalt gedeckt, daß sich diese als historisch treues, buchstäblich genaues Abbild derselben ansehen ließen, vgl. dagegen den damals entstandenen Ps. 17. Ebenso wenig haben sich in Davids Leben die Aussichten verwirklicht, welche er in diesem Ps. an seine Rettung knüpft. Dagegen deckt sich die 1. Hälfte mit dem Leiden Jesu Christi und die 2. Hälfte mit den aus seiner Auferstehung hervorgegangenen Folgen. Es ist die peinvolle Lage eines Gekreuzigten, welche in v. 15—18 uns malerisch treu vor Augen tritt: die Ausspannung der Glieder des nackten Körpers, die Peinigung der Hände und Füße und der brennende Durst, den der Erlöser, auf

daß die Schrift erfüllet würde, in dem Rufe διψῶ kundgab Joh. 19, 28. Lästernde und Kopfschüttelnde gingen an seinem Kreuze vorüber Mt. 27, 39., wie v. 8 sagt; Höhnende riefen ihm zu: möge der Gott, auf den er vertraut, ihm helfen Mt. 27, 43., wie v. 9 sagt; seine Kleider werden geteilt und um seinen Rock das Los geworfen Joh. 19, 23 f., damit v. 19 unseres Ps. erfüllt werde. Das drittletzte der 7 Worte des Sterbenden Ἠλί ἠλί κτλ. Mt. 27, 46. Mr. 15, 34 ist das erste Wort unseres Ps. und die Aneignung des ganzen. Und der Hebräerbr. 2, 11 f. führt v. 23 als Rede Christi an, zum Beweise dafür daß Er sich nicht schämt, die, zu deren Heiliger ihn Gott bestellt hat, seine Brüder zu nennen, wie der Auferstandene wirklich gethan hat Mt. 28, 10. Joh. 20, 17. Die Wechselbez. sind damit noch lange nicht erschöpft. Nicht allein das Leiden des Gekreuzigten, auch das aus seiner Auferstehung hervorgehende Heil der Welt und dessen sakramentliche Zueignung stellt uns der Ps. so vor Augen, *ut non tam prophetia, quam historia videatur* (Cassiodor). Deshalb sah die alte Kirche nicht David, sondern Christum als den in diesem Ps. Redenden an und verurteilte Theodor von Mopsueste, der ihn zeitgeschichtlich auslegte. Bakius drückt den Sinn der älteren luth. Ausll. aus, wenn er sagt: *asserimus, hunc Ps. ad literam primo, proprie et absque ulla allegoria, tropologia et* ἀναγωγῇ *integrum et per omnia de solo Christo exponendum esse.* Selbst die Synagoge, so weit sie einen leidenden Messias anerkennt, hört ihn hier reden und faßt die „*Hindin der Morgenröte*“ als Namen der Schechîna und als Symbol der anbrechenden Erlösung. Ein großartiger Midrasch, welcher die Klagen des Ps. 22 als Klagen des leidenden Messias faßt, findet sich im *Jalkut Schim'ôni* zu Jesaia § 359.

Für uns, die wir den ganzen Ps. als Rede Davids ansehen, verliert er dadurch nichts von seinem weissagenden Charakter. Es ist ein typischer Ps. Eben der Gott, welcher seine Heilsgedanken dem Menschengeiste mitteilt und da zum Worte prophetischer Verkündigung werden läßt, hat auch die Geschichte selbst zu vorbildlicher Darstellung des künftigen Heils gestaltet, und der Beweis für die Wahrheit des Christentums, welcher aus dieser Thatweissagung seiner Vorgeschichte hervorgeht, ist ebenso zwingend, als der aus der Wortweissagung. Daß David, der von Samuel gesalbte, ehe er zum Throne gelangte, einen Leidensweg zu gehen hatte, der dem Leidenswege Jesu, des von Johannes getauften Davidssohnes, gleicht, und daß dieses typische Leiden Davids für uns in den Ps. wie in Spiegelbildern fixirt ist, das ist eine Veranstaltung göttlicher Macht und Gnade und Weisheit. Aber Ps. 22 ist doch nicht bloß ein typischer. Denn in dem Wesen des Typus liegt der Abstand vom Antitypus. In Ps. 22 aber steigt David mit seinen Klagen in eine Tiefe hinab, die jenseit der Tiefe seines Leidens liegt, und steigt mit seinen Hoffnungen in eine Höhe hinauf, die jenseit der Höhe seines Leidenslohns liegt Mit andern Worten: die Redefigur der Hyperbel (der مُبالغة d. i. der Schilderung in stark aufgetragenen Farben), ohne welche die poetische Diktion in den Augen des Semiten matt und fahl wäre, steht hier im Dienste des Geistes Gottes. Das hyperbolische Element wird dadurch zum prophetischen. Diese Steigerung des Typischen zum Prophetischen erklärt sich aber auch psychologisch. Seit David mit dem Oele der Königsweihe und zugleich mit

dem h. Geiste, dem Amtsgeiste des Königtums der Verheißung, gesalbt ist, sieht er sich selbst als Messias Gottes an, auf welchen die Verheißungen zielen, und vermöge dieser Selbstanschauung im Lichte des höchsten heilsgeschichtlichen Berufs idealisirt sich ihm die historische Wirklichkeit seiner Erlebnisse, und sowohl was er erlebt als was er erhofft gewinnt dadurch eine in die Geschichte des schließlichen und wahrhaftigen Christus Gottes hinausreichende Tiefe und Höhe des Hintergrundes. Wir behaupten damit kein Ueberschwanken von seiner eignen Person zu der des künftigen Christus, was von Hgstb. Tholuck Kurtz für psychologisch unmöglich erklärt wird. Nein, sich selbst als den Christus Gottes ansehend, sieht er sich, wenn wir es erfüllungsgeschichtlich ausdrücken, in Jesu Christo an. Er unterscheidet sich nicht von dem Künftigen, sondern sieht in sich selber den Künftigen, dessen Bild erst später sich von ihm ablöst und dessen Geschichte mit dem Ueberschwenglichen seiner Aussagen sich decken wird. Denn wie Gott der Vater die Geschichte Jesu Christi ratschlußmäßig gestaltet, so gestaltet sein Geist darauf hin auch die Selbstaussagen Davids, des Typus des Künftigen. Durch diesen Geist, welcher der Geist Gottes und des künftigen Christus zugleich ist, hat Davids typische Geschichte, wie er sie in seinen Ps. und bes. diesem aussagt, jene ideale Vertiefung, Verklärung und Potenzirung erhalten, vermöge welcher sie weit über ihren typischen Thatbestand hinausgeht, bis zu dessen ratschlußmäßiger Wurzel durchdringt und zum Worte der Weissagung erwächst, so daß sich gewissermaßen mit Recht sagen läßt, Christus rede hier durch David, inwiefern der Geist Christi durch ihn redet und das vorbildliche Leiden seines Ahns zum Darstellungsmittel seines künftigen eignen macht. Ohne Anerkennung dieses unumstößlichen Sachverhalts kann Ps. 22 weder verstanden noch nachempfunden werden.

Die Ueberschrift lautet: *Dem Sangmeister, auf (nach) der Hindin der Morgenröte, ein Psalm Davids.* Luther übers. mit Bezug darauf, daß Jesus in der Nacht gefangen und vor den hohen Rat gestellt wurde: *„von der Hinden* (wofür das Ilfelder Psalterium[1]: *hynden*) *die frühe gejagt wird“*, denn *Patris Sapientia, Veritas divina | Deus homo captus est horâ matutinâ.* Gewiß eine sinnige Verbesserung des ὑπὲρ τῆς ἀντιλήψεως τῆς ἑωθινῆς der LXX (Vulg. *pro susceptione matutina*), welches auf einer Verwechselung von אילת mit אילות (v. 20) beruht und von Theodoret gedeutet wird: ἀντίληψις ἑωθινὴ ἡ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἐπιφάνεια. Schon der Midrasch erinnert an Hohesl. 2, 8 und das Targum an das Morgenopferlamm, welches geopfert wurde, sobald der auf die Tempelzinne gestiegene Wächter mit dem Rufe ברקאי das Blitzen des sich ankündigenden Sonnenaufgangs verkündigte (*Tamid* III, 2). אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר ist näml. traditioneller Bestimmung nach das der Morgenröte vorausgehende Frühlicht, dessen erste Strahlen dem Hirschgeweih verglichen werden.[2] So nahe es aber gerade bei diesem Ps. liegt, diese Aufschrift symbo-

1) s. den Bericht darüber von Prof. Freyer in Luth. Zeitschrift 1873 S. 417 ff.

2) Eine sowohl im jerus. als babyl. Talmud vorkommende Zeitbestimmung lautet: „von der Hindin der Morgenröte bis der Osten sich lichtet“. In *j. Berachoth* Anf. wird erkl.: אילת השחר כמין תרתי קרני דנהורא סלקין ממדינחא ומנהרין לעלמא „wie zwei Licht-Hörner, von Osten aufsteigend und

lisch zu fassen, so macht doch auch sie gewiß keine Ausnahme von dem technisch-musikalischen Sinn der andern, und schon Melissus (1572) erkl. richtig: *uber die gesangweis aines gemainen lieds, welches Anfang ware Ajéleth Haschâhar, das ist, Di hindin der morgenroete,* wobei jedoch möglich, daß die Wahl der gerade so benannten Tonweise auf den in diesem Ps. sich vollziehenden Durchbruch des Lichts durch die Leidensnacht hindeuten soll.

Auf seinen Gedankengang gesehen zerfällt der Ps. in 3 Abschnitte v. 2—12. 13—22. 23—32, welche ebenmäßigen Umfangs sind, indem sie aus 21, 24, 21 Zeilen bestehen. Ob der D. innerhalb dieser 3 Gruppen noch weiter strophisch abgesetzt hat, muß dahin gestellt bleiben; von der dritten Gruppe aber heben sich die sieben langen Schlußzeilen wie der Säulenfuß des Ganzen ab.

V. 2—3. In dem 1. Abschnitt v. 2—12 ringt sich der trostlose Angstruf, hier v. 2 f. mit der Klage über andauernde Gottverlassenheit beginnend, hindurch zu anhebender vertrauensinniger Bitte. Die Frage mit לָמָּה (wie statt לָמָה gewöhnlich vor אהע, mit Ausnahme von 42, 10. 43, 2 und Iob 7, 20 wo es ausnahmsweise *Milel* ist,[1] vgl. zu 10, 1) ist nicht Ausdruck der Ungeduld und Verzweiflung, sondern des Befremdens und der Sehnsucht. Der Leidende fühlt sich verstoßen von Gott, das Gefühl des göttlichen Zorns hat ihn ganz und gar umnachtet, und doch weiß er sich Gotte in Furcht und Liebe verbunden, sein gegenwärtiger Zustand widerspricht dem Wesen seines Verhältnisses zu Gott und eben dieser Widerspruch drängt zu der aus tiefster Tiefe klagenden Frage: warum hast du mich verlassen? Aber trotz dieses Gefühls der Gottverlassenheit ist das Band der Liebe nicht zerrissen; der Klagende nennt Gott אֵלִי und nennt ihn, von Sehnsucht gedrängt, daß Gott ihm diese Liebe wieder zu empfinden gebe, אֵלִי אֵלִי. Jene klagende Frage: warum hast du mich verlassen? ist auch sonst in den Ps. nicht ohne Beispiel 88, 15 vgl. Jes. 49, 14. Die Gottverlassenheit des Gekreuzigten aber ist einzigartig und darf nicht nach dem Maßstab Davids und anderer im Zustande der Anfechtung so klagender Dulder bemessen werden. Das Gemeinsame ist hier wie dort, daß hinter dem Zorne, der empfunden wird, die Liebe Gottes sich birgt, welche der Glaube festhält, und daß der welcher so klagt schon deshalb, an sich betrachtet, nicht Gegenstand des Zorns ist, weil er mitten im Gefühl des Zorns seine Gemeinschaft mit Gott aufrecht hält. Der Gekreuzigte ist bis zum letzten Atemzuge der Heilige Gottes, und die

---

die Welt erhellend". Die Hirschkuh hat zwar kein Geweih wie der Hirsch, aber auch die der Artemis geweihte Ἔλαφος, welche Herakles erjagte, heißt χρυσόκερως. Die Araber unterscheiden سَحَر Morgengrauen *diluculum,* franz. *aube (alba),* und فَجْر die ihm folgende Morgenröte, und daß שחר wirklich auf die Grundbed. des Schwärzlichen und bes. der Schwärze mit überwiegendem Weiß zurückgeht, zeigt Fleischer zu Levy's Chald. Wörterbuch 2, 578. Im Assyrischen ist *šêru* Gegens. zum Abend *(lilâtu).*

1) s. Mose ha-Nakdan p. 5 ed. Frensdorff.

Sühne, für die er sich opfert, ist Gottes eigner ewiger Gnadenwille, der nun in der Fülle der Zeiten sich verwirklicht; aber indem er sich mit der Sünde seines Volkes und der ganzen Menschheit Gottes Gerichte unterstellt, kann es ihm nicht erspart werden, als Selbstschuldiger Gottes Zorn über die sündige Menschheit zu erfahren und aus der unendlichen Tiefe dieses Zorngeschmacks, der bei ihm auf keinem Scheine, sondern auf ernstester Wirklichkeit beruht,[1] kommt seine durch den Zorn hindurch in Gottes Liebe hineinrufende Klage ἠλὶ ἠλὶ λεμὰ σαβαχθανί, was die Evangelisten mit Weglassung des von LXX eingefügten πρόσχες μοι[2] übers.: Θεέ μου θεέ μου, ἵνα τί με ἐγκατέλιπες. Er sagt nicht לָמָה עֲזַבְתָּנִי, sondern לְמָא שְׁבַקְתַּנִי — er spricht aramäisch, nicht um von Allen verstanden zu werden, denn solche Reflexion war ihm da fremd, sondern weil das Aramäische seine Muttersprache war, aus demselben Grunde, aus welchem er betend Gott אַבָּא (ἀββά) nannte.[3] Die Gottverlassenheit besteht, wie 2ᵇ sagt, darin, daß Hilfe Gottes und Hilfsgeschrei weit auseinander liegen. שְׁאָגָה, eig. vom Gebrüll des Löwen (Aq. βρύχημα), ist das vom äußersten Schmerz erpreßte laute Geschrei 38, 9., hier aber, wie דִּבְרֵי zeigt, kein unartikulirtes, sondern Gebetsworte zu Gott emportragendes. Man fasse רָחוֹק nicht als Appos. des Subj. von עזבתני: fern von meiner Hilfe, den Worten meines Schreiens (Riehm); denn דברי שאגתי wäre dann auch seinerseits bei nicht wiederholtem מן Appos. zu מישועתי, wozu es sich der Ungleichartigkeit halber nicht eignet, weshalb Hitz. durch die Conj. מִשַּׁוְעָתִי („von meinem Geschrei, den Worten meines Gestöhns") nachhilft. Auch läßt sich nicht mit Olsh. Hupf. nach AE erklären: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, fern von meiner Hilfe?" sind (lauten) die Worte meines Schreiens; das verstößt wider Versbau, Rhythmus, Sprachsitte und gibt einen matten unlyrischen Anfang. So wird also רחוק in der Grundform wie 119, 155 nach Ges. § 146, 4 vorausstehendes Präd. zu דברי und mit den Alten (unter den Neuern z. B. Baur) zu übers. sein: fern von meinem Heile d. i. davon daß Heil mir würde sind die Worte meines Geschrei's; es ist eine Kluft zwischen beiden, indem Gott den unaufhörlich Rufenden nicht erhört. An die Stelle von אֵלִי, dem Namen der Macht, tritt v. 3 das gleichfalls von den alten Ueberss. mit Recht vocativisch gefaßte und demgemäß mit Groß-*Rebia* bezeichnete אֱלֹהַי, der Gottesname der Ehrfurcht. Es ist nicht Objektsacc. nach 18, 4 (Hitz. Riehm), in welchem Falle mit וְלֹא יַעֲנֵה fortgefahren sein würde; daß es aber Gott ist, den er anruft, liegt sowohl in

1) Eusebius bem. zu v. 2 des Ps.: δικαιοσύνης ὑπάρχων πηγὴ τὴν ἡμετέραν ἁμαρτίαν ἀνέλαβε καὶ εὐλογίας ὢν πέλαγος τὴν ἐπικειμένην ἡμῖν ἐδέξατο κατάραν und: τὴν ὡρισμένην ἡμῖν παιδείαν ὑπῆλθεν ἑκών, παιδεία γὰρ εἰρήνης ἡμῶν ἐπ' αὐτόν, ἡ φησὶν ὁ προφήτης.

2) s. Hieronymus' *ep. ad Pammachium de optimo genere interpretandi*, wo er seinen überlieferungsstrengen Meisterern zuruft: *Reddant rationem, cur septuaginta translatores interposuerunt „respice in me"!*

3) Bei Matthaeus 27, 46 ist ηλι ηλι (so Trg.), bei Marcus 15, 34 ελωι ελωι d. i. אֱלָהִי (so Syr.) die überwiegend bezeugte Lesart.

der Anrede אלהי als in ולא תענה, da der von dem man Erwiderung erwartet selbstverständlich auch der Angerufene ist. Sein ununterbrochenes Rufen bleibt ohne Gegenruf, ohne Beruhigung. Der Satz וְלֹא־דוּמִיָּה לִי ist dem ולא תענה gleichlaufend und bed. also nicht: ohne mir Ruhe zu gönnen (Jer. 14, 17. Thren. 3, 49), sondern: ohne daß mir Ruhe gegönnt, mein Klagen beschwichtigt oder gestillt wird (vgl. Iob 30, 27). Von der 6. bis zur 9. Stunde hatte sich die Erde umnachtet. Um die 9te rief Jesus nach langem stillerem Ringen jenes ἠλὶ ἠλί. Das ἀνεβόησεν φωνῇ μεγάλῃ Mt. 27, 46., aber auch die nicht ausschließlich von der Gethsemane-Scene gemeinte κραυγὴ ἰσχυρὰ Hebr. 5, 7 erinnert an das שאגתי 2ᵇ. Als die Passion ihren Tiefpunkt erreichte, waren schon Tage und Nächte solchen Ringens vorausgegangen, und was dann laut ward, war nur Durchbruch des gegen die Katastrophe hin immer heftigeren Gebetskampfes des anderen David.

V. 4—6. Der Leidende gemahnt J. des Widerspruchs der langen Hilflosigkeit mit seiner so oft und schleunig bekundeten Hilfbereitschaft. וְאַתָּה eröffnet einen Umstandssatz des Gegengrundes: obwohl du bist . . J. ist קָדוֹשׁ schlechthin rein, eig. abgeschieden (√קד قدّ schneiden, scheiden), näml. von Unreinheit, Gebrechlichkeit, Sünde; Heiligkeit ist seine physische und obenan ethische Fehllosigkeit oder Vollkommenheit, zu welcher auch seine Wahrhaftigkeit und besonders die Bewährung des Bundesverhältnisses gehört, in welches er sich zu Israel gestellt hat. Das ואתה קדוש ist dem biblischen Begriffe der göttlichen Heiligkeit gewiß nicht Appell an Gottes Macht (Baudissin), sondern an Gottes unverbrüchliche Wahrheit, makellose Treue.[1] Als heiligen in diesem Sinne hat er sich auch bewiesen, wie die תְּהִלּוֹת Israels bekunden, auf denen oder unter denen er thront. תהלות sind die Lobgesänge, die Gotte wegen seiner preiswürdigen Eigenschaften und Thaten (die auch selbst תהלות heißen 78, 4. Ex. 15, 11. Jes. 63, 7) dargebracht werden und zwar in seinem Heiligtum Jes. 64, 10. Die Verbindung יֹשֵׁב תְּהִלּוֹת (mit dem Acc. der Vv. des Wohnens und Weilens) ist wie יֹשֵׁב כְּרֻבִים 99, 1. 80, 2. Die Loblieder, welche als Denkmäler seiner Heilsthaten in Israel ertönen, sind wie Cherubsfittige, auf welchen seine Gegenwart in Israel schwebt. Diese gnädig herrliche Selbstbezeugung Gottes der als der heilige sich von der Vorzeit her stets zu seinen Verehrern gegen deren Verfolger bekannte und ihr Vertrauen rechtfertigte und seines Namens Ehre rettete, bringt der Betende v. 5—6 in Erinnerung. In v. 5 werden Vertrauen und Rettung in Folgezus., in v. 6 in Wechselseitigkeit gestellt. פִּלֵּט und מִלֵּט unterscheiden sich nur durch den härteren und weicheren Lippenlaut, vgl. 17, 13 mit 116, 4. Daß in der Seele des Gekreuzigten sich auch solche Gebetsgedanken regten, darf nicht befremden, da sein gottmenschliches Bewußtsein nach der menschlichen Seite hin israelitisch war, und der Gott Israels ist ja eben der Gott des Heils, die Erlösung ist das von ihm selbst Gewollte, was sollte er also den Erlöser nicht bald erlösen!

---

1) s. meinen Art. Heiligkeit Gottes in Herzog-Plitts RE. Bd. 5. 1879.

V. 7—9. Der Leidende klagt, wie groß seine Schmach, um J. der darin selbst geschmäht wird zu schleuniger Hilfe zu bewegen. Ungeachtet seines Hilferufs ist er im tiefsten Leiden ohne Rettung. Jedes Wort von v. 7 hallt im 2. Teile des B. Jesaia wieder. Dort heißt Israel, wie hier, ein Würmlein 41, 14; dort finden sich diese Leidenszüge alle im Bilde des Knechtes Gottes 49, 7. 53, 3 vgl. 50, 6., bes. 52, 14: „so entstellt, daß er einem Manne nicht mehr gleich sah, war sein Aussehn.“ תּוֹלַעַת (v. יָלַע ولغ = יָלַק √לק lecken) heißt bes. der Kermeswurm (*vermiculus*, wovon *color vermiculi, vermeil, vermiglio*); aber der Vergleichspunkt ist hier nicht das blutrünstige Aussehn, sondern das so ganz wehrlose und so gar schmachvolle Leiden. עָם ist *gen. subj.* wie גּוֹי Jes. 49, 7. Hier. übers. das ἐξουθένωμα λαοῦ der LXX gut *abjectio* (Tertullian: *nullificamen*) *plebis*, nicht *populi*. Das ἐξεμυκτήρισάν με, womit LXX ילעיגו לי übers., gebraucht Lucas 23, 35 vgl. 16, 14 in der Passionsgeschichte, Erfüllung und Weiss. decken sich so genau, daß die ev. Geschichtschreibung keine adäquateren Ausdrücke finden kann, als die von der Weiss. dargereichten. In הִפְטִיר בְּשָׂפָה ist was sonst als Obj. der Handlung erscheint (das Maul aufsperren *diducere labia*) als Mittel ihres Vollzugs gedacht, so daß der Verbalbegriff verselbständigt sein Obj. in sich selbst trägt: einen Spalt machen mit dem Maule, vgl. פָּעַר בְּפֶה Iob 16, 10. נָתַן בְּקוֹל 68, 34. Ges. § 138, 1 Anm. 3. Das Kopfschütteln ist, wie 109, 25 vgl. 44, 15. 64, 9., Geberde des Befremdens und Erstaunens über Unerwartetes, Absonderliches, nicht ein dem Leid des andern Beifall gebendes προσνεύειν, obwohl נוע, נוד, נוט, νεύ-ω, nu-t-o, nic-to, *neigen, nicken* sämtlich Eine Wurzelfamilie bilden. In v. 9 folgen ohne לֵאמֹר die Worte der Spottenden. גֹּל ist nicht 3 *pr.* (LXX vgl. Mt. 27, 43) wie אוֹר, בּוֹשׁ, da גלל ja nicht erst im *Pi.* (Jer. 11, 20. 20, 12., wo גִּלִּיתִי = גַּלֹּלְתִּי Ew. § 121[a]), sondern schon im *Kal* Transitivum ist, auch nicht *inf. abs.* in imper. Sinne (Hitz. Böttch.), obwohl diese Infinitivform vorkommt, aber immer nur als *inf. intens.* (Num. 23, 25. Ruth 2, 16 vgl. Jes. 24, 19), sondern gemäß den Parallelen 37, 5 (wo גּוֹל geschrieben ist) Spr. 16, 3 vgl. Ps. 55, 23. 1 P. 5, 7 *imper.*: wälze, näml. dein Leiden und Thun, Jahve zu d. i. gib es ihm anheim. Die Spottenden rufen dieses גֹּל dem Leidenden zu und das Uebrige sagen sie von ihm mit hämischem Seitenblicke. כִּי im Munde der Feinde ist bedingendes ‚falls, wofern‘ (Hitz.) oder auch (vgl. 18, 20) sarkastisch begründendes ‚denn‘ (Riehm).

V. 10—12. Der Leidende bittet auf Grund seines gehöhnten Gottvertrauens, daß Gott es erwidere. Mit כִּי bestätigt er die Wirklichkeit seines Liebesverhältnisses zu Gott, welches die Feinde höhnen; der nicht ausgedrückte Zwischenged. כִּי חָפֵצְתָּ בִּי wird begründet, wodurch כי affirmative Bed. gewinnt. Das V. גּוּחַ (גִּיחַ) bed. sowohl intrans. hervorbrechen (aus dem Mutterschoße) Iob 38, 8 als trans. hervorstoßen (vgl. جَخَّ), insbes. die Leibesfrucht Mi. 4, 10. Man könnte es hier in ersterer Bed. fassen: mein Hervorbrechen = Ursache meines Hervor-

brechens (Hgstb. Baur u. A.), aber man bedarf dieser Metonymie nicht; entw. ist גֹּחִי Part. = גֹּחִי mein Hervorstoßender d. i. hervorbrechen Machender oder, da גִּיחַ in kausativer Bed. nicht zu belegen ist und solche Partiz. wie בּוֹס stampfend, לוֹט verhüllend, קוֹם aufstehend (Ges. § 72 Anm. 1) nirgends mit Suff. vorkommen, Part. eines V. גָּחָה hervorziehen (Hitz.), welches viell. nur *per metaplasmum* das *Pil.* גֹּחֵחַ mit dem unschön lautenden מְגֹחְחִי vertritt (Ew. § 151ᵃ *extr.*). Ps. 71, 6 hat dafür גּוֹזִי, so wie מִבְטָחִי für מַבְטִיחִי. Das *Hi.* מַבְטִיחַ bed. nicht bloß sicher liegen lassen (Hupf.), sondern vertrauen machen; nach biblischer Anschauung gibt es in dem neugebornen, ja in dem noch ungebornen, nur erst im Mutterleibe lebenden Kinde schon ein aus den fernsten Tiefen des Unbewußtseins empordämmerndes Bewußtsein (Psychol. S. 215). Wenn also der Betende sagt, daß er vom Schoße an auf J. geworfen[1] d. i. mit all seinem Bedürfen und Anliegen einzig und allein auf ihn gewiesen ist (55, 23 vgl. 71, 6), daß vom Mutterleibe an J. sein Gott war, so liegt auch darin mehr als der rein objektive Sinn, daß er in ein solches Verhältnis zu Gott hineinwuchs. Zweimal nennt er seine Mutter. Ueberhaupt ist im A. T. nie von einem menschlichen Vater d. i. Erzeuger des Messias, immer nur von seiner Mutter oder Gebärerin die Rede. Auch besagen die Worte des hier Betenden, daß sein Lebensanfang, auf die äußern Umstände gesehen, ein armseliger war, was gleichfalls mit dem alt- wie neutest. Christusbilde übereinstimmt. Auf Grund seiner so weit zurückreichenden Gemeinschaft mit Gott ergeht nun v. 12 der bis hierher schon überall durchlautende, aber jetzt erst zum Ausdruck kommende Hilfruf. Die beiden כִּי stehen auf gleicher Linie. Daß die Not nahe ist d. h. andringend, geht gegensätzlich auf die Bitte zurück, daß Gott nicht fern bleiben möge; Niemand hilft ja und kann helfen außer Er allein. Hier ist der 1. Abschnitt zu Ende.

V. 13—14. Im Hinblick auf sein von jeher bestandenes Verhältnis zu Gott ist der Leidende etwas ruhiger geworden, um v. **13—22** sein inneres und äußeres Leben zu beschreiben und so sein Herz zu erleichtern. Er nennt hier seine Feinde פָּרִים (√ פר auffahren, springen) junge Stiere und zwar אַבִּירֵי בָשָׁן (vgl. 50, 13 mit Dt. 32, 14) Starke (v. אָבַר = أبر stark d. i. kräftig, feist, behend s.) Basans, des an üppigen Eichenwaldungen und fetten Triften reichen Landes (בָּשָׁן = *buthêna*, was beduinisch das steinlose fette Weideland bed., s. zu Iob S. 557 f.) nördlich vom Jabbok bis zum Abhange der Hermon hinauf, des Landes Og's und später Manasse's (Num. 32, 1); sie heißen so wegen ihrer strotzenden Kraftfülle, welche, weil widergöttlich gewonnen und gebraucht, mehr tierisch als menschlich ist (vgl. Am. 4, 1). Solche Tierbilder ethischen Sinnes erklären sich daraus, daß das Altertum die Instinkte der Tierwelt nach den sittlichen Normen des menschlichen Wesens maß, letzt-

---

1) Das *Ho.* hat *o*, nicht *u*, viell. in mehr zuständlicher, der reflexiven sich nähernder (vgl. Ez. 32, 19 mit 32, 32), als rein passiver Bed.; das Sprachbewußtsein scheint so zu fühlen, s. *Megilla* 13ᵃ (und dazu die Erklär. in *Tosafoth*).

lich aber daraus daß nach unleugbarer biblischer Anschauung, seit der Mensch vom Satan mittelst eines Tieres gefällt worden ist, Tier und Satan die beiden in der adamischen Menschheit herrschenden Potenzen sind. כִּתֵּר ist steigerndes Synon. von סִבֵּב.[1] Zu 14^a vgl. die jeremianischen Anklänge Thren. 2, 16. 3, 46. Zuletzt werden die Feinde alle in das Bild eines Löwen zusammengefaßt, der, wenn er seiner Beute ansichtig wird, zu brüllen anfängt Am. 3, 4. Das hebr. טָרַף *discerpere* klingt in seinen zwei letzten Radikalen mit dem sinnverwandten חָרַף *carpere* zus. Sie sind *instar leonis dilaniaturi et rugientis*.

V. 15—16. Er beschreibt nun, wie er in solcher Umgebung noch ungestorben schon wie tot ist. Bei dem Hingeschüttetsein wie Wasser erinnern wir uns an das entwürdigende Dahingegebensein des Gekreuzigten in einen Zustand der Ohnmacht, in welchem sein Leben, des natürlichen Haltes verlustig, in Auflösung begriffen ist und seine Kräfte versiegen (2 S. 14, 14); bei dem Ausgerecktsein der Gebeine an die gewaltsame Ausspannung seines Körpers (הִתְפָּרֵד v. פָּרַד aus einanderbreiten, vgl. فرد seiner Grundbed. nach, welche das Vulgärarab. bewahrt hat: so anspannen oder ausspannen, daß die Sache keine Biegungen und Falten hat[2], griech. ἐξαπλοῦν); bei dem Geschmolzensein des Herzens an seine Angstglut, an die Entzündung der Wunden und den Andrang des Blutes gegen Kopf und Herz, was bei der Kreuzigung das eigentlich Todbringende ist. נָמֵס *in p.* נָמֵס ist 3 *pr.* wie Ez. 21, 12 n. d. F. נָקֵל (für נָמַס, נָקַל); das Wachs דּוֹנַג hat vom Schmelzen (√ דג דנג נגר) den Namen. In v. 16 ist die Vergleichung כַּחֶרֶשׂ eventuell (s. 18, 43) gemeint: meine Kraft ist vertrocknet, so daß sie einem Scherben gleich geworden; statt כֹּחִי empfiehlt sich חִכִּי (Saad.), wenn nicht viell. כֹּחַ wie talm. כִּיחָה auch die Bed. Speichel (als edleres Wort für רֹק) hatte. לָשׁוֹן ist außer etwa Spr. 26, 28 überall weiblich, hier hat das Präd., ohne sich nach dem Subj. zu richten, die männliche Grundform; überh. neigt das *part. pass.* zu ungeschlechtigem Gebrauche unter Einfluß der Konstruktion Ges. § 143, 1^b, nach welcher לְשׁוֹנִי als Objektsacc. gedacht sein kann. מַלְקוֹחָי aber ist *acc. loci* (vgl. לְ 137, 6. Iob 29, 10. אֶל Thren. 4, 4. Ez. 3, 26): meine Zunge ist kleben gemacht an meine Kinnladen *fauces meas*. So stehts mit ihm infolge äußerer Qualen. Seine Feinde hätten aber nicht Macht, wenn Gott sie ihnen nicht gäbe. So ist es also Gott selbst, der ihn in den Tod bettet; שָׁפַת hinsetzen, hinlegen, mit dem Nebenbegriff der Festigkeit, Dauer ثبات Jes. 26, 12., das Impf. von dem was im Geschehen begriffen. Ebenso erscheint Jes. 53 der Tod des Knechtes Gottes nicht bloß als Widerfahrnis, son-

---

1) Aq. übers. διεδηματίσαντο und Eusebius bem. dazu: αἰνιττομένου τοῦ λόγου τὴν τοῦ Πιλάτου στρατιωτικὴν τάξιν ἣν Βασάν ὠνόμασεν, οἳ στέφανον [כֶּתֶר] ἐξ ἀκάνθων πλέξαντες ἀντὶ διαδήματος ἐπέθηκαν αὐτῷ.

2) s. Bocthor, *Dict. franç.-arabe* unter *Étendre* und *Déployer*. Die LA הִתְפָּרְדוּ statuirt hier ein Passivum des Reflexivs des Kal wie הִתְפָּקְדוּ, s. Nöldeke in Merx' Archiv 1, 458—60.

dern als Verhängnis und nicht bloß als göttliche Zulassung, sondern als göttlicher Wille. David wird von Saul dem Könige seines Volkes nahezu bis auf den Tod verfolgt; Jesus aber wird vom Synedrium, der Obrigkeit seines Volkes, den Heiden überantwortet, unter deren Händen er wirklich den Kreuzestod stirbt, es ist ein nach Maßgabe zeitgeschichtlicher Bedingnisse sich vollziehender Justizmord, seinem letzten Grunde nach aber eine gnädige Veranstaltung des heiligen Gottes, in dessen Hand alle Fäden der Weltgeschichte zusammenlaufen und der hier die Sünde zu ihrer eigenen Sühne sich dienstbar macht.

V. 17—19. Auf v. 12 zurückgreifende Fortsetzung der Klage des Sterbenden und schon wie Gestorbenen. In dem tierbildlichen Charakternamen כְּלָבִים tritt neben dem Unverschämten und Gemeinen hier der Zug des Bissigen und Jägerischen d. i. Verfolgerischen besonders hervor, weshalb Symm. u. Theod. *θηράται, κυνηγέται* übers. An die Stelle von כלבים tritt 17[b] עֲדַת מְרֵעִים, worauf הִקִּיפֻנִי (etwas im Kreise thun, kreisförmig umgeben, steigerndes Syn. wie כִּתֵּר zu סָבַב) entweder *per attract.* (vgl. 140, 10. 1 S. 2, 4) oder wegen des sammelbegrifflichen עֵדָה im Plur. folgt. Tertullian übers. *synagoga maleficorum*, Hier. *concilium pessimorum*. Aber עֵדָה heißt auch eine zu bösem Zwecke zusammengescharte Rotte z. B. עֲדַת קֹרַח. In 17[c] ist der Sinn von כָּאֲרִי *instar leonis* entweder der, daß sie, sich einen Angriffspunkt ersehend, um seine Hände und Füße die Runde machen, wie ein Löwe um seine Beute, auf die er sich wirft sobald sie sich regt, oder daß sie, ihn löwengleich umstehend, seinen Händen die Abwehr, seinen Füßen das Entrinnen unmöglich machen. Dieses יָדַי וְרַגְלָי bleibt aber, mag man es als Acc. des Gliedes neben dem Acc. der Person (s. 17, 11) oder als Obj. des aus 17[b] zu ergänzenden הִקִּיפוּ fassen, sprachlich hart und schleppend. Dies erkennend bem. die Masora zu Jes. 38, 13, daß כָּאֲרִי in den zwei Stellen, wo es vorkommt (Ps. 22, 17. Jes. 38, 13), in zwei Bedd. (בתרי לישני) vorkomme, wie denn auch der Midrasch כארי des Ps. als Verbum von Bezeichnung mit bannenden magischen Charakteren versteht.[1] Meint die Masora, כָּאֲרִי a. u. St. sei s. v. a. כָּאֲרִים? Dann wäre die Form zwiefach aramäisch: sowohl die Partizipform כָּאֵר (die im Hebr. nur bei Vv. *med. E* vorkommt) als der apokopirte Plur., dessen Vorkommen im Hebr. zwar mit Ges. und Ew. in seltenen Fällen anzu-

---

1) Hupf. verdächtigt jene masor. Bem. (כָּאֲרִי ב׳ קמצין בתרי לישני) als eine christliche Interpolation, aber ihre ursprüngliche Zugehörigkeit zu dem alphabetischen Masorethregister der ב׳ ב׳ ותרויהון בתרי לישני habe ich in meinen Complutensischen Varianten 1878 außer Zweifel gestellt. Schon Elias Levita fand dieses בתרי לישני und ist darüber verwundert (in c. 10 seines מסרת המסרת), ohne die Echtheit zu bezweifeln; auch Heidenheim in der Pentateuch-Ausg. מאור עינים zu Num. 24, 9 (vgl. Frensdorff, Massora Magna p. 24 Anm. 3) führt es an und bekennt, ohne Verdacht auszusprechen, die Unzulänglichkeit seines Wissens; überhaupt ist bis heute jüdischerseits kein Verdacht ausgesprochen worden, obwohl man sich in allerlei ungenügenden Erklärungsversuchen jener Bem. (z. P. in der Zeitschrift *Biccure ha-'Ittim*) ergangen hat.

erkennen ist (s. 45, 9 u. vgl. dagegen 2 S. 22, 44), der aber hier die mißverständlichste Willkür wäre. Soll כארי als Verbum verstanden werden, so müßte man כָּאֲרֵי lesen. Die Tradition ist hier offenbar eine unsichere. Selbst in HSS sind die LA כָּאֲרוּ und כָּאֲרֵי vertreten. Das Erstere ist sowohl von der Masora zu Num. 24, 9 als von Jakob b. Chajim in der *Masora finalis* als handschr. *Chethîb* bezeugt.[1] Aber auch abgesehen davon hat die *recepta* כָּאֲרִי alle alten Zeugen gegen sich. Schon das Trg., welches *mordent sicut leo manus et pedes meos* übers., schwankt zwischen subst. und verbaler Auffassung des Worts. Die andern alten Uebers. geben כארו wieder. Aquila in der 1. Ausg. seiner Uebers. übersetzte es ᾔσχυναν (von כאר = syr. ܟܐܪ, aram. talm. כָּאַר schänden, häßlich machen), aber das paßt nicht zu Händen und Füßen. In der 2. Ausg. seiner Uebers. hatte derselbe Aq. dafür wie Symm.: sie haben gebunden, nach כר كرّ drehen, schnüren, wonach Hieronymus *vinxerunt* (von Abschreibern in *finxerunt* verderbt und dann in *fixerunt* korrigirt) übersetzt hat[2]; aber das Hebr. hat für „binden" *constringere* andere Wörter. Dagegen läßt sich gegen die Uebers. der LXX ὤρυξαν (Pesch. Syro-Hex. ܒܙܥܘ, Vulg. *foderunt*) nichts Triftiges einwenden, denn 1) wenn man auch kein eigenes V. כָּאַר annimmt, so kann כארו für כָּרוּ (כּוּר) = כָּרוּ (כָּרָה) entweder כָּארוּ geschrieben sein wie קָאם Hos. 10, 14 für קָם, oder auch כָּאֲרוּ gesprochen wie רָאֲמָה Zach. 14, 10, קָאֲמַיָּא Dan. 7, 16. Und 2) daß כּוּר und כָּרָה nicht bloß ausgraben und eingraben, sondern auch durchgraben bed. können, zeigt außer dem Deriv. מִכְרָה der selbe Doppelsinn der Vv. נָקַר, ὀρύσσειν (z. B. ὀρύσσειν τὸν ἰσθμόν Her. 1, 174), *fodere (hastâ)*. Die √ כר vereinigt die Bedd. graben (z. B. كَرَى الأنهار der eigentliche Ausdruck für Herstellung von Kanälen) und runden (z. B. כִּכָּר = כִּרְכָּר, arab. كرّ Iterativum كَرْكَرَ in Kreisbewegung abprallen, verw. כל, גל), indem es urspr. so ausgraben oder ausstechen bed., daß eine rundliche Höhlung entsteht (vgl. engl. *to carve* rund ausschneiden und arab. كَوَّرَ الفارس den Reiter dergestalt werfen, daß er wie rund zusammengeballt herab-

---

1) Die Angabe כארי ידי ורגלי כארו כתיב ist nicht ohne handschriftliche Bezeugung (z. B. Cod. de Rossi 337), hat aber andere Angaben der Masora gegen sich z. B. die daß zweimal כָּאֲרִי Num. 24, 9. Ez. 22, 25 und zweimal כָּאֲרִי Ps. 22, 17. Jes. 38, 13 vorkomme. Ant. Hulsius hat in seiner Psalterausgabe (1650) כארו nach dem Texte der Complut. beigeschrieben.

2) Auch Abraham von Zante in seiner gereimten Paraphrase des Psalters umschreibt גַּם כָּאֲרִי יָדַי וְרַגְלַי אָסְרוּ. Der Mangel eines Verbums ist zu fühlbar. Saadia ergänzt es anders: „sie umringen mich wie ein Löwe, zu zermalmen meine Hände und Füße". Krochmal und Dyserinck korrigiren כארי in כָּאֲבוּ, Grätz in אָסְרוּ.

stürzt). Liest man כָּאֲרוּ (כָּאֲרוּ), so besagt 17^c, auf David bezogen, viell. mit Nachwirkung des Bildes von anfallenden Hunden (Böhl), daß die Bösewichter ihn des freien Gebrauchs seiner Hände und Füße mitelst Durchbohrung derselben beraubt haben, so daß er ihrer grausamen Gier unentrinnbar preisgegeben ist.[1] Die Erfüllung durch die Annagelung der Hände und (wenigstens Festschnürung) der Füße des Gekreuzigten liegt zu Tage. Nicht bloß hier wird daß der künftige Christus mörderisch durchbohrt werden wird geweissagt, sondern auch Jes. 53, 5., wo er durchstochen (מְחֹלָל) um unserer Sünden willen heißt, und Zach. 12, 10., wo J. sich selbst als in ihm ἐκκεντηθείς bezeichnet. — אֲסַפֵּר ist *potentialis*. Oben v. 15 sagte er, daß seine Gebeine aus ihren Fugen gerückt seien. So wenig das vom Winden vor Angst gemeint sein kann, so wenig ist dieses „ich kann zählen . .“ von Abmagerung vor Kummer gemeint; er kann sie zählen, weil er gewaltsam ausgespannt ist und dadurch alle Knochen hervortreten. In diesem Zustande ist er ein Lustspiel seiner Feinde. הִבִּיט bed. das Richten der Blicke auf etwas, רָאָה בְּ das mit Wohlgefallen daran haftende Sehen. Zu den über David hinausgehenden Zügen kommt v. 19 ein neuer: sie teilen sich meine Kleider . ., es steht nicht da, daß sie es im Sinne haben zu thun, sie thun es nicht bloß in ihrer Vorstellung, sie thun es in Wirklichkeit. Nie ist David dies begegnet oder doch wenigstens nicht in dem buchstäblichen Sinne seiner Worte, in welchem es Christo begegnet ist. An ihm haben sich 19^a und 19^b buchstäblich erfüllt: das Teilen der בְּגָדִים dadurch, daß die Kriegsknechte seine ἱμάτια in vier Teile unter sich teilten, das Loswerfen über den לְבוּשׁ dadurch, daß sie den χιτὼν ἄῤῥαφος nicht teilten, sondern verlosten Joh. 19, 23 f. לְבוּשׁ (v. לבשׁ لبس √ לב لب fest anliegen, anhaften, wov. auch die Bed. vermischen d. i. eins am andern haften machen ausgeht) ist näml. das Kleid welches eng und dicht dem Leibe angelegt wird, damit er nicht bloß sei; בְּגָדִים die Gewänder, welche man umnimmt, um sich darein zu hüllen, weshalb לבושׁ *Sabbat* 77^b witzig durch אל בושׁה (das wobei man sich der Nacktheit nicht zu schämen braucht) im Untersch. von גלימא Mantel (das wodurch man weil es die Umrisse des Körpers verhüllt כגולם erscheint) erklärt wird. Auch Iob 24, 7 u. ö. ist לבושׁ das Unterkleid oder Hemd, das was arabisch schlechtweg ثوب *thôb* ‚das Gewand‘ heißt, römisch ausgedrückt: die *tunica* im Unterschiede von der *toga* (מְעִיל). Es ist mit v. 19 dieses Ps. genau so wie mit Zach. 9, 9 vgl. Mt. 21, 5.; auch da hat die Erfüllung scheinbar Identisches nach beiden Seiten des synonymen Ausdrucks hin verwirklicht.

V. 20—22. In v. 19 hat die Leidensschilderung ihren Gipfel erreicht, denn das Verteilen und Verlosen der Kleider setzt den gewissen Tod des Leidenden im Sinne der Feinde voraus. Mit וְאַתָּה v. 20

1) So auch Baethgen: Dies כארו, die beste bezeugte LA, wird zu verstehen sein von den klaffenden Wunden, die dem Dulder an Händen und Beinen geschlagen sind und die ihm wie Löcher entgegenstarren.

concentriren sich die Blicke des Leidenden den vielfältigen Martern gegenüber mit Einem Male auf J. Er nennt ihn אֱיָלוּתִי *n. abstr.* von אֱיָל 88, 5: den Inbegriff von Kraft, gleichsam die Idee oder das Ideal der Kraft; *le-ʿezrāthi* hat wie 71, 12 (vgl. dagegen 38, 23), damit nicht zwei Tonsilben zusammenstoßen, den Ton auf *penult.* חוּשׁ eilen ist Ein Wort mit dem beduinischen حاس *impf. u.*, welches heftige stürmische Bewegung bed. und wovon z. B. *el-aḥwas* der schnelle Läufer gebildet wird (DMZ XXII, 159 f.). In v. 21 bed. חֶרֶב beispielsweise die feindlichen Mordwaffen. In מִיַּד כֶּלֶב ist מִיַּד nicht bloß s. v. a. מִן, sondern יָד ist dem Sinne nach s. v. a. Tatze (vgl. כַּף Lev. 11, 27), wie פִּי s. v. a. Rachen, obschon anderwärts nicht bloß Hand des Löwen und Bären 1 S. 17, 37., sondern auch Hände des Schwertes Ps. 63, 11., sogar Hand der Flamme Jes. 47, 14 gesagt wird, indem יד allgem. Bez. dessen ist, was werkzeuglich handelt, packt und bewältigt. Wie beim Hunde יד und beim Löwen פי (vgl. aber Dan. 6, 28) als Angriffswaffe erwähnt wird, so bei den Antilopen רֵמִים (nur hier vorkommende kürzere Form für רְאֵמִים 29, 6. Jes. 34, 7) die Hörner, nicht (auch nicht Dt. 33, 17) das Horn. Dennoch übers. Lth. nach LXX Vulg.: *errette mich von den Einhörnern* (s. darüber zu 29, 6). יְחִידָה ist, wie hier und 35, 17 das Parallelglied zeigt, eine Benennung der נֶפֶשׁ. Die LXX übers. beidemal richtig τὴν μονογενῆ μου, Vulg. *unicam meam* nach Gen. 22, 2. Richt. 11, 34, die Eine Seele, außer welcher der Mensch keine zweite hat, das Eine Leben, außer welchem der Mensch kein zweites zu verlieren hat, subjektiv gewendet: Seele oder Leben als das Liebste, Teuerste, vgl. Homers φίλον κῆρ. Man erklärt auch nach 25, 16. 68, 7: meine Einsame *solitariam*, die Seele als von Gott und Menschen oder doch von Menschen verlassene und in sich selber vereinsamte (Hupf. Kmph. u. A.). Aber das gleichlaufende נַפְשִׁי und die Analogie von כְּבוֹדִי (= נַפְשִׁי) stempeln es zu einem allgemeinen Seelennamen: die Einzige d. i. nicht doppelt Vorhandene und also Unersetzliche. Das Prät. עֲנִיתָנִי (wofür LXX Syr. Symm. substantivisch τὴν ταπείνωσίν μου lesen, was als Obj. zu σῶσον nicht paßt, besser Thrupp עֲנִיָּתִי meine arme Seele) könnte s. v. a. עֲנֵנִי sein, gesetzt daß es zu Gunsten nachdrücklicher Vorausstellung des מִקַּרְנֵי רֵמִים seinem *Waw conv.* entrücktes *perf. consec.* ist; aber ein gleichartiges Beispiel für diese Syntax aufzuweisen ist auch Riehm nicht gelungen. Von dem Perf. als Precativ kann hier wie 4, 2 keine Rede sein; wir fassen mit Driver (*Tenses* § 20 not. 3) עניתני in Anbetracht der Wendung, die der Ps. v. 23 nimmt, als *perf. confidentiae*, indem inmitten des Flehens dem Flehenden die Zuversicht der Erhörung entsteht. Erhören von Antilopen-Hörnern ist s. v. a. erhörend von ihnen retten, vgl. das ebenso prägnante עָנָה בְּ 118, 5., viell. auch Hebr. 5, 7. Ueber רְאֵם s. zu 29, 6.

V. 23—24. In dem 3. Abschnitt v. 23—32 schließt das große Klaggebet mit Dank und Hoffnung. In Gewißheit der Erhörung folgt das Gelübde des Dankes. Brüder nennt er seine durch Naturbande, aber wie das Folg. zeigt: „ihr Jahve-Fürchtenden“, auch durch Geistesbande verbundenen Volksgenossen. קָהָל (קָהֵל oder auch, wie äthiop., קָלָה

2 S. 20, 14 √קל καλ-έω *cal-o*) deckt sich mit ἐκκλησία. Der Leidende ist sich der heilsgeschichtlichen Bedeutsamkeit seines Leidensgeschickes bewußt. Darum will er das Heil, das ihm widerfahren, zum Gemeingut machen. Die Gemeinde soll das Evangelium seiner Rettung vernehmen. Es folgt v. 24 der Eingang dieser Heilsverkündigung, welche sich an das ganze Israel richtet, so weit es den Gott der Offenbarung fürchtet. Der Text der Orientalen (מדנחאי) d. i. Babylonier hatte hier statt וגורו das *Chethib* יגורו mit dem *Keri* וְגוּרוּ; Eintritt des Jussivs (33, 8) nach den zwei Imper. wäre nicht unpassend. גור מן (= יָגֹר) ist gesteigerter Ausdruck für יָרֵא מִן 33, 8. Das V. גור bed. *declinare* und von da aus entw. *devertere* (wov. מָגוֹר Wohnstatt 55, 16 vgl. *deversorium*) oder (verw. יָגֹר arab. *waǵira*) *reformidare* scheu aus dem Wege gehen, sich scheuen.

V. 25. Dieses Tristich ist das Evangelium selbst. Mit כִּי wird die *materia laudis* eingeführt. עֱנוּת (Hauptform עֱנוּת) Beugung, Niedergedrücktheit, Leiden, v. עָנָה, dem eig. Passionswort; denn auch bei Jesaja 53, 4. 7 heißt der Knecht Gottes מְעֻנֶּה und נַעֲנֶה, und auch Zacharja 9, 9 führt ihn als עָנִי und נוֹשָׁע ein. Falsch LXX. Vulg. Trg.: Geschrei; עָנָה bed. nicht schreien, sondern entgegnen ἀμείβεσθαι, hier aber als Stammwort zu ענות bed. es gebeugt s., wie in dem chald. עַנְוָן Dulder, v. עֲנִי Dan. 4, 24. Aus dem mit בָּזָה wechselnden שִׁקֵּץ (für einen Greuel achten) sieht man, daß der Leidende Gottes Zorn fühlte, aber er wandelte sich in hilfreiche Liebe; Gott hielt ihm sein Antlitz nicht auf die Länge verborgen, er hörte auf ihn, denn sein Flehen gefiel ihm wohl. שָׁמֵעַ ist nicht Verbaladj., sondern, da eine bestimmte Thatsache der Errettung vorliegt, Pausalform für שָׁמַע, wie 34, 7. 18. Jer. 36, 13.

V. 26—27. Die Dankespredigt ist nun zu Ende; es folgt ein dankbarer Aufblick zu dem Urheber des Heils, und dieser dankbare Aufblick wird zu prophetischen Aussichten. Dies daß der Leidende in großer Gemeinde (40, 10) so rühmen und danken kann geht von J. aus (מֵאֵת wie 118, 23 vgl. 71, 6). Der 1. Halbvers schließt nach Baers richtiger Accentuation mit בְּקָהָל רָב, welchem תְּהִלָּתִי mit *Dechi* vorausgeht. יְרֵאָיו geht nicht auf קָהָל, sondern will wie überall sonst, indem die Gebetsanrede in berichtende Aussage übergeht, auf J. bezogen sein. Daß das Gelübde-Bezahlen im Sinne Davids ein rein ethischer, kein ritualer Akt sei, braucht man a. u. St. nicht anzunehmen. Gerettet will er die pflichtigen שַׁלְמֵי נֶדֶר bringen, die Opfer des Dankes, die er in Todesnöten Gotte gelobt hat. Nach vollzogener זְרִיקָה Blutsprengung und הַקְטָרָה Darbringung der Fettstücke auf dem Altar wurde das übrige Fleisch der Schelamim von dem Geber zu fröhlichen Mahlzeiten verwendet, für welche bei dem Thoda-Schelamim-Opfer der Tag der Darbringung bis in die Nacht hinein, bei den Gelübde-Schelamim auch noch der folg. Tag gestattet war (Lev. 7, 15 f.). Die Zuziehung Armer, welche das Gesetz nicht gebietet, ist durch diese Gesetzbestimmungen nahe gelegt und durch andere analoge vom zweiten und dritten Zehnten ausdrücklich empfohlen. Darauf bezieht sich v. 27: er will die ענוים, die

geistlich und äußerlich Armen, zu diesem „Essen angesichts Jahve's“ hinzuziehen, es soll ein Mahl werden, für welches sie Gotte danken, der es ihnen durch diesen Geretteten beschert hat. 27[c] ist wie der Segenswunsch des Gastgebers an seine oder vielmehr durch ihn Jahve's Gäste: „es lebe euer Herz auf ewig“ d. i. dieses Mahl gewähre euch ewig währende Erquickung. יְחִי Optativ von חָיָה, hier vom Wiederaufleben des gleichsam gestorbenen (1 S. 25, 37) Herzens in geistlicher Freude. Die Beziehung auf das Schelamim-Ritual leuchtet ein. Und nicht minder, daß hier der Segen dargestellt wird, welcher aus dem Heil, das dem Leidenden widerfahren, für alle Heilsempfänglichen hervorgeht. Aber ebenso deutlich ist, daß dieser Segen in etwas viel Höherem besteht, als in dem materiellen Vorteil, den die Teilnahme am Genusse von Tieropfern gewährt; das Opfer ist geistlich aufgefaßt, so daß die Aeußerlichkeit desselben wie zum bloßen Bilde seines Wesens herabgesetzt ist, es handelt sich um eine geistliche Nießung von geistlichen ewigen Folgen. Wie nahe liegt da der Gedanke an die sakramentliche Eucharistie, in welcher uns der andere David, gleich dem ersten durch Leiden des Todes zum Throne gelangt, der Früchte seines Leidens teilhaft macht!

V. 28—32. Wie weit nicht nur die Beschreibung des Leidens des hier Redenden, sondern auch die Beschreibung der Folgen seiner Rettung über die gesch. Wirklichkeit Davids hinausreicht, zeigt die gleichsam den Säulenstuhl des Ganzen bildende langzeilige Schlußstrophe. Der Leidende erwartet als Frucht der Verkündigung dessen, was J. an ihm gethan, die Bekehrung aller Völker. Die Heiden sind uneingedenk geworden und werden sich wieder erinnern; das Obj., an sich klar 9, 18., erhellt aus dem Folg.: es gibt eine γνῶσις τοῦ θεοῦ (Psychol. S. 346 ff.) in der Heidenwelt, welche durch die Predigt von der Rettung dieses Leidenden in ihr Bewußtsein zurückgeführt werden wird.[1] Diese Aussicht (vgl. Jer. 16, 19 ff.) wird v. 29 (vgl. Jer. 10, 7) aus dem königlichen Anrecht Jahve's an alle Völker begründet. Der Herrscher heißt מֹשֵׁל als der von Amtswegen emporgerichtet Dastehende (מָשַׁל seiner Urbed. nach = مثل *erectum stare,* syn. כָּהַן, s. zu 110, 4., vgl. עָמַד Mi. 5, 3). In וּמֹשֵׁל erscheint das Part. gleichwie die 3. *praet.* ohne Personbezeichnung (vgl. 7, 10. 55, 20. Driver, *Tenses* § 135, 6) als Ausdruck des reinen Praes. und, so zu sagen, als *tempus durans:* er herrscht über die Nationen (ἔθνη). Die Bekehrung der Heiden durch jene Predigt wird also Verwirklichung des Reiches Gottes sein. Nun wird wieder des Essens gedacht. Grätz findet in dem Essen und sich Niederwerfen vor Gott „krassesten Unsinn“. Nicht nur er und Pinsker, auch Bruston und Baethg. verwandeln אכלו in אך לו, zugleich das folg. ו löschend, aber gegen alle alten Uebers. Der unwidersprochen bezeugte Text ist nicht allein nicht unsinnig, sondern tiefbedeutsam. Das Perf. אָכְלוּ und das Impf. der Folge וַיִּשְׁתַּחֲווּ verhalten sich wie Ursache und

---

1) Augustin *de trin.* XIV, 13: *Non igitur sic erant oblitae istae gentes Deum, ut ejus nec commemoratae recordarentur.*

Wirkung (Driver § 81 extr.). Es ist, wie aus v. 27 erhellt, ein geistlich sättigendes Essen gemeint und zwar ein durch die große Rettungsthat Gottes vermitteltes. Am Schlusse von Ps. 69, wo die Form des rituellen Dankopfers geradezu zerbrochen ist, tritt רָאוּ (v. 33) an die Stelle des אָכְלוּ. Dort ist es der Anblick des Geretteten und dankvoll Gott Verherrlichenden, welcher den Mitgenuß des ihm widerfahrenen Heils vermittelt, hier eine wirkliche Nießung, indem die Dankesfreude sich nicht bloß im Worte, sondern in einem Dankopfermahle darstellt, wobei in Israel die Heilsbegierigen die Geladenen sind — denn da gilt es die Anerkennung der Großthat eines schon bekannten Gottes — unter den Heiden aber Menschen der verschiedensten Zustände, die Reichsten und Aermsten: denn da ist es eine unverhofft entgegengebrachte Gnade, die um so dankbarer ergriffen wird. So kostbar wird das Mahl sein, daß alle דִּשְׁנֵי־אֶרֶץ d. i. die vor der Erd- und Landesbevölkerung sich durch Ueberfluß zeitlicher Güter auszeichnen (vgl. zu der steigernden Verwendung des ארץ־ 75, 9. 76, 10. Jes. 23, 9) es diesem Ueberflusse, in dem sie schwelgen könnten, vorziehen und ob der Gnade und Herrlichkeit, welche der Genuß in sich schließt, anbetend sich niederwerfen. Den „Fetten (vgl. οἱ παχέες, παχεῖς als Synon. von πλούσιοι) der Erde" stehen diejenigen entgegen, welche vor Elend und Kummer hinabfahren zum Staube (עָפָר in dieser Formel immer wie arab. *turâb* vom Grabesstaube). An die Stelle des Part. יוֹרְדֵי tritt mit וְנַפְשׁוֹ (= וַאֲשֶׁר נַפְשׁוֹ) ein Satz mit לֹא im Werte eines Beziehungssatzes (wie 49, 21. 78, 39. Spr. 9, 13 u. ö.): und diejenigen, welche ihr Leben bisher nicht gefristet haben, nicht fristen konnten (Ges. § 123, 3[c]). Hupf. versteht nach Phil. 2, 10 die wirklich Toten, so daß gesagt sein würde, sein Reich erstrecke sich auf Lebende und Tote, auf die Ober- und Unterwelt; aber dankbare Anbetung Gottes seitens der Hadesbewohner ist eine dem A. T. fremde Vorstellung, auf die hier nichts hindrängt, da יוֹרְדֵי עָפָר ebensowohl *descensuri* als *qui descenderunt* und חִיָּה נַפְשׁוֹ auch Ez. 18, 27 sein eignes Leben erhalten bed., eine RA, die sich ebensowohl im Sinne von *vitam sustentare* als *conservare* gebrauchen läßt. Also: die vor Kummer und Mangel nahezu schon Gestorbenen, auch diese (und wie dankesvoll gerade sie) sinken in die Kniee, weil sie gewürdigt werden, Gäste an diesem Tische zu sein. Es ist dasselbe große Mahl, von welchem Jesaia 25, 6 weissagt und welches er dort mit der Musik seiner Worte begleitet. Und was das Evangelium von der großen Rettungsthat wirkt, ist nicht allein von schrankenloser Allgemeinheit, sondern auch von schrankenloser Nachhaltigkeit: es pflanzt sich fort von Geschlecht zu Geschlecht. Wir erklärten v. 31 früher: „ein Same, der ihm dienen wird, wird zugezählt werden dem Herrn zum Geschlecht"; יְסֻפַּר als Metapher vom Census 2 Chr. 2, 16 vgl. Ps. 87, 6 und לַדּוֹר nach 24, 6 u. a. St. von einer Gesamtheit Einer Art wie זֶרַע von einer Gesamtheit gleicher Abkunft. Aber es müßte dann לְדוֹר heißen, und der Zus. legt für דּוֹר genealogischen Sinn näher. Deshalb muß es bei der herkömmlichen Erklärung bleiben: „Same (Nachkommenschaft) wird ihm dienen, es wird erzählt werden vom Herrn dem (künftigen) Ge-

schlechte.“ Nahe liegt es bei dieser Erkl. mit Baethg. das unbequeme לַדּוֹר zu entfernen und לְדוֹר יָבוֹא zu lesen, wie LXX γενεὰ ἡ ἐρχομένη übers. Indes steht auch 71, 18 לְדוֹר für sich von der künftigen Generation. Dem masor. Texte nach werden drei Generationen unterschieden: die der bekehrten Väter v. 30., die des kommenden דור v. 31 und עַם נוֹלָד auf welches die Heilskunde durch dieses דור fortgepflanzt wird v. 32: „sie werden kommen (בּוֹא wie 71, 18: ins Dasein treten, nicht: sich anschicken wie Ruth 2, 7. Hagg. 1, 14) und verkündigen seine Gerechtigkeit dem Volke das geboren wird, daß er vollführt hat.“ Hienach ist זרע der Hauptbegriff, welcher sich in (יבאו) דור und עם נולד zerlegt; das undeterminirte „eine Nachkommenschaft“ ist nach בַּר 2, 12 (vgl. בְּדוֹר 95, 10 und mehr sachlich זֶרַע Jes. 53, 10) zu beurteilen. עם נולד ist hier nicht *populus natus,* sondern *nasciturus* (Ges. § 134, 1), LXX gut: λαῷ τῷ τεχθησομένῳ (vgl. 102, 19 עַם נִבְרָא *populus creandus* und den anderen Ausdruck 78, 6). צִדְקָתוֹ ist die in der Rettung des großen Leidenden offenbar gewordene δικαιοσύνη Gottes. Daß er es mit ihm nicht bis zum Tode kommen ließ, ohne ihn seinen mörderischen Feinden zu um so größerer Herrlichkeit zu entrücken, das war göttliche צְדָקָה. Daß er ihn seinen mörderischen Feinden nicht entrückte, ohne es mit ihm bis zum Tode kommen zu lassen — auch diese Zornseite der göttlichen צְדָקָה deutet sich 16[c] an, aber nur erst von ferne. Denn daß der Knecht Gottes, ehe er das Schelamim-Mahl herrichtet, in welchem er alle Welt der Frucht seines Leidens teilhaftig macht, sich selbst als Ascham opfert — das wird erst später unter andern typischen Verhältnissen Gegenstand prophetischer Offenbarung. Der ratschlußmäßige Inhalt des עָשָׂה wird nur nach und nach im A. T. erschlossen. Dieses Eine Wort, so sinnvoll wie 52, 11. 37, 5 Jes, 44, 23 die Hinausführung des Heilswerks besagend, welches präfigurativ sich an David darstellt, faßt alles in sich. Es vergleicht sich dem לַעֲשׂוֹת Gen. 2, 3 am Schlusse der Schöpfungsgeschichte. Es ist das letzte Wort Davids des von Saul Verfolgten, wie τετέλεσται das letzte Wort des Gekreuzigten. Daß Gott hinausgeführt was er vorhatte, als er den Sohn Isai's und den Sohn Davids zum Mittler seines Heilswerkes salbte, daß er es hinausgeführt, indem er jenen durch Leiden zum Throne führte und für diesen das Kreuz zur Stiege gen Himmel machte: das ist der Inhalt des vor- und erfüllungsgeschichtlichen Evangeliums, der von Geschlecht zu Geschlecht gehenden göttlichen Predigt.

PSALM XXIII.

Lob des guten Hirten.

1 Jahve ist mein Hirt, nicht leid' ich Mangel.
2 Auf grünen Auen lagert er mich,
An ruhevollen Wassern gängelt er mich.
3 Meine Seele erquickt er,
Leitet mich auf rechten Steigen —
Ob seines Namens.

4 **Wandl' ich auch im Todesschatten-Thale:**
Nicht fürcht' ich Böses, denn du bist bei mir,
Dein Stab und Stecken — die trösten mich.
5 **Du deckest mir den Tisch gegenüber meinen Drängern,**
Ueberströmest mit Oel mein Haupt,
Mein Becher ist Fülle.

6 **Nur Glück und Gnade werden mich verfolgen**
All meine Lebenstage,
Und wieder wohnen werd' ich im Hause Jahve's
In Zeitenlänge.

Die Anordnung könnte nicht sinniger sein, als daß nun auf den Ps., der von einem großen der Menschheit zugerichteten Gnadenmahle redet, ein Ps. folgt, der J. preist als Hirten und Wirt der Seinen. Ist David der Verf., was zu bezweifeln kein Grund vorhanden, so stammt dieser Ps. aus der absalomischen Empörungszeit. Er ist wie die Ausführung von 4, 8., und auch 3, 7 klingt hier wieder. Er berührt sich aber nicht allein mit diesem Psalmenpaar jener Zeit, sondern auch mit anderen ihr angehörigen Ps., wie 27, 4 und bes. 63, welcher damals gedichtet worden sein soll, als David mit seinen Getreuen sich über den Kidron und Oelberg hinüber in die Einöden der Wüste Juda zurückgezogen hatte, wohin ihm Husai die Nachricht gab, die ihn zu schleunigster Ueberschreitung des Jordans bestimmte. Es ist allen diesen Ps. eigen, daß sich David in ihnen nach dem Hause Gottes als seiner eigentlichen Heimat zurücksehnt und daß alle seine Wünsche sich in dem Wunsche concentriren, in diesem Hause, an dem er mit der ganzen Liebe seines Herzen hangt, wieder heimisch zu werden. Und stimmt dieses kleine mailich frische tiefinnige zarte Lied nicht auch mit Davids damaligem Darben und Umherirren? Es besteht aus 2 Hexastichen mit kurzer Schlußzeile, ähnlich (wie auch Jes. 16, 9. 10) dem adonischen Verse der sapphischen Strophe, und einem Tetrastich, welches aus so ganz kurzen und längeren Zeilen gemischt ist.

V. 1—3. Der D. nennt J. רֹעִי als seinen und der Seinigen immergleichen gnädigen Versorger und Führer. Die spätere Prophetie verkündigt die sichtbare Parusie dieses Hirten Jes. 40, 11. Ez. 34, 37 u. a. Ist sie geschehen, so findet das ה' רֹעִי aus Menschenmunde das trauliche Echo: ἐγὼ εἰμὶ ὁ ποιμὴν ὁ καλός. Wer J. den Alles habenden hat, der hat Alles, es mangelt ihm nicht, näml. כָּל־טוֹב was irgend gut an sich und für ihn wäre 34, 11. 84, 12. Es ist aber nichts zu ergänzen, חָסֵר hat hier wie Neh. 9, 21. Spr. 13, 25 (vgl. אִישׁ מַחְסוֹר) den geschlossenen Begriff des Mangelleidens oder Darbens. נְאוֹת דֶּשֶׁא sind Weideplätze frischen zarten weichen Grüns, wo sichs gemächlich liegt und Ruhe und Genuß sich verbinden; נָאָה (נָוָה) ist seiner Grundbed. nach die Niederlassung als Wanderungsziel, arab. نَوًى (s. Hupfeld) und dann überh. ein Ruhe-, Weil-, Wohnort, spec. die Oase d. i. Wiesengegend der Wüste. רָבַץ verw. רָבַע (woher der Name der Vier) bed. lagern indem man, wie wir sagen, „alle viere ausstreckt“. מֵי מְנֻחוֹת sind Wasser, wo der Müde den anmutigsten Ruheplatz findet (nach Hitz. durch den Plur. des regierenden Worts herbeigeführter, jedenfalls aber

superlativischer Plur.) und zugleich sich erfrischen kann. Dazu paßt נִהֵל als ein vom sanften Gängeln und insbes. vom Führen der Herde zum Tränkort, wie הִרְבִּיץ vom Ruhenlassen, bes. in der Mittagszeit Hohesl. 1, 7., übliches Hirtenwort, vgl. ὁδηγεῖν Apok. 7, 17.[1] שׁוֹבֵב נֶפֶשׁ (sonst הֵשִׁיב) bed. die Seele wieder zu sich selbst, die sich ungleich gewordene wieder in Gleichgewicht bringen (vgl. سكن IV beruhigen), also neu beleben *recreare*. Er thut das der Seele, indem er ihr in Dürre und Hitze der Anfechtung und Trübsal Kräfte des Lebens zu schmecken gibt, welche sie laben und stärken. Das *Hi.* הִנְחָה ist wie 143, 10 das verstärkte נָחָה (77, 21), arab. نحا richten (*dirigere*), Richtung geben, in bestimmter Richtung bewegen; der D. rühmt, daß J. ihn sorgsam, ohne Gefährde und Irrung führt בְּמַעְגְּלֵי־צֶדֶק[2] in geraden und zum rechten Ziele führenden Geleisen, und zwar לְמַעַן שְׁמוֹ. Er hat sich als den Gnädigen offenbart und als solcher will er sich auch an der Bedürftigkeit dessen der sich seiner Leitung untergibt bewähren und verherrlichen.

V. 4—5. Stab und Stecken sind hier nicht etwa die des Wandelnden, was ein beirrender Absprung zu einem andern Bilde sein würde, sondern die Jahve's des Hirten (שֵׁבֶט wie Mi. 7, 14 und daneben, vgl. Num. 21, 18., מִשְׁעֶנֶת zur Ausmalung des Bildes) als Mittel der Leitung und der Abwehr. Der Eine Stab, welchen emporhaltend der Hirt die Herde leitet und auf welchen gestützt er die Herde fürsorglich beobachtet, hat sich in der Vorstellung verzwiefacht: dieser Stab und Stecken in Gottes Hand trösten ihn d. i. gewähren ihm das Gefühl der Sicherheit und also getrosten Mut. Selbst dann, wenn er durch todesschattenfinstere, todesnächtige Thalschlucht wandert (גַּם כִּי *etiamsi* immer mit Impf., vgl. dagegen *etiam quum* mit Perf. Jos. 22, 7), wo Ueberfall und Unfälle aller Art ihn bedrohen, fürchtet er kein Unglück. Die LXX schmälert das Bild, indem sie בגיא nach dem aram. בְּגוֹא Dan. 3, 25 ἐν μέσῳ übers. Das hier zum ersten Male in der alttest. Literatur vorkommende N. צלמות ist urspr. kein Compos., sondern wie assyr. *ṣalmu* (Finsternis, Schwärze) von einem V. צלם ظلم *opprimere*, welches sowohl von despotischer Bedrückung als von drückendem lastendem verhüllendem Dunkel gebraucht wird, nach d. F. עַבְדוּת gebildet, aber צַלְמָוֶת ausgesprochen (vgl. חֲצַרְמָוֶת *Hadramôt* = Todesgehöft, בְּצַלְאֵל In-Gottes-Schatten) bed. es Todesschatten als Benennung des schauerlichsten Dunkels, wie des Hades Iob 10, 21 f., aber auch eines Schachtes Iob 28, 3 und insbes. des Dunkels, wie es sich in einer menschen-

1) Im Assyr. bed. *na'âlu* (נאל) liegen (lagern) als Syn. von *rabâṣu* (רבץ), aber beim hebr. נִהֵל (הִתְנַהֵל) ist mit der Bed. ‚niederlassen' (syn. הניח) nicht so auszukommen, wie bei Lotz, Inschriften Tiglathpilesers I S. 122 f. es versucht wird. Haftet an der Lautverbindung נה (נא) wie in נח wirklich der Begriff der Ruhe, so bed. נִהֵל ruhig, sanft, gemächlich leiten.

2) Ueber das Dagesch im ersten der beiden Labialen בְּמ s. Baer zu u. St. und König, Lehrgeb. S. 62 f.

leeren wilden Einöde fühlbar macht Jer. 2, 6. Nachdem in v. 4 das Bild vom Hirten erblichen, kommt das vom Wirte zum Vorschein. Die Feinde müssen, ohne etwas dagegen thun zu können, zusehn (נֶגֶד wie 31, 20), wie J. seinem Gaste reichlich aufträgt, ihn mit Wohlgerüchen wie bei fröhlichem stattlichem Mahle übergießt (92, 11) und ihm bis zum Berauschen voll einschenkt. Es ist damit nicht notwendig eitel geistlicher Segen gemeint: der vor Absalom flüchtige und von der Masse des Volkes verlassene König war mit seiner Schar auch äußerlich in Gefahr, von Mangel aufgerieben zu werden, es ist also auch zuströmender Ueberfluß täglichen Brotes wie 2 S. 17, 27—29 gemeint, aber auch dieser, geistlich angesehen, als himmlische Gabe, und so daß die leibliche Sättigung und Erfrischung und Erquickung nur die Außenseite gleichzeitiger inwendiger Erfahrung ist. Auf das Impf. תַּעֲרֹךְ folgt nach dem üblichen Rückgang auf das Perfekt als Grundform das nicht minder präsentisch gemeinte דִּשַּׁנְתָּ. Und in der Schlußaussage ist כּוֹסִי mein Becher metonymisch s. v. a. meines Bechers Inhalt. Dieser ist רְוָיָה bis zum Berauschen sättigende Fülle.

V. 6. Feinde verfolgen ihn jetzt, aber eitel Glück und Gnade wird ihn verfolgen und also seine jetzigen Verfolger aus dem Felde schlagen; אַךְ urspr. affirmativ, hier restriktiv, gehört in seiner Bed. *nil nisi* (39, 6. 12. 139, 11) zum Subjektbegriffe. LXX Symm. Quinta Syr. Vulg. nehmen רויה אך טוב zusammen, dadurch beirrt, daß טוב וחסד sonst nirgends gepaart werden. Ueberhaupt ist der Ausdruck sonst beispiellos: wie gute Geister wird J. טוֹב und חֶסֶד entsenden, Davids Feinde zu überholen und ihn gegen diese zu ihrer Beschämung zu decken, und zwar lebenslang (Acc. der Währung). Wir brauchen nun, bei unserer Bez. des Ps. auf die absalomische Verfolgung, weder uns einzureden, daß וְשַׁבְתִּי s. v. a. וְיָשַׁבְתִּי 27, 4 (LXX Symm. Hier.), noch daß es s. v. a. וְשַׁבְתִּי sei. Der Inf. ist hier logisch unstatthaft und mit dem Inlaut *ă* statt *i*, welcher hier (vgl. dagegen קַחְתִּי) verwirrende Willkür wäre, unerhört. Aber auch daß es aus וישבתי verkürzt sei, ist nicht wahrscheinlich; die Aphaeresis mag zulässig sein beim Inf. absol., wo das ihn tragende Finitum der Zweideutigkeit wehrt Jer. 42, 10 (שׁוֹב = יָשׁוֹב), und nach Analogie von שֶׁבֶת bei שִׁיבָה = יְשִׁיבָה 2 S. 19, 33., aber hier wäre sie ohne Grund und Zweck, in 1 S. 12, 2 haben LXX (καὶ καθήσομαι) in das ושבתי eine Bed. hineingeträumt, welche nur וישבתי haben kann. Wir haben an u. St. vielmehr eine *constr. praegnans* vor uns: „und ich werde wiederkehren (*perf. consec.*) im Hause Jahve's d. i. wieder zurückgekehrt im Hause Jahve's wohnen. Auch an sich schon könnte וְשַׁבְתִּי בְּ bed. *et revertam ad* (vgl. 7, 17. Hos. 12, 7), wie צָלַח בְּ 24, 3 *adscendere ad* (*in*). Aber die beigefügte Angabe der Dauer לְאֹרֶךְ יָמִים (wie 93, 5. Thren. 5, 20: אֹרֶךְ √ רך Reckung, Streckung = Länge), ganz so wie assyr. *ana arkat ûmê*, spricht dafür, daß בְּ mit dem in ושבתי als Selbstfolge enthaltenen וישבתי zusammenzudenken ist.

PSALM XXIV.

Zurüstung zum Empfang des HErrn der da kommt.

A) Der Aufgangs-Psalm (unten am Zionsberge).

Chor des Festzugs.

1 **Jahve's ist die Erd' und ihre Fülle,**
Erdkreis und Wohnende darauf.
2 **Denn Er, über Meeren hat er sie gegründet**
Und über Strömen stellte er sie fest.

Eine Stimme.

3 **Wer darf besteigen den Berg Jahve's,**
Und wer darf stehn an seiner heiligen Stätte?

Eine andere.

4 **Wer schuldloser Hände und reines Herzens,**
Wer nicht erhebt zu Eitlem seine Seele
Und nicht schwört zu Betruge —

Chor.

5 **Wird Segen hinnehmen von Jahve**
Und Gerechtigkeit vom Gotte seines Heils.
6 **Das ist das Geschlecht der Trachtenden nach ihm,**
Der dein Antlitz Suchenden — Jakob. (*Sela*)

B) Der Eingangs-Psalm (oben vor der Zionsburg).

Chor des Festzugs.

7 **Hebt auf, ihr Thore, eure Häupter,**
Und erhebt euch, ihr Urzeit-Pforten,
Daß einziehe der König der Ehren!

Eine Stimme wie von den Thoren.

8 **Wer ist denn der König der Ehren?**

Chor.

Jahve, ein Gewaltiger und ein Held,
Jahve, ein Held im Kriege.
9 **Hebt auf, ihr Thore, eure Häupter**
Und erhebt euch, ihr Urzeit-Pforten,
Daß einziehe der König der Ehren!

Wie von den Thoren.

10 **Wer ist er denn, der König der Ehren?**

Chor.

Jahve der Heerscharen,
Der ist der König der Ehren. (*Sela*)

Sehnsucht nach dem Hause Jahve's auf Zion sprach Ps. 23 aus; den Einzug Jahve's in Zion und die rechte Beschaffenheit des mit ihm Einziehenden besingt Ps. 24., damals gedichtet, als die Bundeslade von Kirjath Jearim nach dem Zionsberge gebracht wurde, wo sie David in einem eigens dazu erbauten Zelte aufstellen ließ 2 S. 6, 17 vgl. 11, 11. 1 K. 1, 39. Man könnte ihn wegen der Bezeichnung des Berges als הר ה' und wegen der

Schilderung Jahve's als Kriegshelden viell. noch eher aus einer Zeit herleiten, wo die in den Krieg mitgenommene Bundeslade (s. Ps. 68) nach dem Zionsberge zurückgebracht wurde; aber die 1. Hälfte v. 1—6 will dazu nicht passen. Aehnlich dieser ist Ps. 15, und es gebricht ihr nichts an voller Selbständigkeit. Deshalb teilt Ewald Ps. 24 in zwei verschiedenzeitige, obwohl altdavidische Lieder: das bei Uebersiedelung der Bundeslade nach Zion gesungene Festlied 24, 7—10 und ein dieses epochemachende Begebnis voraussetzendes reines Lehrlied 24, 1—6. Und wirklich liegt es bei diesem Ps. verhältnismäßig näher als bei Ps. 19, ihn für zwei zu Einem verbundene Lieder zu halten, und wäre er so auseinanderzunehmen, so gäbe es für die 2. Hälfte keine geeignetere Veranlassung und Lage, als die Zurückbringung der Bundeslade in das Heiligtum nach einem siegreichen Kriege. Aber die kriegerische Haltung der 2. Hälfte erklärt sich auch wenn er dem Ereignis 2 S. 6, 15 seine Entstehung verdankt, denn damals waren die Kämpfe mit den Jebusitern durch die sich David in Besitz der Veste Zion, der später sogen. Davidsstadt, gesetzt hatte 2 S. 7, 5, noch in frischer Erinnerung. Dem überschriftlichen לדוד מזמור fügt LXX τῆς μιᾶς σαββάτου (σαββάτων) (של אחד בשבת des ersten Tags in der Woche) hinzu, wonach dieser Ps. herkömmlicher Sonntagsps. war. Dieser Zusatz bestätigt sich durch die talmudischen Angaben in *Thamid* VII, 4, *Rosch ha-Schana* 31ª, *Sofrim* c. 18 (vgl. oben S. 26). In der zweiten der citirten Talmudstellen sucht R. Akiba die Gründe dieser Auswahl mit Bezug auf die Schöpfungsgeschichte zu bestimmen.

In das Gesangbuch Israels aufgenommen, wurde dieser Ps. mit Absehn von seinem urspr. Anlasse und Zwecke ein alttest. Adventslied zu Ehren des zu seinem Tempel kommenden Herrn Mal. 3, 1 und der Ruf: Hebt auf, ihr Thore, eure Häupter gewann wesentlich gleichen Sinn wie die Stimme des Rufers bei Jesaia 40, 3: Bahnet Jahve's Weg, ebnet in der Steppe eine Straße unserem Gotte! In dem neutest. Bewußtsein tritt an die Stelle der ersten Parusie die zweite, die Zukunft des Herrn der Herrlichkeit zu seiner Gemeinde, die sein geistlicher Tempel ist und in diesem Ps. aufgerufen wird, ihm würdigen Empfang zu bereiten. Die in der griech. Kirche immer noch gangbare, auf das Nikodemos-Evangelium zurückgehende Deutung der 2. Hälfte des Ps. von dem Eintritt des Todesüberwinders in des Hades, so wie die patristische Deutung desselben von der εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψις τοῦ κυρίου verstoßen ebensosehr gegen die Gesetze der Auslegung als gegen den Parallelismus der alt- und neutest. Thatsachen.

V. 1—6. Jahve dessen Gnadenthron jetzt auf Zion sich niederläßt, hat nicht, wie die Götter der Heiden, ein begrenztes Herrschaftsgebiet: sein Majestätsrecht befaßt die Erde und ihre Fülle (Grundstellen: Ex. 19, 5. Dt. 33, 16) d. i. alles was nur immer sich auf ihr und in ihr befindet (Dt. 10, 14), den Erdkreis תֵּבֵל (d. i. die οἰκουμένη, s. zu 9, 9) und die darin (darauf) wohnen.[1] Denn Er הוּא ist Eigner der Erdwelt, weil

1) Paulus begründet 1 Kor. 10, 26 aus Ps. 24, 1 (vgl. 50, 12), daß ein Christ (abgesehen von Liebesrücksicht auf Schwache) alles was auf dem Fleischmarkt verkauft werde, ohne sich drum zu kümmern, ob es im Götzen-

ihr Schöpfer. Er hat sie über Meeren d. i. dem Ocean und seinen Strömungen נְהָרוֹת ῥέεθρα (Jon. 2, 4) gegründet, denn die Wasser waren eher als das Festland und dieses ist auf Gottes Allmachtswort aus jenen aufgetaucht, so daß also das über den Meeresspiegel sich erhebende Festland, welches ja auch in seinem Innern תְּהוֹם רַבָּה (Gen. 7, 11) birgt, Wasser wie zu seiner Basis hat (136, 6), obwohl es eher in sie versinken als sich oberhalb halten würde wenn es nicht durch Gottes Schöpfermacht in sich selber gestützt wäre. Hierauf erhebt sich die Frage: wer darf besteigen den Berg Jahve's und oben an seiner h. Stätte stehen? Der Begriff מְקוֹם הַקֹּדֶשׁ ist hier gegen Lev. 10, 17 ethisch verallgemeinert. Die Impf. haben potentiale Bed.: wer kann es getrost thun, wie also muß der beschaffen sein, den J. in seine Gemeinschaft aufnimmt und dessen Anbetung er sich gefallen läßt? Antwort: er muß sein ein Schuldloser in seinem Handeln und ein Lauterer in Gesinnung, ein solcher der nicht erhebt לַשָּׁוְא (nach der Masora mit *Waw minusculum*) seine Seele, שָׁוְא (= שָׁוְא v. שׁוא) ist das Wüste, Eitle und, da das Göttliche das wahrhaft Seiende ist, das Un- und Widergöttliche, und נָשָׂא נֶפֶשׁ לְ (אֶל) bed. seine Seele 25, 1 oder sein Sehnen und Streben auf etw. richten Dt. 24, 15. Spr. 19, 18. Hos. 4, 8. Das *Kerî* נַפְשִׁי ist alt.[1] Auch LXX Cod. Alex. übers. τὴν ψυχήν μου, wogegen Vat. und Sin. (Eus. Apollin. Theodor. u. s. w.) τὴν ψυχὴν αὐτοῦ. Aber dieses *Kerî* ist exegetisch unbegreifbar, נַפְשִׁי wäre dann s. v. a. שְׁמִי Ex. 20, 7., was aber selbst von Am. 6, 8. Jer. 51, 14 aus nicht als möglich erscheint. Daß der D. so geschrieben, ist unglaublich. In v. 5 wird (ähnlich wie am Schlusse von Ps. 15) in weitergehenden Prädikaten gesagt, ein solcher sei der Würdige, nach dem v. 3 gefragt ward. Ein solcher יִשָּׂא בְרָכָה wird Segen hinnehmen (נשׂא wie Dt. 33, 3) oder erlangen (Est. 2, 17) seitens Jahve's und Gerechtigkeit vom Gotte seines Heils (25, 5. 27, 9). Gerechtigkeit d. i. Gottgemäßheit und Gottgefälligkeit erscheint hier als Gabe, in welchem Sinne es mit יֶשַׁע wechselt (z. B. 132, 9. 16), es ist

---

tempel gewesen oder nicht, genießen dürfe. Ein talm. Lehrer *Berachoth* 35ª leitet daraus die Pflicht des Tischgebets ab: wer ohne Danksagung genießt ist wie einer der sich an קדשי שמים vergreift; erst das Gebet vermittelt das Recht des Genusses.

1) Die LA נַפְשִׁי wird vertreten von Saadia (in *Emunoth* c. II, wo נפשי = שמי), Juda ha-Levi (*Cuzari* III, 27), Abulwalid (*Rikma* p. 180), Raschi, Kimchi, Sohar, Codd. (darunter der von 1294) und den meisten Ausg. (unter denen Complut. נפשי im Texte hat). Auch Abenezra, den Norzi mißverstanden, kehrt das Verständnis von *Chethib* und *Keri* keineswegs um, נפשו gilt ihm als *Keri* und er erklärt es als Metapher (Anthropomorphismus): וכתיב נפשי דרך כנוי. Nur Elias Levita in c. 9 seines *Masoreth ha-masoreth* verwirft das *Keri* נפשי und fordert für נפשו sogen. וי״ו קטיעא *(Vav abscissum)* wie in שלום Num. 25, 12. Er ist der einzige Textkritiker, der dieses *Keri* verwirft, indem er es als aus Mißverstand herrührend ansieht. Denn Jakob b. Chajim wundert sich bloß mit Recht darüber, daß נַפְשׁוֹ nicht in dem Masoret-Register der mit *Vav* geschriebenen und mit *Jod* zu lesenden Wörter vorkommt. Vgl. Baers Psalterausgaben bei Brockhaus 1874 und Tauchnitz 1880.

die Gottesgerechtigkeit, nach welcher auch der Gerechte, aber nicht Selbstgerechte hungert und dürstet (Mt. 5, 6 vgl. Spr. 21, 21), jene sittliche Vollendung, welche die hergestellte und zugleich die ausgewirkte Gottesbildlichkeit ist: die Verklärung in das Bild des Heiligen selber. Mit v. 5 ist die Frage v. 3 beantwortet; v. 6 fügt hinzu, daß die so Gearteten, welche deshalb der Heilsgaben Gottes gewärtig sein dürfen, die wahre Gemeinde Jahve's, das Israel Gottes, das seiner Idee entsprechende Jakob sind. דּוֹר (eig. Umlauf, arab. *dahr*, √דר umlaufen, kreisen), hier wie 14, 5. 73, 15. 112, 2 (vgl. γενεά Mt. 17, 17 u. ö.) von einer nicht durch Gleichzeitigkeit, sondern Gesinnungsgleichheit verbundenen Gesamtheit, alliterirt mit dem folg. דֹּרְשָׁיו (*Cheth.* דרשו ohne *Jod plur.*); מְבַקְשֵׁי פָנֶיךָ wie 27, 8 ist zweiter von דּוֹר abhängiger Gen. Die Aussage geht hier am Schlusse in Gebetsanrede über. Und יַעֲקֹב ist summirendes Präd.: kurz diese sind Jakob nicht bloß nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste und also in Wahrheit (Jes. 44, 2 vgl. Röm. 9, 6. Gal. 6, 16). Mit LXX Vulg. Pesch. אלהי einfügend (Ew. Olsh. Hupf. Böttch. Riehm) erleichtert man das Verständnis, aber mit Recht entschlagen sich alle andern alten Uebers. und mit Hier. auch Lth. dieses Einschiebsels. Das mehrfältige Prädikat konzentrirt sich in dem Einen יעקב, auf das es abzielt. Und hier steigert sich die Musik; der erste Teil des Doppel-Ps. verhallt in dem Spiele der levitisch-priesterlichen Instrumente, denn die Bundeslade wurde eingebracht בְּכָל־עֹז וּבְשִׁירִים, wie 2 S. 6, 5 (vgl. 14) zu lesen ist.

V. 7—10. Der Festzug ist nun oben an den Thoren der Zionsburg angekommen. Diese heißen פִּתְחֵי עוֹלָם Ewigkeits-Pforten (nicht *der welt*, wie Lth. gegen den alttest. Sprachgebrauch übers.) entw. als solche denen frommer Glaube ewige Dauer erhofft (LXX αἰώνιοι, Vulg. *aeternales*, Hier. *sempiternae*), wie Hupf. Hitz. erkl., indem sie darunter gegen die Ueberschrift die Thore des salom. Tempels verstehen, oder, was wir im Munde derer die davor stehen weit passender finden, als die in die graue Vorzeit (עוֹלָם wie z. B. Gen. 49, 26. Jes. 58, 12), die Zeit der Jebusiter, ja Melchisedeks zurückreichenden Portale, durch welche jetzt der König einziehen will, dessen ganzes Wesen und Thun Glorie ist. Die Thore der Zionsburg sind es, an welche der Aufruf ergeht, sich der Würde des einziehenden Herrn gemäß, dem sie zu niedrig und winzig sind, zu erweitern. Sich freuend der hohen Ehre, der sie gewürdigt werden, sollen sie ihre Häupter erheben (Iob 10, 15. Zach. 2, 4) d. i. ihre Oberschwellen emporrichten, hoch und weit sollen sich der Urzeit Pforten aufthun.[1] Da hallt dem Festzuge von den Zionsthoren, den nur große Herren einziehen zu lassen gewohnten, die Frage entgegen, wer denn (זֶה zur Belebung der Frage Ges. § 122, 2) dieser glorreiche König sei, und sie beschreiben ihn näher: es ist der Heldengott, durch den Israel den Jebusitern diesen Zion mit dem Schwerte entwunden und bisher immer gesiegt hat. Die adj. Steigerungsform עִזּוּז (wie לִמּוּד Nebenform zu חַנּוּן, קַשֻּׁב) nur noch Jes. 43, 17.; גִּבּוֹר מִלְחָמָה

1) Ueber das *Munach* statt *Metheg* in וְהִנָּשְׂאוּ s. Baers Accentsystem VII, 2.

Zurückdeutung auf Ex. 15, 3., wie die Bezeichnung Jahve's als König auf das theokratische Grundbekenntniswort Ex. 15, 18 zurückgeht. So sollen denn die Thore ihre Häupter erheben und die Urzeit-Pforten sich erheben d. i. hoch und weit aufthun, was hier nach der bekannten Sitte, Kehrverse und kehrversartige Wiederholungen leise abzuwandeln, mit *Kal* statt *Ni.* ausgedrückt wird (נִשָּׂא sich erheben wie Nah. 1, 5. Hos. 13, 1. Hab. 1, 3). Die Thore Zions fragen noch einmal, aber nicht mehr in Unschlüssigkeit, sondern um noch weiter das Lob des großen Königs zu vernehmen. Es ist jetzt eine Frage der Wißbegier; die Häufung der Fürwörter (wie Jer. 30, 21 vgl. 46, 7. Est. 7, 1) macht sie dringlich (*quis tandem, ecquisnam*). Die Antwort lautet: „Jahve Zebaoth, der ist der (jetzt seinen Einzug haltende) König der Ehre". ה' צְבָאוֹת ist der in der Königszeit Israels üblich gewordene eigentliche Königsname Jahve's. צְבָאוֹת ist von ה' regierter Gen. und bed. überall sonst menschliche *exercitus*, weshalb Baur mit Herder annimmt, dieser Gottesname habe urspr. den seinem Volke im Kriege helfenden Gott bezeichnet und daß erst später צבאות auf die Himmelsheere und noch später auf die Gesamtheit der Kreaturen bezogen worden sei. Die Uebersetzungen κύριος στρατιῶν (A. S. Th.), κύριος τῶν δυνάμεων (LXX Ps.), κύριος ὁ παντοκράτωρ (LXX z. B. Nah. 3, 5) würden diese drei Stadien der Auffassung darstellen. Aber wäre die erste dieser drei Auffassungen die ursprüngliche, so begreift sich nicht, weshalb dieser Gottesname in dem Pentateuch, B. Josua und Richter vermieden worden und dagegen zur Signatur der Königszeit gemacht sein sollte (vgl. dagegen Ex. 7, 4. 12, 41 und häufig). Das Eigentümliche der Königszeit aber ist der Kampf des Volkes Jahve's mit den Völkern ringsum, deren Religion in Vergötterung der Gestirne besteht, besonders den Aramäern. Demgemäß hat צבאות in diesem Gottesnamen doch wohl von vornherein die durch Erlebnisse und Aussagen wie Gen. 32, 2 f. Dt. 33, 2. Richt. 5, 20 vorbereitete Beziehung auf Engel und Sterne, welche 103, 21. 148, 2 צְבָאָיו heißen: Jahve's Heere bestehen aus himmlischen Helden Jo. 4, 11 und aus den auf den Himmelsplan wie in Schlachtordnung ausziehenden Sternen Jes. 40, 26 (צָבָא = صبأ hervorgehen, vom durchbrechenden Zahne und aufgehenden Sterne).[1] Es ist also der über die himmlischen Heerscharen gebietende Herrscher, welcher Einlaß begehrt. Da schweigen die Thore und öffnen sich, und J., über den Cheruben der h. Lade thronend, zieht in Zion ein.

---

1) s. meinen Aufsatz: Der Gottesname Jahve Zebaoth in der Luth. Zeitschr. 1874 S. 217—222.

PSALM XXV.

Gebet um gnädige Schirmung und Leitung.

1 א Auf dich, Jahve, richt' ich meine Seel' empor.
2 ב Mein Gott, bei dir verbleib' ich, nicht werd' ich zuschanden werden,
Nicht werden frohlocken meine Feind' ob mir.
3 ג Gar niemand der dein harret wird zuschanden,
Zuschanden werden die grundlos Treubrüchigen.
4 ד Deine Wege, Jahve, thu mir kund,
Deine Pfade lehre mich.
5 ה Handleite mich in deiner Wahrheit und lehre mich,
Denn du bist der Gott meines Heils;
Auf dich hoff' ich fort und fort.
6 ז Sei eingedenk, Jahve, deiner Erbarmungen und Gnaden,
Denn von Ewigkeit her sind sie
7 ח Halt meine Jugendsünden und Frevel im Gedächtnis nicht,
Nach deiner Gnade gedenk du meiner
Von wegen deiner Güte, Jahve!
8 ט Treumeinend und gütig ist Jahve,
Drum unterweist er Sünder im rechten Wege.
9 י In dem was recht ist leitet er Demütige,
Und lehret Demütige seinen Weg.
10 כ Kommt Jahve zu solchen die seinen Bund und Zeugnisse halten,
So sind alle seine Pfade Gnade und Wahrheit.
11 ל Laß, Jahve, ob deines Namens Vergebung werden meiner Schuld,
Denn groß ist sie.
12 מ Mann voll Furcht Jahve's, wer ein solcher,
Unterweisen wird er den im Wege rechter Wahl.
13 נ Nächtigen wird seine Seel' in Gutem
Und sein Same das Land ererben.
14 ס Sein Geheimnis teilt Jahve den ihn Fürchtenden mit,
Und seinen Bund läßt er sie wissen.
15 ע Empor zu Jahve sind beständig meine Augen,
Denn Er wird hinausführen aus dem Netze meine Füße.
16 פ Passe auf mich und sei hold mir,
Denn einsam und elend bin ich.
17 צ Zwangsale haben sich über mein Herz verbreitet,
Aus meinen Beängstigungen führe mich heraus!
18 ר Richt' auf mein Leid und Ungemach den Blick,
Und gewähr Vergebung all meinen Sünden.
19 ר Richte den Blick auf meine Feinde, daß sie viel
Und mit unbilligem Haß mich hassen.
20 ש Schirme meine Seele und reiß mich heraus,
Laß mich nicht zuschanden werden, denn in dich berg' ich mich.
21 ת Treu und Redlichkeit mögen mich behüten,
Denn ich hoff' auf dich.
22 פ Frei mache, Elohim, Israel
Aus allen seinen Drangsalen.

Eine Frage, ähnlich der Frage: *wer darf besteigen den Berg Jahve's?* welche Ps. 24 stellte, wirft Ps 25 auf: *wer ist der Mann, der J. fürchtet?* um sie mit schönen und großen Verheißungen zu beantworten. Es ist ein still zuversichtliches Gebet um Hilfe wider die Feinde und um Gottes unterweisende sündenvergebende und leitende Gnade, ohne bestimmten zeitge-

schichtlichen Hintergrund und ohne ausgeprägte individuelle Züge — einer der 9 alphabetischen Ps. der Gesamtsammlung, das Seitenstück zu Ps. 34., mit dem er auch in manchen Sonderbarkeiten des akrostichischen Baues zusammenstimmt; denn beide Ps. haben keine ו-Str., sie laufen in den Anfängen des ם, ע und פ I dem Laute und Sinne nach nebeneinander und beide haben nach durchgeführtem Alphabet noch eine mit פ II beginnende Schlußstrophe verwandten Anfangs und Inhalts. Diese Gleichmäßigkeit führt auf Einen Verf. David für diesen zu halten sehen wir uns durch die alphabetische Anordnung, welche auch hier wie in Ps. 9—10 frei gehandhabt und nicht vollständig durchgeführt ist, wenigstens nicht gehindert. Aber bei dem allgemein sittlich-religiösen Inhalt fehlt es auch an positiven Beweisen. Es ist ein Psalm in Maschalstil, die Lyrik steht hier unter dem Einflusse der Chokma, er enthält nichts was nicht dem Glaubensbewußtsein der Gemeinde aller Zeiten homogen wäre, nichts spezifisch Alttestamentliches und Israelitisches, weshalb Theodoret sagt: ἁρμόζει μάλιστα τοῖς ἐξ ἐθνῶν κεκλημένοις. Aus v. 6 und 15 sind die Introiten des 2. und 3. Sonntags der Quadragesima entnommen, welche deshalb die Sonntage *Reminiscere* und *Oculi* heißen. Eine schöne Umdichtung ist Paul Gerhards „Nach dir, o Herr, verlanget mich“.

V. 1—2. Der Ps. beginnt wie Ps. 16. 23 monostichisch; v. 2 ist die Str. ב, indem אֱלֹהַי (sofern man nicht nach der Wortstellung 31, 2 בְּךָ אלהי lesen will) nach Art der Interjektionen bei den Tragikern z. B. ὤμοι nicht zum Verse gerechnet ist (J. D. Köhler). Hilfsbedürftig und voll Heilsverlangen erhebt er seine von aller irdischen Begier abgezogene Seele zu J. (86, 4. 143, 8), dem Gott welcher allein gewähren kann was wahrhaft befriedigt[1]; sein Ich, welches der Träger der Seele ist, gibt ihr die Richtung empor zu Ihm, den er glaubenszuversichtlich אֱלֹהַי nennt. Die beiden אַל sind wie 31, 2. 18 Verneinung dessen was dem Glauben als unmöglich erscheint. לִי ist nach 35, 19. 24. 38, 17 mit יַעַלְצוּ zusammenzunehmen (vgl. 71, 10), wie auch 27, 2. 30, 2. Mi. 7, 8.; die Verbindung mit אֹיְבַי ergibt einen Pleonasmus der sich nicht mit 144, 2 beschönigen läßt. In v. 3 verallgemeinert sich die individuelle zuversichtliche Erwartung.

V. 3. Wessen der Beter sich getröstet, das ist kein Sondervorrecht, sondern dessen sich auch (גַּם) alle Gläubigen zu Gott versehen können: ἡ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει Röm. 5, 5. Diese heißen קֹוֶיךָ (קֹוֶה *part.* zu קִוָּה gespannt erwarten, erharren, erhoffen, wie דֹּבֵר zu דִּבֶּר); die Hoffnung ist das hell und unverrückt in die Zukunft ausschauende Auge des Glaubens. Den Hoffern Jahve's, die sich nicht an ihm irre machen lassen, werden entgegengesetzt die בּוֹגְדִים (v. בָּגַד *tegere*, dann *tecte* = *subdole agere*) treulos an ihm Handelnden (119, 158. A. S. Th. οἱ ἀποστατοῦντες und zwar רֵיקָם d. h., wie es nicht anders sein kann, aus grundlosen Vorwänden in mutwilliger Selbstverblendung.

---

1) Nach *Pesikta* 87a wäre אשׁח dir beuge ich (אָשֹׁחַ) meine Seele die ursprüngliche LA. Wirklich übers. Aq. παραπίπτω ψυχήν μου, Symm. προσπίπτω τὴν ψυχήν μου.

V. 4. Die Schändlichkeit solchen schwarzen Undanks erkennend fleht er um Kundgebung der Wege, welche er nach Gottes Vorschrift zu gehen hat (18, 22). Der Wille Gottes liegt zwar in Gottes geschriebenem Worte vor, aber der zu rechtem Verständnis desselben erforderliche Ausleger ist Gott selber. Ihn bittet er um Erkenntnis, aber um das Erkannte in volle lebendige Wirklichkeit umzusetzen, bedarf er wiederum Gottes, nämlich wie seiner erleuchtenden, so auch seiner leitenden Gnade.

V. 5. Seine Wahrheit ist der währende und sich bewährende Thatbestand seiner Gnadenoffenbarung. Ohne Gott in diese Wahrheit einzudringen und in ihr zu wandeln (26, 3. 86, 11) ist ein Widerspruch in sich selber. Darum bittet der D. wie 119, 35 ὁδήγησόν με ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου (Symm. Aq., wogegen LXX ἐπὶ τὴν . . vgl. Joh. 16, 13). So bittet er, denn sein Heil kommt von J., ja J. ist es selber: er hofft nicht dies oder jenes, sondern hofft Ihn den ganzen Tag d. i. unaufhörlich [1], denn alles Hoffenswerte, alles Sehnsuchtstillende ist in Ihm beschlossen. Alle Gnade aber, die von Ihm ausgeht, hat zu ihrem Grunde sein Mitleid und seine Herablassung.

V. 6. Das bittende *reminiscere* meint, daß Gott nun und nimmer vergessen möge, ihm sein Erbarmen und seine Gnade zu bethätigen, die (wie die Plurale sagen) so reichen und überschwenglichen. Mit כִּי (*nam* oder auch *quoniam*) begründet sich diese Bitte: Gottes Erbarmen und Gnade sind in ihrer Bethätigung so alt als Ohnmacht und Sünde der Menschen, in ihren Ratschlüssen ewig und also auch die Bürgschaft ewiger Dauer in sich tragend (100, 5. 103, 17).

V. 7. Möge J. nicht gedenken der Jugendfehle (חַטֹּאות), zu denen ihn Sinnenlust und Unbesonnenheit fortgerissen, und nicht der Frevel (פְּשָׁעִים), durch die er auch noch in reiferem bedachtsamerem Alter die göttliche Gnade auf Mutwillen gezogen und die Gemeinschaft mit ihm abgebrochen hat (פָּשַׁע בְּ vom Abfall), vielmehr seiner gedenken gemäß seiner Gnade, auf welche אַתָּה als die dem Wesen Gottes am meisten entsprechende Selbstbezeugungsweise provozirt. Das V. זָכַר wird auch sonst in der Bed. ‚an jem. denken‘ mit Dativobj. verbunden 136, 23. Ex. 32, 13 u. ö.; Böttchers Conj. אַתָּה ist also überflüssig. *Memor esto quidem mei,* bemerkt Augustin, *non secundum iram, qua ego dignus sum, sed secundum misericordiam tuam, quae te digna est.* Denn Gott ist טוֹב, was wesentlich s. v. a. er ist ἀγάπη. Daß טוּב hier nicht wie z. B. Neh. 9, 35 von Gottes Güterfülle, sondern von seiner Güte gemeint ist, zeigt das folg. Distich.

V. 8. Das בְּ bei הוֹרָה (eig. auswerfen, näml. Arm und Hand für den Zweck des Zeigens) bez. wie 32, 8. Spr. 4, 11. Iob 27, 11 den Weg d. i. den rechten (Iob 31, 7) als Bereich und Gegenstand (27, 11) des

---

1) Hupf. findet die Acc. unpassend, aber die erste Vershälfte reicht wirklich bis יִשְׁעִי und besteht aus zwei Teilen, deren zweiter die Begründung des ersten; die zweite Vershälfte enthält einen verhältnismäßig neuen Ged. Die Accentfolge: Groß-*Rebia, Athnach* ist sachgemäß.

Unterrichts. Gott läßt sich zu Sündern herab, sie den Weg, der zum Leben führet, gehen zu lehren, denn er ist טוֹב־וְיָשָׁר d. h. er ist gütig und meint es rückhaltlos und ausnahmslos gut, wenn anders unser Verhalten ihn nicht nötigt, sich anders gegen uns zu verhalten (18, 27[b]).

V. 9. Die verkürzte Imperfectform steht hier wie häufig im poetischen Stil statt der vollen (denn der Zus. läßt Thatsachen erwarten, nicht Wünsche); יַדְרֵךְ zu punktiren ist also Willkür.[1] Das ב (vgl. v. 5. 107, 7. 119, 35) bez. die Sphäre der Leitung; מִשְׁפָּט ist das Recht inwiefern es gegangen d. i. ausgeübt wird. Auf dieser Bahn des Rechten leitet er und den ihm gefälligen Weg lehrt er עֲנָוִים. Es heißen so mit einem Worte die Sanftmütigen *mansueti* und die Demütigen *modesti;* Hier. wechselt 9[a] und 9[b] mit diesen Worten, aber der D. wiederholt absichtlich das Eine: die Kardinaltugend der עֲנָוָה, hier mit dem überwiegenden Begriffe der Demut. Den Selbstgerechten, Selbstgenugsamen würde er sich ja wider Willen aufdringen müssen. Er will lernbegierige Schüler, und wie lohnt ers denen, die das Gelernte bewahren!

V. 10. Es sind die Pfade gemeint, die er seinem geoffenbarten Willen und Ratschluß gemäß mit den Menschen gehet. Diese Pfade sind חֶסֶד, denn der Menschen Heil ist ihr Ziel, und אֱמֶת, denn sie bestätigen mit jedem Schritte die Zuverlässigkeit seiner Verheißungen. Aber nur die, welche treu und folgsam seinen Bund und seine Zeugnisse wahren, werden solcher Gnade und Wahrheit teilhaftig. Dem Psalmisten ist Jahve's Name, der in Gnade und Wahrheit sich entfaltet, teuer. Auf ihn gründet er die folg. Bitte.

V. 11. An das in לְמַעַן שִׁמְךָ dem Sinne nach liegende יְהִי schließt sich das *perf. consec.,* wie es auch sonst auf nachdrücklich vorausgestellte adv. Satzglieder folgt, welche in die Zukunft blicken Ges. § 126 Anm. 1. Die einzelnen und mannigfachen Sünden (v. 7) werden in עָוֹן zusammengefaßt, welches auch sonst das Massenwort für Sündenverderben und Sündenschuld ist. Die Notwendigkeit und Dringlichkeit der Bitte um Vergebung (סָלַח eig. entheben) wird mit כִּי begründet. Eine große und vielfältige Sündenlast liegt auf ihm, aber der Name Gottes d. i. sein in Gnade und Wahrheit offenbar gewordenes Wesen gestattet ihm Vergebung anzusprechen und zu hoffen, nicht um irgend-

1) Driver in Ausg. 2 seiner Schrift über die hebr. Tempusformen (1881) entscheidet sich schließlich dafür daß da wo die Jussivform in Indicativbed. vorkommt, ohne textkritisch beanstandet werden zu können, eine Verkürzung des Modus der Folge mittelst Abwerfung des ו *consec.* vorliege. Hiernach wäre in u. St. ידרך, wenn der D. so aussprach, s. v. a. וַיַּדְרֵךְ. Ich zweifele an der Durchführbarkeit dieser Ansicht, und stimme mehr mit William Turner in seiner Abh. über die hebr. Tempusformen (in *Biblical and Oriental Studies* 1876), daß Jussiv wie Cohortativ obwohl an sich intensiver Ausdruck innerer Erregung auch mit abgeschwächter Emphase gebraucht werden, um der Rede ein lebhaftes Colorit zu geben. Die Jussivform dient in poetischem Stil als gleichsam beflügelter Ausdruck des Künftigen 72, 13., des Gegenwärtigen 58, 5 oder auch der Mitvergangenheit 18, 12.

welcher Leistung, sondern eben um dieses Namens willen (Jer. 14, 7. Jes. 43, 25). Wie glücklich also ist doch der Gottesfürchtige daran!

V. 12. Die Frage: *quisnam est vir,* ähnlich wie 34, 13. 107, 43. Jes. 50, 10., wird nur aufgeworfen, um die Aufmerksamkeit auf den so Beschaffenen zu lenken und dann zu sagen was ein solcher zu gewärtigen hat; in Prosa würde dafür ein relat. Vordersatz stehen: *qui* (*quisquis*) *talis est qui Dominum vereatur.* Das attributive יִבְחָר (*viam*) *quam eligat* (vgl. Jes. 48, 17) ließe sich auch auf Gott bez.: an dem Er Wohlgefallen hat (LXX), aber Parallelen wie 119, 30. 173 sprechen für *eligendam.* Unter allen Segnungen des Gottesfürchtigen wird die obenangestellt, daß Gott ihn über das Schwanken menschlichen Dafürhaltens hinaushebt.

V. 13. Das V. לִין (לוּן) bed. über Nacht verweilen, herbergen[1]; Gutes d. i. innerliches und äußerliches Wohlergehen wird wie der Ort der Einkehr und Geborgenheit eines solchen. Und seinen Nachkommen wird sich erfüllen was den Patriarchen und dem aus Aeg. erlösten Volke verheißen war: Besitznahme des Landes oder, wie diese Verheißung im N. T. lautet, der Erde Mt. 5, 5 (vgl. Ps. 37, 11) Apok. 5, 10.

V. 14. Die LXX übers. סוֹד *κραταίωμα*, aber יְסוֹד und das *per aphaeresin* daraus entstandene סוֹד werden vom Sprachgebrauch streng auseinandergehalten. Auf die rechte Grundbed. führt das reciproke נוֹסַד 2, 2 (s. dort). Von der Grundbed. der √סד aus bed. סוֹד das Zusammengedrängtsein für den Zweck geheimer Mitteilung und Besprechung, das vertrauliche Beisammensein 89, 8. 111, 1 (Symm. ὁμιλία, LXX Spr. 15, 22 συνέδριον, Theod. συμβούλιον), dann die vertrauliche Mitteilung selbst 55, 15., das Geheimnis (Aq. ἀπόῤῥητον, Theod. Quinta μυστήριον); richtiger aber viell. führt Nöldeke (DMZ XXV, 668) dieses Wort unmittelbar auf die durch das Syr. und Arab. belegbare Grundbed. der (vertraulichen) Besprechung zurück. Rückhaltlos erschließt sich Jahve, vertraulich teilt er sich denen mit, die ihn fürchten, vgl. die Lehnstelle Spr. 3, 32 und ein Beispiel für die Sache Gen. 18, 17. In 14^b ist der Inf. mit לְ nach Ges. § 132 Anm. 1., wie Jes. 38, 20., Ausdruck des *fut. periphr.: foedus suum notum facturus est iis,* die Wortstellung wie Dan. 2, 16. 18. 4, 15., הוֹדִיעַ von Verschaffung nicht blos intellektueller, sondern erfahrungsmäßiger Erkenntnis. Anders Hitz.: sie zu verständigen. Aber so absolut ist das *Hi.* auch 2 S. 7, 21 nicht gemeint. בְּרִיתוֹ ist Obj., von dem reichen und tiefen und herrlichen Inhalt der Bundesoffenbarung gemeint. Der D. hat nun allseitig begründet, daß alle gute Gabe von oben, dem Gotte des Heils, herabkommt und kehrt zu dem Ged. zurück, von dem er ausgegangen.

V. 15. Wer seine Augen stetiglich auf Gott gerichtet hält (141, 8. 123, 1), der ist in beständiger Gebetsstimmung, die nicht unerwidert

---

1) Im Assyr. bed. *lânu* Umfassungsmauer, Hof (eines Hauses), wov. לִין ebenso Denomin. sein könnte wie בּוּת von בַּיִת.

bleiben kann; תָּמִיד entspricht dem ἀδιαλείπτως 1 Thess. 5, 17. Dieser stete Aufblick zu Gott zielt hier auf Erledigung aus feindlichem Netze: Er der allein es kann wird ihn ausführen (31, 5) aus dem Netze verwickelter Lebensverhältnisse, in das er nicht ohne eigne Schuld verstrickt ist.

V. 16. Die Uebers. „passe auf mich“ entspricht insofern als פָּנָה אֶל aufmerkende teilnehmende Zukehr Gottes (LXX ἐπιβλέπειν) bed. 86, 16. Lev. 26, 9. Danach verlangt er, denn die Menschen stellen sich ihm fremd und stoßen ihn ab. יָחִיד ist der Einzige, der keinen Genossen hat, also der Vereinzelte. Der Gleichklang עָנִי אָנִי ist absichtlich nicht vermieden. Wem könnte er, der Vereinsamte, sein Leid ausschütten, sein Innerstes enthüllen? Gotte allein! Ihm kann er Alles klagen, ihn bittet er auch immer und immer wieder.

V. 17. Das *Hi.* הִרְחִיב bed. breit machen und als innerliches Transitiv: Breite machen = sich ausbreiten (vgl. zur Vorstellung Thren. 2, 13 „groß wie das Meer ist dein Unfall“), LXX ἐπληθύνθησαν. Aber da רחב Gegensatz von צר ist, so wäre zu erkl.: sie sind zur Weite geworden (Itala: *dilatatae sunt*) und haben sich also gehoben, was zur folg. Bitte nicht paßt. In dem Sinne von „sie haben weithin sich ausgebreitet“ wäre der Ausdruck ein zweideutiges Oxymoron. Baethgen schlägt הרחיבו (Hohesl. 6, 6) vor, was zu צרות ein affektirtes Praed. gibt. Der urspr. Text lautete trotzdem, daß alle alten Uebers. wie LXX den Plural wiedergeben, doch wohl הרחיב וממצוקתי (הַרְחִיב wie 77, 2. 94, 1 oder הַרְחֵב wie z. B. 2 K. 8, 6): meines Herzens Beengnisse mache weit (vgl. 119, 32. 2 Cor. 6, 11) und aus meinen Aengsten führe mich heraus (Hitz. u. A.).

V. 18—19. Der Ausfall des ק ist durch eine doppelte ר-Str. gedeckt. Die Versuche Ewalds (קְרָה oder קְדַם), Hitzigs (קַבֵּל) und Baurs (קוּמָה ה'), ein ק herzustellen, sind gewaltsam; schon LXX hat zweimal ἴδε. Das erbetene Sehen ist beidemal ein Dreinsehen, mit welchem sich der Begriff des Eingreifens verbindet, so zwar daß die Art und Weise Gotte überlassen bleibt. עֳנִי ist Niedergeschlagenheit und עָמָל *labor* = Mühsal. נָשָׂא לְ mit Dativ- statt Accusativ-Obj. (*tollere peccata*) bed. Wegnahme d. i. Vergebung angedeihen lassen (syn. סָלַח). Wohlthuend für das neutest. Bewußtsein ist es, daß nicht ausdrücklich Gottes Rache über die Feinde herabgerufen wird. כִּי ist entfaltendes *quod* wie Gen. 1, 4. שִׂנְאַת חָמָס mit attributivem Gen. ist Haß, der von Unbill und auf Unbill ausgeht.

V. 20. Von Gott erbittet er Bewahrung und Rettung und daß er seine Hoffnung nicht getäuscht werden lasse (אַל־אֵבוֹשׁ vgl. 1 Chr. 21, 13 statt des sonst üblichen אַל־אֵבוֹשָׁה), diese seine Hoffnung ruht ja in Ihm: er hat sich in Ihn geborgen und Er kann ihn deshalb nicht verlassen, nicht verderben lassen.

V. 21. Frömmigkeit die den ganzen Menschen erfüllt und ganz sich hingibt, nicht bloß halbirte und heuchlerische, heißt תֹּם, und ohne Abwege und Schleifwege dem Willen Gottes nachgehende Redlichkeit יֹשֶׁר — diese zwei Grundtugenden (vgl. Iob 1, 1) wünscht er sich zu

Hüterinnen auf seinem Wege, der nicht nur wegen äußerer Feinde, sondern auch wegen der eignen Sündigkeit gefahrvoll ist: sie sollen ihn nicht aus den Augen lassen, daß er sich ihnen nicht entziehe (vgl. 40, 12. Spr. 20, 28). Er darf das für sich ansprechen, denn der Augpunkt seiner Hoffnung ist ja Gott, von dem תם und ישר wie gute Engel ausgehn.

V. 22. Seine Erlebnisse sind keine sonderlichen, sondern wie ihn, bringt der Welt Feindschaft und die Sünde alle die zu Gottes Volk gehören in gleiches Gedränge. Und die Not des Einzelnen wird nicht aufhören, bis die Not der Gesamtheit eine radicale Abhilfe erfährt. Daher die fürbittende Bitte dieses knappen Schlußdistichs, dessen Zus. mit dem Vorausgeg. hier kein so enger wie 34, 23. Es scheint erst, als Ps. 25 ein gottesdienstliches Lesestück wurde, hinzugekommen zu sein, wofür auch das hier in einem Nicht-Elohimps. ohne ersichtlichen Grund gebrauchte אלהים spricht.[1] Beide Ps. schließen mit einem überzähligen פ. Die Finalbuchstaben waren zur Zeit dieser Ps. noch nicht erfunden und gebräuchlich — sie erscheinen auf den Eutingschen Schrifttafeln erst auf nachchristlichen Schriftdenkmälern, ein Ansatz also zu noch besonderer Darstellung der Finalbuchstaben, wie diese zuweilen am Schlusse der Synagogallieder (Pijutim) ihre, nicht immer vollständige, Vertretung finden, läßt sich in diesem doppelten פ nicht vermuten.

PSALM XXVI.

Sehnen eines unschuldig Verfolgten, Gott in seinem Hause zu danken.

1 **Schaffe Recht mir, Jahve, denn in meiner Einfalt ging ich hin**
Und auf Jahve vertraut' ich ohne Wanken.
2 **Prüfe mich, Jahve, und versuche mich,**
Schmelze doch meine Nieren und mein Herz.
3 **Denn deine Gnade habe ich vor Augen,**
Und ich wandele in deiner Wahrheit.

4 **Ich bin nicht gesessen bei wüsten Leuten,**
Und mit Gleißnern verkehr' ich nicht.
5 **Ich hasse Böswilliger Versammlung**
Und bei Gottlosen sitz' ich nicht.

6 **Waschen kann ich in Unschuld meine Hände,**
Und möchte umkreisen deinen Altar, Jahve,
7 **Um anzustimmen mit Ruf des Dankes**
Und zu erzählen alle deine Wunder.
8 **Jahve, ich liebe die Stätte deines Hauses**
Und den Ort der Wohnung deiner Herrlichkeit.

9 **Nicht raffe hin mit Sündern meine Seele**
Und mit Blutmenschen mein Leben,

1) s. darüber *Symbolae* p. 6.

10 **In deren Händen Schandthat**
Und deren Rechte voll ist von Bestechung!
11 **Ich aber geh' in meiner Einfalt hin —**
Befreie mich und sei mir gnädig!

12 **Mein Fuß ist zu stehn gekommen auf weitem Plan,**
In Gemeindechören preis' ich Jahve.

Es sind gleiche mit gleichen Worten ausgedrückte Gedanken, welche die Einfassung von Ps. 25 und 26 bilden. Dort wie hier das Selbstzeugnis des Gottvertrauens (בָּטַחְתִּי 25, 2. 26, 1), dort wie hier aus bedrängter Lage heraus der Ruf nach Befreiung (פְּדֵה 25, 22. 26, 11) und Hulderweisung (חָנֵּנִי 26, 11. 25, 16) und dazwischen noch andere hervorstechende Berührungen (26, 11. 25, 21; 26, 3. 25, 5) — Anlässe genug, diese zwei Ps. nachbarlich zu verbinden. Aber in Ps. 26 fehlt die mit dem Selbstzeugnisse der Frömmigkeit Hand in Hand gehende Selbstanschuldigung, jenes dem neutest. Bewußtsein (s. oben S. 60) so entsprechende Sündenbekenntnis, welches in Ps. 25 dreimal sich wiederholt; die Schroffheit des Gegensatzes, in welchem sich der S. zu seinen hier näher beschriebenen Feinden befindet, läßt es zu einer solchen Selbstanklage nicht kommen. Die Beschreibung paßt auf die Absalomiten. Es sind Heuchler, welche jetzt, wo sie in den treulosen Blutrat gewilligt, sich selbst entlarvt haben und durch Bestechung dem neuen Herrn gewonnen sind, denn Absalom hatte das Herz der Männer Israels gestohlen 2 S. 15, 6. David wollte damals die Bundeslade auf seiner Flucht nicht mitnehmen, sondern sprach: Werde ich Gnade finden in den Augen Jahve's, so wird er mich zurückbringen und mir zu sehen geben sie und seine Wohnung 2 S. 15, 25. Die Liebe zum Hause Gottes, welche sich hierin ausspricht, ist auch der Herzpunkt dieses Psalms.

V. 1—3. Der D. fleht als Verfolgter um Rechtschaffung und Rettung und gründet diese Bitte auf sein Verhältnis zu Gott. שָׁפְטֵנִי wie 7, 9. 35, 24 vgl. 43, 1. תֹּם (syn. תָּמִים, welches aber kein Suff. annimmt) ist nach Gen. 20, 5 f. 1 K. 22, 34 gänzliche Freiheit von sündlicher Intention, Charakterreinheit, Lauterkeit, Einfalt (ἀκακία, ἁπλότης); darauf daß er arglosen Sinnes, ohne Feindschaft zu hegen, und herauszufordern, dahingegangen und unwankelbar (לֹא אֶמְעָד adverbieller Umstandssatz, vgl. 21, 8) auf J. vertraut, gründet er die Bitte um Erweisung seines gekränkten Rechtes. Er erklärt sich nicht selbstgerechterweise für sittlich vollkommen, er beruft sich nur auf die ganz und gar Gotte zugewandte Grundrichtung seines Innersten. Auch ist v. 2 nicht sowohl Aufforderung, daß sich Gott von seiner Unschuld überzeuge, als vielmehr Bitte, seinen Gemütszustand zu prüfen und wenn es nicht so sei, wie es ihm bewußt ist, dies ihm klar zu machen (139, 23 f.). בָּחַן (= محن anschlagend, klopfend prüfen) hier nicht von Prüfung durch Trübsal, sondern durch Tiefblick ins Innerste (11, 5. 17, 3); נִסָּה eig. wohl: erheben um prüfend zu besehen) nicht im Sinne von πειράζειν, sondern δοκιμάζειν; צָרַף schmelzen d. i. mittelst Feuers das edle Metall und die Schlacken scheiden (12, 7. 66, 10). Das *Chethîb* ist nicht als Partizip צְרוּפָה zu lesen (was mit der Bitte in Widerspruch stünde), son-

dern als Imperativ צְרוֹפָה wie außer Pausa auch Jes. 32, 11 vgl. Richt. 9, 8. 12. 1 S. 28, 8. Die Nieren sind Sitz der Affekte, das Herz der Mittelpunkt des geistig-seelischen Lebens. Wie getrost er sich in Gottes Licht stelle, sagt v. 3. Gottes Gnade ist sein Augenmerk, seine Augenlust, und in Gottes Wahrheit ergeht er sich. חֶסֶד ist die zu den Geschöpfen, bes. den Sündern (25, 7), in unverdientem Entgegenkommen sich herablassende göttliche Liebe, אֱמֶת die Wahrheit, mit welcher Gott den Willen seiner Liebe und das Wort seiner Verheißung festhält und durchführt; diese Leutseligkeit Gottes war seither stets seines Lebens Vorbild, diese Wahrheit Gottes seines Wandels Richtschnur und Schranke.

V. 4—5. Er gründet seine Bitte weiter auf sein Verhalten zu den Leuten dieser Welt, wie er es von jeher beobachtet hat und fort und fort beobachtet. Zu 4[a] vgl. Jer. 15, 17. מְתֵי שָׁוְא (Iob 11, 11 vgl. 31, 5 parall. מִרְמָה) sind „nicht-reelle" Leute, aber in tieferem Sinne, als wir dieses Wort zu gebrauchen pflegen; שָׁוְא (s. zu 24, 4) ist Wüstheit, Hohlheit, Gehaltlosigkeit und also Schlechtigkeit (سُوء) der Gesinnung, die chaotische Leere der Gottentfremdung, die mit dem Lug der Verstellung (12, 3) übertünchte Unwahrheit und also Nichtigkeit, der Gegens. der Erfülltheit von Gott und dem Guten, welches das sittlich Reale ist (syn. אָוֶן z. B. Iob 22, 1). נַעֲלָמִים Verhüllte sind solche welche ihre Schlechtigkeit und tückischen Pläne heimlich zu halten und heuchlerisch zu maskiren wissen, talm. צְבוּעִים Gefärbte (vgl. ἀνυπόκριτος Lth.: „ungefärbt"). (אֶת) בּוֹא עִם mit jem. daherkommen ist s. v. a. הלך אֶת mit ihm einher- oder umgehen Spr. 22, 24 vgl. 13, 20. מֵרֵעַ (v. רָעַע) heißt der Böses im Schilde führt und ins Werk setzt. Ueber רָשָׁע s. 1, 1.

V. 6—8. Der D. motivirt seine Bitte mit seiner Liebe zu Gottes Heiligtum, von dem er jetzt ohne seine Schuld fern ist. Das intentionelle Impf. וַאֲסֹבְבָה, versch. v. וָאסבבה (s. zu 3, 6 und 73, 16), kann hier nicht wie in anderem Zus. (Jes. 43, 26 vgl. Richt. 6, 9) *et ambibam*, sondern nur *et ambiam* bed., es ist affektuöse Fortsetzung (vgl. 27, 6. Hohesl. 7, 12. Jes. 1, 24. 5, 19 u. ö.) des potentiellen אֶרְחַץ. Er kann seine Hände waschen in Unschuld (בְּ des durch die Handlung zu bezeugenden Zustandes) und will umkreisen (59, 7) Jahve's Altar — jenes anderwärts eine sinnbildliche Handlung (Dt. 21, 6 vgl. Mt. 27, 24), hier nur redebildliches Bekenntnis des Unschuldbewußtseins, in dieser Form (vgl. 73, 13) dadurch nahegelegt, daß sich zu der Vorstellung des Altars die des vor dem Dienste sich waschenden Priesters (Ex. 30, 20 f.) gesellt. Ueberh. gestaltet sich der Ausdruck v. 6 f. kraft des priesterlichen Selbstbewußtseins, welches auch dem israel. Laien zusteht (Ex. 19, 6), priesterlich, ohne aber über das rituell Mögliche hinauszugehen. Denn סבב läßt sich auch schon von halbkreisförmigem Umgehen sagen (Gen. 2, 11. Num. 21, 4), gleichviel ob in unmittelbarer Nähe oder in gemessener Entfernung vom Mittelpunkt. לַשְׁמִעַ ist synkopirtes und defektiv geschriebenes *Hi.* für לְהַשְׁמִיעַ wie לַשְׁמִד Jes. 23, 11. Statt לַשְׁמִעַ

קוֹל תּוֹדָה „vernehmen zu lassen Ruf des Dankens“ heißt es, indem השמיע absolut (1 Chr. 15, 19. 2 Chr. 5, 13) gebraucht und das Obj. als Mittel der Handlung gedacht ist (Ges. § 138, 1 Anm. 3): „um zu intoniren mit Ruf des Dankens.“ In „alle deine Wunderthaten“ ist die letzte inbegriffen, auf welche zunächst sich der Dankes-Ruf bez.: die Heimbringung aus dem absalomischen Exil. Sich zurücksehnend sehnt er sich vor allem nach den schönen Gottesdiensten, die sich um den Altar des Vorhofs bewegen; denn er liebt die Stätte des Hauses Gottes, den Ort, wo seine auf Erden offenbare und zwar in Gnaden offenbare Doxa Wohnung gemacht hat (Symm. τὸ ἀνάκτορον). מָעוֹן bed. zunächst nicht Zuflucht, Rettung, Schutz, obgleich es durch den Zus. diesen Sinn bekommen kann und mit عان *med. Waw* helfen (wov. *ʿaun, maʿâna, maʿûna, maʿwana* Hilfe, bes. Gottes) insofern zusammenhängt, als dieses von der Grundbed. stützen, aufrechthalten ausgeht, so daß also מָעוֹן wie *maʿân* den Ort bed., wo man sich aufstützt, sich etablirt hat, sich sicher fühlt. Der Kamus aber erkl. dieses *maʿân* „Ort auf dem das Auge als Gegenstande des Sehens ruht“, führt es also auf عان *med. Je* zurück, wofür sich die RA *hum minka bi-maʿânin* d. h. sie sind von dir aus an einem Sehorte (= an einem Orte, wo du sie von dem deinigen aus sehen kannst) anführen läßt. Nach dem hebr. Sprachgebrauch ist die Grundbed. nicht Sehort, sondern Stützort.[1]

V. 9—11. Erst jetzt legt sich die in שָׁפְטֵנִי v. 1 zusammengedrängte Bitte auseinander. Er bittet (wie 28, 3), daß ihn Gott nicht in Gemeinschaft des Geschickes mit denen verbinden möge, deren Gemeinschaft in Gesinnung und Handlung er stets gemieden. אַנְשֵׁי דָמִים wie 5, 7 vgl. ἄνθρωποι αἱμάτων Sir. 31, 25. זִמָּה bed. anderwärts Vorhaben und insbes. schlimmes, hier aber Schandthat und nicht, wozu בִּידֵיהֶם nicht paßt, widernatürliche Unzucht, sondern Abschaum des Lasterhaften überh.: sie gehen mit raffinirten Bubenstücken um, und ihre Rechte, die das Recht handhaben sollte — David hat die Obern seines Volkes im Auge — ist angefüllt von fluchwürdiger (Dt. 27, 25) Bestechung (מָלְאָה שֹּׁחַד mit *Dag. forte conj.*) zur Verurteilung der Unschuld. Er dagegen geht nach wie vor in gewohnter Biederkeit dahin, so daß er nun um so freudigeren Gewissens Gott um richterliches Einschreiten zu seinen Gunsten bitten kann.

V. 12. Epilog: die Bitte verwandelt sich in erhörungsgewisses Frohlocken. Bisher wie in tiefe unwegsame Schluchten eingeengt fühlt er sich schon jetzt zu stehen gekommen בְּמִישׁוֹר[2] auf weithin übersehbarer heiterer Ebene (vgl. בַּמֶּרְחָב 31, 9), und verschmelzt nun seinen dankbaren Lobpreis Gottes mit dem Gesange der feiernden Gemeinde.

---

1) Daß Geiger irrig das koranische ماعون (dessen Stammwort معن) mit מעון identificirt hat, ist von Fleischer in Fürsts Orient, Literaturblatt 1841 Col. 134—136 gezeigt worden.

2) Wie בְּמַעְגְּלֵי 23, 3 und auch בְּבּ, בְּבּ, בְּכ trotz des vokalischen Auslauts des engverbundenen vorhergehenden Worts.

מַקְהֵלִים (Fem. 68, 27) sind die Versammlungen der Gemeinde קהל (LXX ἐν ἐκκλησίαις) und ihre vollstimmigen Chöre (S. 26 unt.).

PSALM XXVII.

Ermannung in Gott dem allesersetzenden.

1 Jahve ist mein Licht und Heil, vor wem fürchten?
Jahve meines Lebens Schutzwehr, vor wem bangen?
2 Wenn herankommen wider mich Boshafte, mein Fleisch zu fressen,
Meine Dränger und Feinde mir — die sind gewankt und gefallen.
3 Wenn ein Heerlager wider mich lagert, nicht verzagt mein Herz,
Wenn sich erhebt wider mich Krieg, trotz dem bin wohlgemut ich.

4 Eins hab' ich erbeten von Jahve, das begehr' ich:
Daß ich wohne im Hause Jahve's mein Lebenlang,
Zu schauen Jahve's Freundlichkeit und nachzusinnen in seinem Tempel.
5 Denn er verbirgt mich in seiner Hütt' am Unglückstage,
Versteckt mich in die Obhut seines Zeltes,
Auf einen Felsen erhöht er mich.

6 So wird denn erhaben werden mein Haupt über meine Feinde um mich her,
Und opfern will ich in seinem Zelte Dankesjubel-Opfer,
Will singen und harfenen Jahve.

7 Höre, Jahve, indem laut ich rufe; begnade und erhör mich.
8 Zu dir sagt mein Herz: Suchet mein Antlitz —
Dies dein Antlitz, Jahve, will ich suchen.

9 Verbirg dein Antlitz nicht vor mir,
Nicht stoße fort in Zorn deinen Knecht;
Meine Hilfe bist du, so verwirf mich nicht
Und verlaß mich nicht, Gott meines Heils.
10 Denn mein Vater und Mutter haben mich verlassen,
Aber Jahve nimmt mich bei sich auf.

11 Weise mir, Jahve, deinen Weg
Und leite mich auf ebner Bahn ob meiner Laurer.
12 Gib mich nicht hin in meiner Dränger Gier,
Denn Lügen-Zeugen stehn wider mich und Unbill-Schnaubende.

13 Wenn ich nicht glaubte noch zu sehen Jahve's Huld im Lebenslande —!
14 Hoff' auf Jahve,
Sei getrost und stark zeige sich dein Herz
Und hoff' auf Jahve.

Die selbe Sehnsucht nach Zion klingt uns aus diesem wie dem vorigen Ps. entgegen. Lebenslang in der Nähe des Hauses Gottes zu bleiben, ist hier seine einzige Bitte und daß er da noch, errettet von seinen Feinden, Dankopfer darbringen werde, ist seine zuversichtliche Aussicht. Der היכל Gottes des Königs ist zur Zeit noch ein אהל, welches aber wegen des darin Thronenden ebenso הֵיכָל heißen kann, wie der von Ezechiel geschaute היכל in Erinnerung an das mosaische Stiftszelt אֹהֶל Ez. 41, 1. Getrennt vom Heiligtume, befindet sich der D. in drohender Kriegsgefahr, aber ebenso getrost in Gott wie 3, 7., wo der Krieg schon in vollem Zuge ist: *„Nicht fürcht' ich mich vor Myriaden Volks, welche sich wider mich gelagert"*. Die

Lage ist also wie die Davids in der absalomischen Zeit. Doch gilt dies nur von der 1. Hälfte v. 1—6. In der 2. Hälfte ist v. 10 der Abfassung in dieser Zeit nicht günstig. Der überschriftliche Zusatz in LXX πρὸ τοῦ χρισθῆναι (ehe er gesalbt ward, näml., wie das doch wohl gemeint ist, in Hebron vom Volke) verlegt den Ps. deshalb in die saulische Zeit. Aber auch übrigens sind die zwei Hälften einander sehr unähnlich. Sie bilden ein Hysteronproteron, indem die *fides triumphans* der 1. in der 2. in *fides supplex* umschlägt und mit Beginn der δέησις v. 7 der Stil schwerfällig, die strophische Anlage unklar und sogar die Begrenzung der Verszeilen unsicher wird, so daß man mit Olsh. und Baur versucht ist, v. 7—14 für das Anschiebsel eines Anderen zu halten. Der Redaktor aber hatte den Ps. so ganz wie wir vor sich, denn die Anlässe, weshalb er ihn auf Ps. 26 folgen ließ, liegen in beiden Hälften, vgl. v. 7 mit 26, 11; v. 11 mit 26, 12.

V. 1—3. In dieser 1. Str. spricht sich getroster Glaubensmut aus. Es ist ein Hexastich im Cäsarenschema. Mag Finsternis über ihn hereinbrechen, Finsternis der Nacht, der Trübsal, der Anfechtung: J. ist sein Licht und wenn er in Ihm ist, ist er im Lichte und scheint ihm eine Sonne, welche nicht untergeht und keine Verfinsterung erleidet; dieser schöne unendlich tiefe Gottesname אוֹרִי findet sich nur hier, nur בָּא אוֹרֵךְ Jes. 60, 1 vgl. φῶς ἐλήλυθα Joh. 12, 46 läßt sich vergleichen. Neben אורי steht יִשְׁעִי nicht als bildloser Ausdruck neben dem bildlichen, denn daß Gott Licht ist, das ist keine Metapher. Sein „Heil" nennt ihn David im Hinblick auf alles was ihn bedrängt und „Veste seines Lebens" im Hinblick auf alles was ihn gefährdet: in J. überwindet er weit, in ihm ist sein Leben wie hinter einer Felsenburg (31, 3) geborgen. Wenn er den feindlich anrückenden (קָרַב עַל versch. von קָרַב אֶל) Bösewichtern die Absicht beilegt, sein Fleisch zu fressen, so sind sie als wilde Bestien gedacht; jemandes Fleisch fressen bed. sogar Iob 19, 22 s. v. a. jemanden durch böses Reden (im Aram. durch bösen Leumund) bis zur Vernichtung verfolgen. In בִּקְרֹב ist das *Schebâ* der nur lose geschlossenen Silbe als *Chatef* hervorgehoben wie in לִשְׁכֵנַי 31, 12., לִשְׁאוֹל 49, 15. Das לִי von אֹיְבַי לִי ließe sich wie auch 25, 2 (vgl. 144, 2) als Verschärfung des Begriffs persönlicher Specialfeindschaft ansehen, aber bloße Wiederholung des feindlichen Subj. ohne die des feindlichen Beginnens wäre im Parallelgliede matt: לִי ist wie Thren. 3, 60 f. Variation des vorausgeg. צָרַי. In dem Nachsatz הֵמָּה כָּשְׁלוּ וְנָפָלוּ wird der Sturz der Feinde invoraus als vollendete Thatsache angesehen. Der heilige Trotz und die unerschütterliche Ruhe drücken v. 3 auch im Rhythmus aus. Die Senkung in 3ª ist spondeisch: er läßt sich nicht stören; die Senkung in 3ᵇ jambisch: er kann pochen. Falsch Hitz. (wie Raschi): „ich thue darauf das J. mein Licht etc. ist vertrauen." So möchte zu erklären sein, wenn בזאת אני בוטח den v. 2 schlösse, aber es kann nicht über v. 2 hinweg auf v. 1 zurückweisen, und warum hätte der D. statt ביהוה sich so dinglich ausgedrückt? Nein, בוטח bed. schon für sich „gutes Mutes" z. B. Spr. 11, 15 und בזאת „trotz dem" (Coccejus: *hoc non obstante*) Lev. 26, 27 vgl. Ps. 78, 32 eröffnet den Nachsatz, an dessen Spitze sich ein entgegensetzendes Bindewort erwarten läßt.

V. 4—5. Eins nur ists, was er wünscht, obgleich er übrigens auch in der Fremde und Trübsal an J. volle Genüge hat. Neben dem Perf 4ª steht das Impf., um eine aus der Vergangenheit in die Zukunft reichende und also sein ganzes Leben durchziehende Sehnsucht auszudrücken. Das ersehnte Eine entfaltet sich in שִׁבְתִּי וגו׳. Lebenslängliches Wohnen im Hause Jahve's, also trauter inniger Verkehr mit dem Gotte, der im h. Zelte seine Wohnung (בית), seine Residenz (היכל) hat, ist Davids einziger Herzenswunsch, um sich schauend zu weiden (חָזָה בְ von haftendem, verweilendem, gefesseltem Schauen und also bedeutsamer als חָזָה mit Acc. 63, 3) an נֹעַם ה׳ (90, 17) der Holdseligkeit Jahve's d. i. seiner dort dem Geistesauge schaubaren gnadenreichen Offenbarung. Die Erkl. *amoenitas = amoenus cultus* faßt den Begriff von der unrechten Seite. Daß בִּקֵּר בְּ als Syn. von חָזָה בְ von verweilender wohlgefälliger Betrachtung gemeint sei (Hupf. Hitz.), ist gegen die Bed. des Verbums, welches ‚untersuchen (mit לְ nach etw. suchen oder spähen Lev. 13, 36), überlegen' bed.; auch die nachbibl. Bed. besuchen, bes. Kranke (wov. בִּקּוּר חוֹלִים) geht von der Grundbed. *investigare* aus. Einen passenden Sinn ergäbe es hier als Denom. v. בֹּקֶר: „und frühe zu erscheinen in seinem Tempel" (Dunasch Raschi), aber es es ist unnötig, den Sprachgebrauch zu verlassen. Mit Recht bleibt Hgst. bei der Bed. ‚überlegen'. בְּהֵיכָלוֹ ist Bez des der Andacht geweihten Orts und לְבַקֵּר ist von forschendem Nachdenken gemeint, welches in Gott der da offenbar ist sich versenkt. In v. 5 begründet David die Berechtigung seines Wunsches aus dem was er an Gottes Heiligtum hat; die Impf. besagen was J. mit seinem Heiligtum ihm leisten wird. Es ist ein bergendes Asyl, wo J. den, welcher vor den Trübsalswettern draußen dahin flüchtet, wohlverwahrt hält: dort ist er allen Gefahren unnahbar, er hat sie tief unter sich und Felsengrund unter seinen Füßen. Das *Chethîb* läßt sich mit Ew. § 257ᵈ בְּסֻכָּה wie 31, 21 lesen; aber mit אֹהֶל wechselt hier סֹךְ, welches in poet. Stil (76, 3 Thren. 2, 6) nicht an sich zwar, wohl aber mit Suff. an die Stelle von סֻכָּה tritt.[1]

V. 6. Mit וְעַתָּה prophezeit sich der D. schlußweise (vgl. 2, 10) die Erfüllung des Ersehnten, deren Gewähr sein Sehnen in sich selbst trägt. Unter זִבְחֵי תְרוּעָה sind nicht Opfer gemeint, bei denen die Priester in die Trompete stoßen (Grätz), denn das geschah nicht bei Opfern Einzelner,

1) Ebenso sagt man im poet. Stil צֵידָהּ 132, 15., פִּנָּהּ Spr. 7, 8., מִדָּהּ Iob 11, 9., גֻּלָּהּ Zach. 4, 2., viell. auch נִצָּהּ Gen. 40, 10 für צֵידָתָהּ, פִּנָּתָהּ, מִדָּתָהּ, גֻּלָּתָהּ, נִצָּתָהּ, wie überhaupt in der Flexion zuweilen kürzere Gebilde eintreten, welche in der entsprechenden Hauptform nicht vorkommen, z. B. צִירָם 49, 15 für צוּרָתָם, מְגוּרָם 55, 16 für מְגוּרָתָם, בְּעָרְמָם Iob 5, 13 für בְּעָרְמָתָם, כִּתְבוּנָם Hos. 13, 2 für כִּתְבוּנָתָם, פֶּחָם Neh. 5, 14 für פֶּחָתָם, viell. auch טָהֳרָהּ Lev. 12, 6 für טָהֳרָתָהּ, vgl. Hitzig zu Hos. 13, 2; Ewald in DMZ 1, 336 f. und § 257ᵈ; Böttchers Neue Aehrenlese No. 693. Aehnlich dieser Synkope ist die Apokope der Femininendung im arabischen Vokativ (der sog. ترخيم *emollitio*) z. B. يا ثُبَ o Schar, für ثُبَة, s. Zamachšari, *Mufaṣṣal* p. ٢٢.

sondern nur der Gesamtheit (Num. 10, 10); auch nicht Schlachtrufs-Opfer d. i. den Kampf vorbereitende (Baur), denn das וְאֶזְבְּחָה hat Kampf und Sieg hinter sich; vielmehr ist תְּרוּעָה Syn. von תּוֹדָה 26, 7 und זִבְחֵי תְרוּעָה gesteigerter Ausdruck für זִבְחֵי תוֹדָה 107, 22 d. h. (vgl. זִבְחֵי צֶדֶק 4, 6. 51, 21) Opfer jauchzenden Dankes: Opfer in denen sich seine Dankbarkeit bethätigt will er bringen und seinem wieder glorreich bewährten Retter Danklieder mit Saitenspiel-Begleitung singen.

V. 7—8. Dankgelübde in Voraussetzung der Erhörung der Bitte und Erfüllung des Erbetenen ist sonst gewöhnlich Psalmschluß. Aber in diesem Ps. beginnt nun erst die Bitte. Der Uebergang ist durch die vorgängige Vorstellung der gegenwärtigen Gefahr von Seiten der Feinde ringsumher vermittelt. Die in der 1. Hälfte vom Glauben überwundene und überflügelte Wirklichkeit macht sich hier geltend. Man übersetze nicht wie Vulg.: *Exaudi Domine vocem qua clamavi* (vielmehr *clamo*) *ad te* (Introitus der *Dominica exspectationis* in der Rüstzeit zwischen Himmelfahrt und Pfingsten); שְׁמַע hat *Dechî* und demgemäß ist קוֹלִי אֶקְרָא *voce mea* (wie 3, 5) *clamo* Umstandssatz (vgl. 4, 3 und zu Jes. 1, 5[a]) = *voce mea clamante me.* In v. 8 läßt sich לְךָ unmöglich so fassen, daß לְ *Lamed auctoris* ist (Dath. Olsh.): dein ist, sagt mein Herz, (der Ausspruch:) Suchet mein Antlitz. Die Aussage widerstrebt diesem ihr angekünstelten Sinne. Ohne Zweifel gehört לְךָ אָמַר zusammen und was das Herz zu J. sagt, ist nicht: Suchet mein Antlitz, sondern auf Grund und als Echo dessen (Calvin: *velut Deo succinens*): so will ich denn dein Antlitz suchen. Aus unmittelbar angeführter göttlicher Rede wird wie aus der von Iob 42, 3 f. ebenso unmittelbar angeführten eine persönliche Folgerung hergeleitet. In periodisirendem Stil würde בַּקְּשׁוּ פָנָי so umzusetzen sein: nachdem (da) du uns gestattet und ermahnt hast, oder: gemäß deiner einladenden Mahnung, daß wir dein Antlitz suchen mögen, suche ich dein Antlitz (Hupf.). Es ist kein Rückbezug auf die oder jene Thorastelle wie Dt. 4, 29. Das Gebet gründet sich nicht auf ein einzelnes Schriftwort, sondern im Allgem. auf Gottes Befehl und Verheißung.

V. 9—10. Die flehentlichen Bitten ergießen sich nun darauf hin, daß Gott angerufen und angegangen sein will, um so freier. Das *Hi.* הִטָּה bed. hier für sich allein (vgl. Iob 24, 4): auf die Seite stoßen, bei Seite schieben. Der Satz עֶזְרָתִי הָיִיתָ besagt weder: meine Hilfe sei (was syntaktisch unmöglich), noch ist er relativisch: der du meine Hilfe warst (wozu ihm der Halt im Vorausgeg. fehlt), vielmehr basirt das Prät. die folgende Bitte: meine Hilfe bist du (eig. bist du geworden oder von je gewesen) — so wirf mich denn nicht hinweg, wonach auch accentuirt ist. V. 10 lautet wie schon bemerkt nicht wie aus Davids Munde, von dem nur aus der saulischen Verfolgungszeit berichtet wird, daß er sich da von seinen Eltern trennen mußte 1 S. 22, 3 f. Die Worte könnten allenfalls davidisch sein, wenn sich 10[a] mit Hupf. und Ew. § 362[b] hypothetisch fassen ließe: Gesetzt daß mich Vater und Mutter verlassen, wird doch Jahve etc., aber auf die Bitte „verlaß mich nicht" folgt naturgemäß die Begründung: denn mein Vater und meine

Mutter haben mich verlassen, und ebenso naturgemäß bereitet die Getröstung: aber Jahve wird mich aufnehmen die v. 11 neubeginnenden Bitten vor, während v. 11., wenn כִּי hypothetisch gefaßt wird, zwischen den umschließenden Bitten verbindungslos dasteht. Zu יַאַסְפֵנִי vgl. Jos. 20, 4.

V. 11—12. Wie ein gehetztes Wild irrt er jetzt umher: Gott kann ihn so führen, daß er allen Gefahren entgeht. Das ists was er erbittet. Wie 143, 10., ist מִישׁוֹר ethisch gemeint, anders als 26,12. Ueber שׁוֹרְרִים s. die hier nachklingende Grundstelle 5, 9. Hinterlistige Späher verfolgen alle seine Schritte und sähen gern verwirklicht was sie ihm andichten und anwünschen. Schlüge er den Sündenweg zum Verderben ein, so gereichte das zur Unehre Gottes, so wie es hinwieder Ehrensache Gottes ist, seinen Knecht nicht fallen zu lassen. Daher fleht er um Leitung auf Gottes Wege, denn Einheit des eignen Willens mit dem göttlichen macht unnahbar. נֶפֶשׁ v. 12 wie 17, 9 und in der gleichlautenden echtdav. Stelle 41, 3 in der Bed. Sucht oder Gier, weil die Seele ihrem Naturgrunde nach Selbstheit und Begehrlichkeit ist. יָפֵחַ ist Nebenform von יָפִיחַ: auszuhauchen d. h. entw. auszusprechen oder zu schnauben gewohnt (vgl. πνεῖν oder ἐμπνεῖν φόνον und φόνου, θυμοῦ u. dgl. Act. 9, 1). Hitz. sieht in beiden Participialia v. יָפַח (Jer. 4, 31), aber 10, 5. Hab. 2, 3 führen auf פּוּחַ (פִּיחַ).

V. 13—14. Selbstermutigung zu fester Glaubenszuversicht. Mit v. 12 verbunden (AE Kimchi) schleppt v. 13 übel nach, man müßte denn mit Grätz לוּלֵא in לוֹ und לֹא zerlegen, jenes zu v. 12 schlagend und dann fortfahrend: ich glaubte nicht . . d. h. meinte bei solcher Verfolgung ein Kind des Todes sein zu müssen. Das empfiehlt sich. So aber wie der Text vorliegt, muß man mit Gei. Dachselt u. a. annehmen, daß zu dem Vordersatze mit seinem nach der Masora (vgl. *Berachoth* 4[a]) dreifach oben[1] und vierfach unten punktirten, aber halb von LXX (ἑαυτῇ) und ganz von Trg. (jedoch nicht von den übrigen alten Uebers.) bezeugten לוּלֵא der Nachsatz fehlt, vgl. den nachsatzlosen Vordersatz mit לוּ Gen. 50, 15 und die auf לוּלֵי folg. Nachsätze mit כִּי Gen. 31, 42. 43, 10. 1 Sam. 25, 34. 2 Sam. 2, 27 (auch Num. 22, 33., wo אוּלַי = אִם לֹא = לוּלֵי), welche gleichfalls *per aposiopesin* zu erklären sind. Das Perf. hinter לוּלֵא (לוּלֵי) hat bald den Sinn eines Plusquamperfekts (wie Gen. 43, 10 *nisi cunctati essemus*), bald eines Imperfekts, wie hier (vgl. Dt. 32, 29 *si saperent*). Der D. spricht nicht von früherem Glauben, sondern im Hinblick auf die noch andauernde gegenwärtige Not von gegenwärtigem. Der Nachsatz sollte ungef. so (119, 92. 94, 17) lauten: wenn ich nicht glaubte, nicht mir die Zuversicht bewahrte . . so (אָז oder כִּי אָז) müßte ich vergehen oder: so wär' ich schier vergangen. Aber er hat solchen Glauben und ermuntert sich demgemäß v. 14 zu getrostem Harren, er redet sich selbst an, gleichsam der gläubige Teil der Seele den zaghaften schwächeren. Statt וֶאֱמָץ Dt. 31, 7 heißt es wie 31, 25 וְיַאֲמֵץ לִבֶּךָ es beweise Stärke

1) Das ו hat keinen Punkt oben, weil er leicht mit *Cholem* verwechselt werden könnte, s. Baer, *Psalterium* (1861) p. 130. Strack *Proleg.* p. 90.

dein Herz. Die Uebers.: „Er (J.) stärke dein Herz“ (Hupf. v. Gerl.) würde יְאַמֵּץ fordern, aber הֶאֱמִיץ gehört wie z. B. הִרְחִיב 25, 17 zu den innerlich transitiven Denominativen, an denen das Hebräische nicht arm und das Arabische überreich ist.

PSALM XXVIII.

Hilfruf und Dank in aufrührerischer Zeit.

1 Zu dir, o Jahve, rufe ich;
Mein Hort, sei gegen mich nicht taub,
Daß ich, wenn du mir schweigst, nicht zur Gruft Sinkenden gleiche.
2 Hör meines Flehens Ruf, wenn ich zu dir schreie,
Wenn ich aufhebe meine Hände zu deiner heiligen Thronhalle.
3 Reiß mich nicht fort mit den Gottlosen und Unheil-Verübenden,
Welche Frieden reden mit ihren Nächsten,
Während Böses in ihrem Herzen.
4 Gib ihnen nach ihrem Handeln und ihrer Thaten Bosheit,
Nach ihrer Hände Werk gib ihnen,
Vergilt ihr Vollbrachtes ihnen!
5 Denn sie merken nicht auf die Handlungen Jahve's
Und auf das Werk seiner Hände —
Niederreißen wird er sie, nicht aufbaun.

6 Gebenedeit sei Jahve,
Daß er gehört mein lautes Flehn!
7 Jahve ist mein Schutz und mein Schild,
Auf ihn vertraute mein Herz und mir ward geholfen —
So jauchzt denn mein Herz und aus meinem Liede sag' ich Lob ihm.
8 Jahve ist Schutz ihnen,
Und seines Gesalbten heilvolle Schutzwehr ist er.
9 O hilf deinem Volke
Und segne dein Erbe,
Und weide sie und trage sie auf ewig!

Zu Ps. 26 und 27 tritt hier ein 3. Ps. der absalom. Verfolgungszeit. Auch an ihm läßt sich der Zug nach dem Heiligtum Gottes nicht vermissen, und dazu kommt die erst im Zus. jener Zeitlage recht zu würdigende Fürbitte des persönlich gefährdeten Gesalbten für das nicht minder rettungsbedürftige Volk. Wie Ps. 27 zerfällt auch dieser sein Nachbar in 2 Hälften, welche aber, wenn auch verschiedenzeitig, doch gleichen dichterischen Gepräges sind. Beide sind aus Drei- und Zweizeilern gemischt. Mit Ps. 27 berührt er sich vielfach z. B. in der Benennung Gottes mit מָעוֹז, vgl. aber auch v. 3 mit 26, 9.; v. 2 mit 31, 23.; v. 9 mit 29, 11. Zahlreiche Anklänge finden sich bei Jeremia, aber auch bei Jesaia.

V. 1—5. Diese 1. Hälfte v. 1—5 ist bittend. Die Präp. מִן bei den Vv. חָרַשׁ taub, stumm s. und חָשָׁה schweigen bez. prägnant die den Bittenden keiner Antwort würdigende Abkehr. J. ist sein צוּר Vertrauensgrund, aber fährt Er so zu schweigen fort, so wird der ihm Vertrauende gleich werden zur Gruft Hinabfahrenden (22, 30) oder Hinabgefahrenen (Jes. 14, 19); das Partic. der Vergangenheit entspricht besser der Lage

des bereits am Rand des Abgrunds Befindlichen. In dem Doppelsatze mit פֶּן fällt der Hauptton auf den 2. Satz, den der 1. in parataktischer Weise nur anbahnt (vgl. Jes. 5, 4. 12, 1), lat. *ne, te mihi non respondente, similis fiam.* Olsh. und mit ihm Baur glauben, weil וְנִמְשַׁלְתִּי nicht als *perf. consec.* den Ton auf *ultima* hat, im Sinne der Accentuation erklären zu müssen: „damit du nicht ferner schweigest, während ich bereits gleichgestellt bin.“ Aber das müßte וַאֲנִי נִמְשָׁל oder wenigstens וַאֲנִי נִמְשַׁלְתִּי heißen. Und wenn ונמשלתי als wirkliches Perf. zu fassen wäre, so wäre vielmehr zu übers.: „und ich dann gleichgestellt würde.“ Jedoch ist וְנִמְשַׁלְתִּי obwohl *Milel* doch *perf. consecutivum* („und ich gleichgestellt werde“), denn wenn in einem auf פן folg. mehrgliedrigen Satze das *impf.,* wie gewöhnlich (s. zu 38, 17), in *perf.* übergeht, so hat dieses den Ton des *perf. cons.* zwar meistens (Dt. 4, 19. Richt. 18, 25. Spr. 5, 9—12. Mal. 3, 24), aber nicht immer: die Penultima-Betonung bleibt notwendigerweise bei den zwei großen Pausalaccenten *Silluk* und *Athnach* Dt. 8, 12. Spr. 30, 6. 9. 10., hier bei *Rebia mugrasch,* wie überh. das *perf. cons.* in großer Pausa immer und in halber zuweilen seine Penultima-Betonung behauptet, z. B. bei *Rebia mugrasch* 19, 14. Spr. 23, 8. 30, 9., *Rebia* Spr. 30, 9 vgl. dagegen Ez. 14, 17., *Zakef* 1 S. 29, 8 und sogar bei *Tifcha* Ob. v. 10. Jo. 4, 21., worüber die Nationalgrammatiker keinen Bescheid wissen. Das Ziel, nach welchem der S. die betenden Hände streckt, ist Jahve's heiliger דְּבִיר (Theodotion: δαβείρ). So (n. d. F. בְּרִית, פְּלִיא, עֲבִין) heißt außer hier nur noch in Königsbuch und Chronik das Allerheiligste, nicht als χρηματιστήριον (Aq. S.) oder λαλητήριον *oraculum* (Hier.), gleichsam Jahve's Audienzzimmer (Hgst.) — eine Bed., welcher die Wortbildung unangemessen ist — sondern als Hinterraum des Zeltes, v. דָּבַר arab. *dabara* hinten s., rückwärts gehen (trans. rückwärts und überh. hinweg bringen), wov. *dubr* (talm. דּוּבָּר) was hinten ist (opp. *kubl, kibal* was vorn ist). In v. 3. 4 entfaltet sich die Bitte; מָשַׁךְ (wofür 26, 9 אָסַף) gewaltsam in den Untergang hinabziehn oder zur Richtstätte schleifen Ez. 32, 20 vgl. 10, 9. Iob. 24, 22. Die Zeichnung der Gottlosen entnimmt David seinen dermaligen Feinden. Würde er ihnen erliegen, so wäre sein Geschick wie das ihrer wartende, denen er doch sich innerlichst ungleich weiß. Darum bittet er, daß Gottes vergeltende Gerechtigkeit dem zuvorkomme d. i. daß er ihnen nach Verdienst zahle, ehe der erliegt, dem sie שָׁלוֹם gutes Einvernehmen geheuchelt, während sie die nun entlarvte רָעָה im Herzen hatten (vgl. Jer. 9, 7). נָתַן von richterlicher Zuteilung wie Hos. 9, 14. Jer. 32, 19. Die Wiederholung des תֶּן־לָהֶם wie 27, 14 — die in beiden Teilen des B. Jesaia beliebte Palindromie. Das bei den Proph. häufige הֵשִׁיב גְּמוּל (שִׁלֵּם) bed. jemandem sein Vollbringen, sein Erzeigen, also was er verwirkt und verdient, vergelten oder heimzahlen; Gedanken und Ausdruck erinnern bes. an Jes. 3, 8—11. 1, 16. Das Recht zur Bitte um Vergeltung wird v. 5 aus ihrer Blindheit für Gottes gerechtes und gnädiges Walten in der Menschengesch. (vgl. Jes. 5, 12. 22, 11) begründet. Der Gegens. von בָּנָה u. הָרַס einreißen (mit persönl. Obj. wie Ex. 15, 7) ist jeremianisch (42, 10 vgl. 1, 10. 18, 9 u. ö. Sir. 49, 7).

Bei 5ª denkt David vorzugsweise daran, daß sie schmählich verkennen, wie so gar herrlich und gnädig sich Gott immer aufs neue zu ihm als seinem Erwählten bekannt hat. Er hat 2 S. c. 7 die Verheißung empfangen, daß Gott ihm ein Haus bauen d.i. seinem Königtume ewigen Bestand verleihen wolle. Die Absalomiten sind in Empörung gegen diese göttliche Veranstaltung begriffen. Darum werden sie das Widerspiel der dem David gegebenen Gottesverheißung erleben: J. wird sie niederreißen und nicht bauen, er wird diese widergöttlich aufgerichtete Dynastie in ihrem Entstehen vernichten.

V. 6—9. Die 1. Hälfte bat um Rettung und Gericht, diese 2. dankt für beides. Hat der D. den Ps. in einem Zuge geschrieben, so leuchtet ihm hier die Gewißheit der Erhörung auf. Möglich aber auch daß er diese 2. Hälfte später als Denkmal der erlebten Gebetserfüllung beigefügt hat (Hitz. Ew.). Sie lautet allerdings wie ein Bericht von wirklich Geschehenem. J. ist sein Trutz und Schutz. Die verknüpften Perf. 7ᵇ bez. thatsächlich Geeintes und in dem consec. Impf. tritt wie öfter z. B. Iob 14, 2 die historische Bed. vor dem wesentlicheren Sinne des Verursachten zurück. In מִשִּׁירִי ist hier einmal das Lied als Quellort des הוֹדוֹת gedacht, und statt אוֹדֶנּוּ heisst es feierlicher mit unterlassener Synkope אֲהוֹדֶנּוּ wie 45, 18. 116, 6. 1 S. 17, 47. Aus dem Leide quillt das Lied, und aus dem Liede quillt das Lob deß, der das Leid gewendet, wie v. 6 und 8 es anstimmen. Die αὐτοί, welche לָמוֹ 8ª meint, sind die von Israel, wie 12, 8. Jes. 33, 2 (Hitz.); LXX (κραταίωμα τοῦ λαοῦ αὐτοῦ) u. Syr. lesen לְעַמּוֹ wie 29, 11., was Böttch. Olsh. Hupf. König billigen, aber wer mit לָמוֹ gemeint sei ist selbstklar. Zuerst denkt David an das Volk, dann an sich selbst; denn seine Person tritt ihm zurück hinter seinem Amte, vermöge dessen er Israels Haupt ist. Ebendeshalb ist seine Rettung Rettung Israels, welchem J., so weit es seinem Gesalbten untreu geworden, diese Untreue nicht hat entgelten lassen, und welchem Er, so weit es demselben treu geblieben, diese Treue gelohnt hat. J. ist עֹז־לָמוֹ (Punktation wie Jes. 26, 1. *Michlol* 205ª), indem er sie mächtig bewahrt vor dem Verderben, in welches sie sich selbst oder in welches Andere sie stürzen möchten, und ist seines Gesalbten מָעוֹז יְשׁוּעוֹת, indem er ihn wie eine unnahbare Zufluchtsstätte umgiebt, die ihm statt des zugedachten Verderbens Heil in Fülle sichert. Heil und Segen Israels standen auf dem Spiele, aber Israel ist ja Gottes Volk und Gottes Erbe — möge Er ihm denn in alle Zukunft Heil schaffen und es segnen. Abgefallen von David, war es eine in Mietlingshänden befindliche Herde — möge er allezeit Hirtenstelle an ihm vertreten und es auf seinen Armen durch das Verderben hindurchtragen. Das mit וּרְעֵם (mit Chatef zur Sicherung der Länge des anlautenden *û*, s. König, Lehrgeb. S. 72 f.) gepaarte וְנַשְּׂאֵם erinnert an Dt. 1, 31: J. trug Israel wie ein Mann seinen Sohn trägt, und Ex. 19, 4. Dt. 32, 11: wie auf Adlersflügeln. Das *Pi.*, wie Jes. 63, 9., vom Tragen des Schwachen, den man emporhebt und so der Hilflosigkeit und Gefahr entrückt. Ebenso fürbittend schließt Ps. 3 und ähnlich, aber verheißend, schließt Ps. 29., der ebendeshalb an Ps. 28 angereiht ist.

PSALM XXIX.

Der Psalm der sieben Donner.

1 Gebet Jahve, ihr Gottessöhne,
Gebet Jahve Glorie und Macht!
2 Gebet Jahve die Glorie seines Namens,
Huldiget Jahve in heiligem Schmuck!

3 Gedröhn Jahve's über den Wassern,
Der Gott der Glorie donnert,
Jahve über großen Wassern.
4 Gedröhn Jahve's ergeht in Kraft,
Gedröhn Jahve's ergeht in Pracht.

5 Gedröhn Jahve's zerbricht Cedern,
Es zerbricht Jahve die Cedern Libanons.
6 Und macht sie aufhüpfen gleich einem Kalbe,
Libanon und Sirion wie ein Antilopen-Junges.
7 Gedröhn Jahve's flammt aus zuckendes Feu'r.

8 Gedröhn Jahve's bringt in Kreisen die Wüste,
In Kreisen bringt Jahve die Wüste Kades.
9 Gedröhn Jahve's versetzt Hinden in Kreisen,
Es entästet die Wälder —
Und in seinem Tempel sagt Alles: „Glorie“!

10 Jahve ist zur Sintflut gesessen,
Und es sitzet Jahve ein König auf ewig.
11 Jahve wird Macht seinem Volk verleihn,
Jahve wird segnen sein Volk mit Frieden.

Dieser Ps. hat ein Gewitter zum Anlaß, aber er bleibt bei der äußeren Naturerscheinung nicht stehen, sondern vernimmt darin die Selbstbezeugung des heilsgeschichtlichen Gottes. Wie die 2. Hälfte von Ps. 19 den Gott der Heilsoffenbarung im Untersch. von dem Gotte der Naturoffenbarung siebenmal ה׳ nannte, so wiederholt sich in diesem Donnerpsalm siebenmal קוֹל ה׳, so daß er der Ps. der ἑπτὰ βρονταί (Apok. 10, 3 f.) heißen kann. Zur Zeit des zweiten Tempels wurde er, wie der überschriftliche Zusatz der LXX ἐξοδίου (ἐξόδου) σκηνῆς (= σκηνοπηγίας) besagt, an Schemini Azereth, dem Schlußtage (ἐξόδιον Lev. 23, 36) des Laubenfestes, gesungen; eine Randbemerkung über die Zeitangabe bei LXX im ambrosianischen Hexaplacodex lautet: „das ist auf den achten Tag des Laubenfestes.“[1] Zwischen 2 Tetrastichen, welche je viermal ה׳ nennen, liegen 3 Pentastiche, welche in ihrem siebenmaligen קוֹל ה׳ die schnell einander folgenden Donner des Schlag auf Schlag einschlagenden Gewitters darstellen.

---

1) Gerade das שִׁיר der Tempelliturgie von Schemini Azereth wird im Talmud nicht angegeben (s. Tosafoth zu *Succa* 47[a], wo nach *Sofrim* c. 19 § 2 und einer Angabe des Jeruschalmi auf Ps. 6 oder 12 geraten wird); wir wissen nur, daß Ps. 29 unter die Psalmstücke der Zwischenfeiertage des Laubenfestes gehört, welche in die *vox memorialis* הוֹמִבְּהִי (*Succa* 55[a] vgl. Raschi zu *Joma* 3[a]) zusammengefaßt werden, näml. Ps. 29 (ה); 50, 16 (ו); 94, 16 (מ); 94, 8 (ב); 81, 7 (ה); 82, 5[b] (י), übrigens nennt der Traktat *Sofrim* c. 18 § 3

V. 1—2. Der Ps. gilt einer Machtoffenbarung des im Himmel thronenden und von da die Welt regierenden Gottes. Darum richtet sich der Eingang des Ps. an die himmlischen Geister in der Umgebung des Weltregenten. Die Griechen, Syr. u. Hier. mißverstehen בני אלים von zu opfernden jungen Widdern; aber die Schreibung אלים, wofür אילים zu erwarten wäre, hätte sie vor diesem Widersinn bewahren sollen. Die Engel, welche sonst בְּנֵי אֱלֹהִים heißen (z. B. Iob 2, 1), werden hier wie 89, 7 בְּנֵי אֵלִים genannt. Da אֵלִים nirgends Gott bed. wie אלהים, sondern die Götter Ex. 15, 11. Dan. 11, 36., so ist בני אלים als ein Doppelplur. (Ges. Ew. Riehm) von בֶּן־אֵל wie בָּתֵּי כְלָאִים Jes. 42, 22 vgl. auch גִּבּוֹרֵי חֲיָלִים 1 Chr. 7, 5 anzusehen und „Gottessöhne", nicht „Göttersöhne" zu übers. Sie, die gottgezeugten d. h. gottesbildlich erschaffenen, welche mit Gott ihrem Vater gleichsam Eine Familie (die „obere Familie") bilden, werden hier aufgefordert, Gotte כָּבוֹד וָעֹז zu geben (Grundstelle Dt. 32, 3) d. i. seine in der geschaffenen Welt geoffenbarte und zu offenbarende Glorie und Macht ihm in lobpreisender Anerkennung wie im Echo willig und freudig zurückzugeben, und ihm die Glorie seines Namens zu geben d. i. seinen glorreichen Namen 72, 19 nach Gebühr zu preisen. הבו, obwohl הָבוּ, nicht הָבוּ gesprochen, hat hier alle drei Mal den Ton auf *ult.* (vgl. dagegen Iob 6, 22 und die Anomalie Dt. 32, 3). הַדְרַת קֹדֶשׁ ist heiliger Ornat, schmuckvolles Feiergewand 2 Chr. 20, 21 vgl. Ps. 110, 3.[1] Eine Machtoffenbarung Gottes steht bevor. Die himmlischen Geister sollen in ihrer ganzen äußern Erscheinung sich dazu rüsten. Wenn v. 2 Aufforderung an die Gemeinde hienieden oder, wie 96, 9., an die Erdbewohner wäre, so müßte der Wechsel der Angeredeten ausgedrückt sein; sie ist also v. 2 wie v. 1 an die Priester des himmlischen היכל gerichtet. Die in den Psalmen betende Gemeine fühlt sich so verbunden den Geistern vor Gottes Thron, daß sie zu diesen redet und wie in dem hohen Selbstbewußtsein einer Vertreterin der Sache Gottes und einer Chorführerin des Gottesdienstes im Himmel und auf Erden diese zum Lobpreise Gottes auffordert (103, 20. 148, 2). Auch in der Apok. gehen Gottes Gerichten Lobgesänge und Drommetenschall der Engel vorher.

V. 3—9. Es folgt nun die Schilderung der Machtoffenbarung Gottes, welche Grund der Aufforderung ist und Stoff des Lobpreises

---

Ps. 29 als den Pfingstfestps. und die jetzt gültige synag. Ueberlieferung kennt ihn auch nur als Festps. des ersten Tages von Schabuoth; der Ps. von Schemini Azereth ist der 65. Nur im Sohar findet die Angabe der LXX einige Bestätigung, denn dort (Parasche צו) wird Ps. 29 in Bez. gesetzt zu der Wasserlibation am 7. Laubenfesttage (*Hosianna rabba*), indem gesagt wird, daß mittelst der 7 קולות (entsprechend den 7 Umzügen um den Altar) 7 der Sephiroth die Wasserschleußen des Himmels öffnen. Auch Barhebraeus erklärt die Beischrift der LXX vom Ausgange des Laubenfestes, s. Emanuel Fuchs, Die Scholien des Bar-Hebraeus zum XXIII. u. XXIX. Ps. 1871.

1) Die LA בְּחֶרְדַּת (in heiligem Zittern), welche *Berachoth* 30[b] vorgeschlagen wird, ist nie Variante gewesen. LXX liest wie auch 96, 9 בְּחַצְרֹת קֹדֶשׁ (vgl. Jes. 62, 9) und übers. dieses ἐν αὐλῇ ἁγίᾳ αὐτοῦ.

werden soll. Der Allherrliche läßt sich in der Sprache (Apok. 10, 3 f.) des Donners vernehmen und offenbart sich im Gewitter. Es sind 15 Zeilen, die sich von selbst in 3 fünfzeilige Str. gliedern. Die Hauptsache aber ist dem S. das siebenmalige קול ה׳. Obgleich קול zuweilen fast wie ausrufendes „Horch!" gebraucht wird (Gen. 4, 10. Jes. 52, 8), so hat man dies doch nicht mit Ew. § 286[f] auf קול ה׳ unsers Ps. anzuwenden, welcher eben die weltbewegende Stimme des vom Himmel herab sich kundgebenden Gottes zum Thema hat; das dunkeltönende קול dient nicht allein zur Bez. des Donners des Gewitters, sondern auch des Donners des Erdbebens, des Brausens des Sturmes, überhaupt alles Gedröhns, durch welches sich Gott der Welt, bes. der Zornseite seiner Doxa nach, vernehmbar macht. Die Wasser v. 3 sind nicht die unteren, denn es fragt sich, welche? Die des Mittelmeers, wenn sie gemeint wären, würden bei der Anschaulichkeit der Schilderung näher bez. sein. Es ist aber dem Anfange dieser weit angemessener, die in den dunkeln dicken Gewitterwolken angesammelten Wassermassen zu verstehen (s. 18, 12. Jer. 10, 13); das Gedröhn Jahve's ist, wie der D. sich selbst 3[b] erklärt, der von dem אֵל הַכָּבוֹד (vgl. מלך הכבוד 24, 7 ff.) droben gewirkte Donner, der über das ob der Erde im Luftraum schwebende Wassermeer dahinrollt. Wie 3[a] und 3[c], so sind auch 4[a] und 4[b] selbständige Nominalsätze: Gedröhn Jahve's ist, ergeht, fährt dahin; der Artikel nach ב ist der gattungsbegriffliche wie 77, 14. Ex. 15, 6. 11. Spr. 24, 5 (vgl. Spr. 8, 8. Lc. 4, 32., ἐν ἰσχύϊ Apok. 18, 2): das Gedröhn ergeht in der vollen Wirklichkeit dessen was Kraft und Pracht ist. In v. 3 lassen sich die ersten Donner vernehmen, in v. 4 kommt das Gewitter näher und die Schläge werden stärker, nun entlädt es sich in seiner ganzen Gewalt: 5[a] beschreibt diese im Allgem., 5[b] specialisirt es: Cedern des Libanon sind es, welche der unter Donnergekrach niederfahrende Blitzstrahl zersplittert. Der Modus der Folge ist in v. 5. 6. 9 nicht historisch, sondern nur consecutiv: ו *copul.* würde auf gleicher Linie verknüpfen, ו *consec.* entwickelt eines aus dem andern, steigt von einem zum andern auf. Das Suff. in 6[a] geht nicht proleptisch auf die folgends genannten Berge, sondern naturgemäß auf die Cedern (Hgst. Hupf. Hitz.), welche im Gewittersturm sich niederbiegen und wieder emporschnellen; das Hüpfen des Libanon und Sirion aber ist nicht darauf zu bez., daß ihre bewaldeten Gipfel sich senken und wieder heben, sondern nach 114, 4 auf die Erschütterung durch das Donnergekrach, ein das scheinbare Erbeben der Erde bei starkem Gewitter verbildlichender Zug im Gemälde. שריון ist nach Dt. 3, 9 der sidonische Name des Hermon, vertritt also neben dem Libanon den Antilibanos; das Wort hat nach der Masora (s. Norzi zu Dt. 3, 9) ש *sinistrum,* lautet also שִׂרְיוֹן, weshalb Hitz. es richtig von شرا *f. i.* schimmern, funkeln herleitet, vgl. die arab. Dichterstelle zu 133, 3. Diese Gebirge macht das Gewitter aufspringen (Lth. *lecken* d. i. nach seiner eignen Glosse: springen, hüpfen) gleich einem Kalbe (vgl. *vitulari* von springender Fröhlichkeit) und wie junge Antilopen; רְאֵם ist urspr. wie βούβαλος, βούβαλις gemein-

schaftlicher Name der Antilope und des noch jetzt herdenweise die Wälder jenseit des Jordans durchstreifenden Büffels (denn es gibt büffel- wie auch abgesehen von der Kopfbildung und den gespaltenen Klauen pferdeähnliche Antilopen), bes. aber der *Antilope Leucoryx L.*[1] LXX übers.: ὡς υἱὸς μονοκερώτων. Ist damit das auf persischen und africanischen Monumenten abgebildete Einhorn gemeint? Ist dieses Einhorn verschieden von der einhörnigen Antilope? So wenig das Einhorn bis jetzt von einem Reisenden gesehen worden ist, so wenig eine der einhörnigen Antilopen. Beide Tiere, und also auch ihr Verhältnis zu einander, sind zur Zeit noch naturhistorisch undefinirbar.[2] Auf jeden Donner folgt sofort der Blitz: קוֹל יהוָה חֹצֵב לַהֲבוֹת אֵשׁ (s. Wickes p. 51). Jahve's Gedröhn spaltet Feuerflammen d. i. formirt (gleichsam λατομεῖ) den Feuerstoff der Gewitterwolken zu gespaltenen Feuerflammen, längs hinfahrenden Blitzen, wobei in Betracht kommt, daß קוֹל ה' nicht bloß den Donner als Phänomen, sondern zugleich Gottes darin sich kundgebende Allmacht bez. Die Kürze und Dreigliedrigkeit des v. 7 malt das unaufhörliche zickzackartige Zucken der Blitze (*tela trisulca, ignes trisulci* bei Ovid). Von dem nördlichen Gebirge zieht das Gewitter nach dem Süden Palästina's in die arab. Wüste, näml. wie 8ᵇ (vgl. v. 5 nach dem Schema des Parallelismus mit Aufsparung) gesagt wird, die Wüsten-Umgebung von *Kades* (*K. Barnêa*), welches, wie man auch seine Lage bestimmen möge (s. Wetzsteins Excurs III zur Genesis), jedenfalls nahe

---

1) s. Hommel, Namen der Säugethiere bei den südsemitischen Völkern (1879) S. 257—260, wonach רְאֵם der eig. Name der Oryx-Antilope ist. Der Name ist aber nicht so zoologisch genau und eng — er befaßt auch das Wildrind, vgl. Wetzstein zu Iob (Aufl. 2) S. 507 f., wonach רְאֵם, wenn auch nicht überall, doch Iob 39, 9—12 Name des Wildrinds ist, welches so genannt worden sei von seinem schimmernden Weiß. Namen gleichen Sinnes sind مها und لَأًى, dessen Fem. لَآةٌ, hebr. לְאָה Wildkuh, assyr. *arḫu* und *lû*, Fem. *lêtu*, Synon. zu *alpu*, *šûru* und *rimu*. Ueber die assyrische Jagd auf den *rim*, welcher in assyrischen Texten einerseits als Rind, andererseits als Bergkletterer erscheint, s. Ge. Rawlinson, *Five Great Monarchies* vol. I (1871) p. 514.

2) Die äthiopische Uebers. gibt Iob 39, 9 das μονοκέρως der LXX durch das äth. Wort für Nashorn wieder. Bei den Persern zählt das Nashorn (*kergedan, kerg*) zu der Gattung *gô*, zu welcher auch Hirsch und Büffel gehören (DMZ XXXVI, 63). In Aegypten heißt es *charnin* (v. خرن = قرن), das Einhorn aber *charnit*. „Im J. 1862 saß bei mir in Damask der franz. Archäolog Waddington, als mir ein Antiquar ein antikes Gefäß brachte, in welches eine Menge Tiere gravirt waren, denen ihre Namen auf den Bauch geschrieben standen. Unter den durchweg bekannten Tieren war auch das Einhorn, ganz wie ein Zebra oder Pferd gemacht, aber mit einem langen vorwärts stehenden Horn an der Stirn; auf seinem Leib stand das Wort خرنيت. Hr. Wadd. wünschte das Gefäß zu besitzen und ich überließ es ihm; er nahm es mit nach Paris. Wir sprachen viel von diesem Einhorn und glaubten schließlich annehmen zu müssen, daß die Gestalt des fabelhaften Tiers zur Zeit der Kreuzzüge, wo das englische Wappen nach Syrien kam, den Arabern bekannt geworden sein dürfte." *Wetzst.*

dem steilen westlichen Abfall des edomitischen Gebirges zur Araba gelegen haben muß. Jene Wüste versetzt Jahve's Gedröhn, näml. der Gewittersturm, in Kreisen, indem er den Sand (חול) in Wirbeln[1] vor sich herjagt, und im Gebirg versetzt es, näml. das heftige Blitzen und Donnern, Hinden (weibliche Hirsche) in Kreisen, indem sie vor Schrecken frühzeitig gebären; sowohl das *Hi.* יָחִיל als das *Pil.* יְחוֹלֵל sind causativ gemeint. Der D. fährt, indem er eine Wirkung des Gewitters sich aus der andern gleichsam entpuppen läßt, mit וַיֶּחֱשֹׂף fort; יְעָרוֹת ist dicht. Pluralform und חָשַׂף bez. die Wirkung des Sturms, der die Wälder „schälet", indem er den Bäumen Aeste, Laub und Kronen herunterschlägt. Während J. sich dergestalt vom Himmel herab auf Erden in seiner unwiderstehlichen Allgewalt offenbart, sagt בְהֵיכָלוֹ in seinem himmlischen Palaste (11,4. 18,7) כֻּלּוֹ (man beachte wie בהיכלו dieses כלו aus sich heraussetzt) d. i. jedes von den Wesen dort: כָּבוֹד. Es geschieht, wozu der D. v. 1—2 aufgefordert. J. empfängt seine inweltliche Glorie in tausendstimmigem Echo der Anbetung zurück.

V. 10—11. Luth. übers.: *Der HERR sitzt eine Sintflut anzurichten,* indem er dergestalt Sinn in die unverständliche Uebers. der Vulg. u. LXX bringt, und zwar einen ebenso sprachgemäßen — denn יָשַׁב לְ will sicher nach ישב למשפט 122, 5 vgl. 9, 8 mit 9, 5 verstanden sein — als zusammenhangsgemäßen, denn noch hat der D. bisher nicht ausdrücklich der Regenmassen gedacht, in denen sich das Gewitter entlädt. Auch Kurtz. Riehm u. A. verstehen unter מבול[2] die Quasi-Sintflut des Gewitterregengusses. Aber es heißt ja nicht לִמְבוּל, sondern לַמַּבּוּל, und הַמַּבּוּל kommt ausschließlich Gen. c. 6—11 als Name der großen Flut vor. An diese Gerichtskatastrophe aber und ihren gnädigen Ausgang erinnert jedes Gewitter, denn sie erscheint in der h. Geschichte als erster Eintritt des Gewitterregens und des friedeverkündenden Bogens in den Wolken. Die Rückbeziehung hierauf bestätigt sich auch zum dritten aus dem Modus der Folge וַיֵּשֶׁב (Hofmann, Schriftb. 1, 209). Richtig Ap.: κύριος εἰς κατακλυσμὸν ἐκάθισεν καὶ καθεδεῖται . . J. — sagt der D. — ist zur Sintflut (sie auszurichten) hingesessen (auf seinen Thron) und sitzt (thront) infolge dessen oder seitdem, wie diese seine gegenwärtige Offenbarung im Gewitter zeigt, als König auf immer, indem er in Zorn und Gnade richtend und segnend, vom Himmel (115, 16) auf die Erde herniederwaltet. Hier auf Erden hat er ein Volk, welches er von oben mit Anteil an seiner eignen Macht ausrüstet und mit Frieden (ב wie doch wohl auch Gen. 24, 1) segnet, während über dessen Feinde seine Zornwetter ergehen. Der Art. in בַשָּׁלוֹם ist wie v. 4 der gattungsbegriffliche: er segnet sein Volk mit voller Verwirklichung des Friedens. Wie so eindrucksvoll ist gerade für diesen Ps. das Schlußwort בַשָּׁלוֹם! Es wölbt sich wie ein Regenbogen darüber.

---

1) Der Sand heißt חול von diesem Kreisen im Winde; חֲוִילָה ist nach Wetzst. s. v. a. ארץ החולות *ard elḥâlât* das „Dünenland".

2) Nicht v. יבל oder בול, sondern nach dem Assyr. v. *nabâlu* zerstören verwüsten, wov. auch *nabbaltu* Orkan. Der assyr. Name der Sintflut ist *abûbu.*

Der Anfang der Ps. zeigt uns den Himmel offen und den Thron Gottes inmitten engelischer Lobgesänge, und der Schluß des Ps. zeigt uns auf der Erde inmitten des allerschütternden Zornrufs Jahve's sein sieghaftes und mit Frieden[1] gesegnetes Volk. *Gloria in excelsis* ist der Anfang und *pax in terris* das Ende.

PSALM XXX.

Danklied nach überstandener tödlicher Krankheit.

2 Hoch erheb' ich dich, Jahve, daß du mich emporgezogen
Und nicht erfreut hast meine Feind' ob mir.
3 Jahve mein Gott, ich schrie zu dir, da heiltest du mich.
4 Jahve, du hast heraufgeholt aus dem Hades meine Seele,
Mich neubelebt, nicht hinabzusinken in die Gruft.

5 Harfnet Jahve, ihr seine Frommen,
Und danket seinem heiligen Ruhme.
6 Denn augenblicklich währt sein Zorn, lebenslang seine Huld;
Des Abends kehrt Weinen ein —
Und Morgens ist Jubel da.

7 Ich aber dachte in meinem Sichersein:
„Nicht wanken werd' ich ewiglich".
8 Jahve in deiner Huld hattest du meinem Berge Macht bestellt,
Hast verborgen dein Antlitz, ich ward verstört.

9 Zu dir, Jahve, rief ich
Und zu dem Allhern fleht' ich:
10 „Was Gewinn bringt mein Blut, mein zur Grube Fahren?
„Wird Staub dich preisen? verkünden deine Wahrheit?
11 „Höre, Jahve, und begnadige mich!
„Jahve, werde Helfer mir!"

12 Verwandelt hast du mein Klagen in Reigen mir,
Gelöset mein Bußkleid und gürtetest mich mit Freude,
13 Damit dich besinge die Hehre ohne Verstummen —
Jahve mein Gott, ewig will ich dich loben.

Der Aufruf zum Lobpreise Gottes, der in Ps. 29 an die Engel droben ergeht, richtet sich in Ps. 30 an die Frommen hienieden. Das לדוד hat nichts gegen sich. Hitz. findet hier wieder allerlei Anzeichen Jeremia's, aber die jer. Parallelen sind Psalmenklänge und דִּלִּיתָנִי v. 2 fordert keine Versenkung in Cisterne oder Kasematten, es ist ein bildlicher Ausdruck für Emporhebung aus Leidenstiefe. Schon das Dankgedicht Hizkia's Jes. c. 38 ist aus den beiden Schlußstrophen dieses Ps. unter Einwirkung vertrauter Bekanntschaft mit dem B. Iob erwachsen. So dürfen wir denn annehmen, daß es David ist, welcher hier, mitten in Befestigung seiner Reichsgewalt an den Rand des Grabes gekommen, nun den Herrn, zu dem er, aus fleischlicher Sicherheit aufgerüttelt, seine Zuflucht genommen, als Geretteter preist und alle Frommen

1) Der Heilige gebenedeit sei Er — sagt die Mischna *Ukzin* III, 12 mit Bezug auf diese Psalmstelle — hat kein anderes Gefäß (כלי) gefunden, welches den für Israel bestimmten Segen faßte, als den Frieden.

auffordert, mit ihm einzustimmen. Der Ps. führt die Aufschrift: *Sang-Psalm bei Einweihung des Hauses, von David* (LXX *AS* τῷ Δαυΐδ). Hier zuerst begegnet uns שִׁיר als überschriftlicher technischer Name. Fleischer vergleicht שִׁיר mit سَيْر Streif, Riemen, so daß das Lied von den in Einer Linie fortgehenden Gedanken und Worten (vgl. נظم חָרוּז) den Namen hat. Viell. aber ist שׁוּר (שִׁיר) ebenso ein Schallwort wie זָמַר (זַמֵּר), wov. das hier als Bestimmtes mit שִׁיר als Bestimmendem verbundene מִזְמוֹר: ein Sang-Psalm d. h. ein Musikstück, welches zugleich singend vorzutragen ist. Die zwei folg. Genitive חֲנֻכַּת הַבַּיִת hat man auf Einweihung der Stätte des künftigen Tempels bezogen 2 Sam. 24. 1 Chr. 21; aber obschon der Platz des künftigen Tempels mit dem vorläufig darauf errichteten Altar בֵּית ה׳ heißen kann 1 Chr. 22, 1 und allenfalls auch schlechtweg הַבַּיִת (wie הר הבית der Tempelberg) heißen könnte, so wissen wir doch, daß David an der Seuche, welche seiner in hochfahrender Selbstbespiegelung angestellten Volkszählung als Strafe folgte, nicht selbst erkrankte 2 Sam. 24, 17. Der Ps. enthält aber auch nichts was auf Einweihung eines Heiligtums, sei es der Moriahöhe oder des Zelttempels 2 S. 6, 17., hindeutete. Eher ließe sich an Wiedereinweihung des durch Absalom verunehrten Palastes nach Davids Rückkehr denken; aber der Ps. redet von einer Lebensgefahr, deren gnädige Abwendung nicht in Beseitigung blutgieriger Feinde, sondern in Wiederherstellung von tödlicher Krankheit besteht. So wird denn die Einweihung der neu ausgebauten Zionsburg gemeint sein. Daß David diesen Bau als ein Unterpfand der Festigkeit und Hoheit seines Reiches betrachtete, zeigt 2 S. 5, 12., und man braucht, um den Ps. zu begreifen, nur mit AE. Flam. Crus. Vaih. aus ihm selbst hinzuzunehmen, daß David durch eine schwere Krankheit an dem Einzug in den Neubau verhindert worden war. Die Situation von Ps. 16 ist die gleiche. Daß הבית, so absolut gebraucht, ebensowohl den Palast als den Tempel bez. könne, zeigt der stehende Amtstitel אֲשֶׁר עַל־הַבַּיִת (Majordomus). Im jüd. Ritual freilich ist Ps. 30, wie schon der Traktat *Sofrim* c. 18 § 2 angibt, der Ps. des auf 1 Macc. 4, 52 ff. zurückgehenden Chanucca- oder Enkänienfestes.

V. 2—4. Der Ps. beginnt hymnisch. Das *Pi.* דִּלָּה (von דָּלָה arab. دلا lang und schlaff, schwebend halten, sei es abwärts oder aufwärts, Conj. V تدلّى baumeln) bed. emporheben oder -ziehen, wie einen Schöpfeimer (דְּלִי gr. ἀντλίον, lat. *tollo, tolleno* bei Festus). Welche Tiefe es ist, in die er versunken war und aus der ihn Gott, ohne seine Feinde seinethalben (לִי wie 25, 2) zu erfreuen d. i. ihnen die gewünschte Schadenfreude zu gewähren, emporgezogen hat, sagt der D. selbst: er war infolge tödlicher Krankheit schon wie in den Hades hinabgesunken. חִיָּה (nie: aus dem Nichts ins Leben rufen) bed. immer etwas scheinbar oder wirklich dem Tode Verfallenes wiederbeleben oder etwas Lebendes am Leben erhalten. Damit verbindet sich leicht und gefällig das *Keri* מִיָּרְדִי בוֹר *ita ut non descenderem;* der Inf. von יָרַד lautet hier nach Art des starken Verbums יְרֹד wie יְבֹשׁ, יְשׁוֹן und mit Suff. *jordi* (wie *josdi* Iob 38, 4) oder *jār'di,* denn so, nicht *jordi,* ist hier zu lesen (s. zu

16, 1. 86, 2).[1] Auch das *Chethîb* מיורדי könnte Inf. sein, mit *Cholem plenum* geschrieben, wie ein Infinitiv Gen. 32, 20 und ein Imperativ Num. 23, 8 mit *Cholem* statt *Kamez chatuf* punktirt ist, will aber wahrsch. partizipiell מִיּוֹרְדֵי gelesen sein: du hast mich neubelebt von Sinkenden zur Gruft (28, 1) hinweg oder aus dem Zustande solcher heraus (vgl. 22, 22ᵇ) — eine ganz unbedenkliche prägnante Konstruktion (König, Lehrgeb. S. 411 f.).

V. 5—6. Aufforderung an alle Fromme, solch einen Gott zu preisen, der nach kurzem Zürnen alsbald und lebenslänglich gnädig ist. Statt שֵׁם Jahve's heißt es hier wie 97, 12 nach Ex. 3, 15 זֵכֶר: J. macht sich, indem er sich offenbart, wie nennbar so gedenkbar und zwar in ruhmvoller Weise gedenkbar; die Heilsgeschichte ist als Entfaltung des Jahve-Namens zugleich eine Denkmalsetzung, eine Gedächtnisstiftung und zwar Herstellung eines זֵכֶר קֹדֶשׁ, weil alle Selbstbezeugungen Gottes, sei es in Liebe oder in Zorn, aus dem Lichtmeere seiner Heiligkeit fließen. In der Selbstbezeugung gegen die Seinigen herrscht die Liebe, und der Zorn ist gegen sie nur ein verschwindendes Moment (רֶגַע wie Schultens erklärt: *vibramen* eine Zuckung, näml. der Augen): *ein Augenblick vergeht in seinem Zorn, ein* (ganzes) *Leben in seiner Huld* d. i. jener währt nur einen Augenblick, dieses eines Menschen ganzes Leben. „Alles Ding währt seine Zeit, Gottes Lieb in Ewigkeit.“ Die Präp. בְּ bez. hier nicht wie in der schönen Parallele Jes. 54, 7 f. vgl. 60, 10 Zeit und Modalität des Geschehens, sondern den Zustand, worin einem die Zeit verläuft. Wie schnell die Liebe den Zorn wieder in sich zurücknimmt, malen 6ᵇᶜ (vgl. Jes. 17, 14): Weinen kehrt des Abends bei uns ein, um über Nacht zu bleiben, aber des Morgens erscheint wie ein rettender Engel ein anderer Gast, vor welchem בְּכִי verschwindet, nämlich רִנָּה. Das Präd. יָלִין gehört nicht auch zu 6ᶜ (Hupf. Hitz.). Der Nominalsatz: und am Morgen Jubel = ist Jubel da, malt das Unerwartete und Ueberraschende der Hilfe dessen, der בכי und רנה sendet.

V. 7—8. Nun erzählt David ausführlicher was er erlebt hat, zunächst die Ursache der erlebten Züchtigung. In אֲנִי אָמַרְתִּי (wie 31, 23. Jes. 49, 4) hält er seinem nunmehr in der Leidensschule gewonnenen Gottvertrauen seine frühere Selbstzuversicht entgegen, in welcher er sich (wie der רשע 10, 6) für unerschütterlich hielt. Er vertraute statt auf den Geber auf die Gabe als ob sie sein Selbstwerk wäre. Ungewiß, aber auf eins hinaus kommend, ist es, ob שַׁלְוִי der flektirte Inf. שְׁלֹו des V. שָׁלָו ist (wonach wir übers.), oder das flektirte N. שֶׁלֶו = שָׁלֶו (n. d. F. שָׂחוּ das Schwimmen Ez. 47, 5., denn Formen wie שְׁלוֹ verschmäht das Hebräische), gleicher Bed. mit שַׁלְוָה Jer. 22, 21. Solche fleischliche Sicherheit, wie sie Dt. 8, 11—18 näher beschrieben ist, hat demütigende

---

1) Die Masora stellt das Wort nicht zu אלין תיבותא יתירין וי״ו וחטפין קמצין (Einleitung 28ᵇ), was bei der Leseweise *mijordi* zu erwarten wäre, und geht nicht von der Voraussetzung aus, daß *mijārdi* Partizip (Ew. S. 533), sondern daß es Infin. sei wie עָמְדְךָ (lies *ʿamādcha*) Ob. v. 11.

göttliche Züchtigung zur unausbleiblichen Folge. Diese enge Verkettung drücken die Perf. V. 8 aus, welche Gottes Begnadigung, Gottes durch Selbsterhebung verwirkte Gnadenentziehung und die enttäuschte Bestürzung auf gleiche Zeitlinie stellen. הֶעֱמִיד עֹז Macht hinstellen ist s. v. a. sie zu festem Besitze geben, vgl. 2 Chr. 33, 8, welche Stelle eine variirte, nicht aber (nach Riehm) eine verderbte Wiederholung von 2 K. 21, 8 ist. Unnötig also, mit Hitz. (vgl. dessen Comm. zu Iob 11, 6[b]) לְ accusativisch und עֹז adverbial zu fassen: in deiner Huld hattest du meinen Berg stehen lassen fest. LXX Hier. Syr. lesen להדרי *decori meo.* Aber der Berg ist der von Natur und durch Kunst feste Zion (2 S. 5, 9), und dieser ist als Schloßberg Emblem des davidischen Reiches: J. hatte dem David sein Reich stark befestigt, als er ihm seines Selbstvertrauens halber zu fühlen gab, wie er alles nur durch Ihn und ohne Ihn so gar nichts sei. Die Flexionsform הַרְרִי für הָרִי = *harri* ist durch Gen. 14, 6 u. Jer. 17, 3 (wo sie הֲרָרִי wie v. הָרָר lautet) geschützt. Die oben erwähnte LA להדרי d.i. meiner Königswürde ist ein glückliches Quidproquo, wogegen die LA des Targums להררי „gestellt (mich) auf feste Berge" die Conj. הֶעֱמַדְתַּנִי (Riehm) fordern würde, die sich verhältnismäßig mehr empfiehlt als Dillmanns הֶעֱמַדְתָּ לִי הררי עז, was eine zu äußerlich gehaltene Verwendung dieser Bildrede ist.

V. 9—11. Doch der also Gezüchtige betete brünstig. Die Impf. V. 9 haben, weil im Flusse der Erzählung stehend die Bed. der „Gegenwart in der Vergangenheit", wie es die Araber nennen. In 9[b] ist ואל־אֲדֹנָי zu lesen; diese Stelle gehört zu den קל״ד ודאין d. i. den 134 wo אדני nicht bloß statt יהוה zu lesen, sondern wirklich geschrieben ist (s. 90, 17. 130, 7). Aus der Frage: „was (welcher, welcherlei) Gewinn (der gew. Ausdruck für τί ὄφελος *quid lucri*) ist an meinem Blute" ist nicht zu folgern, daß David in Gefahr des Todes durch Feindeshand war, denn ותרפאני V. 3 belehrt uns eines Andern: „welcher Gewinn läge in meinem Blute" ist also s. v. a. (vgl. Iob 16, 18) darin daß du mich vor der Zeit gewaltsam tötest? Im Gegenteil würde sich Gott des Lobpreises berauben, den ihm der Lebende bringen würde und so gern bringen möchte. Seine Bitte um Lebensfristung war also nicht auf irdischen Besitz und Genuß, sondern auf Gottes Ehre gerichtet. Er fürchtete den Tod als Ende des Lobes Gottes. Denn jenseit des Grabes werden keine Psalmen mehr gesungen 6, 6. Der Hades war im A. T. noch unüberwunden, der Himmel noch nicht geöffnet. Im Himmel sind die בני אלים, aber noch nicht selige בני אדם.

V. 12—13. Um die unmittelbare Folge der Gebetserfüllung und des Gebets auszudrücken, fehlt das sonst (z. B. 32, 5) übliche ו der Verknüpfung, vgl. zu הָפַכְתָּ וגו׳ die Nachklänge Jer. 31, 13. Thren. 5, 15. Bei מָחוֹל ist nach unserer zeitgesch. Auffassung so wenig an 2 S. 6, 14., als bei שַׂקִּי an 1 Chr. 21, 16 zu denken. An die Stelle des um den Leib geschlungenen (nur etwa mit einem Stricke befestigten) Buß- oder Trauerkleides (vgl. מַחֲגֹרֶת שָׂק Jes. 3, 24) trat Umgürtung (אִזֵּר syn. חִגֵּר 65, 13., wov. אֵזוֹר, חֲגֹרָה) mit Freude. Die bezweckte Folge so schneller und gründlicher Wandlung seines Leidens, nachdem es ihn heilsam ge-

demütigt hatte, war Preis Jahve's: damit dich besinge die Hehre (כָּבוֹד für כְּבוֹדִי = נַפְשִׁי wie 7, 6. 16, 9. 108, 2., Grätz dagegen: כִּנּוֹרִי), ohne sich unterbrechen zu lassen (יִדֹּם *impf. Kal*). Und Preis Jahve's auf ewig ist auch seine Entschließung, wie dieser Ps. gelobt und zugleich bethätigt.

PSALM XXXI.

Ergebung eines blutgierig Verfolgten in Gottes Hand.

2 In dich, Jahve, hab' ich mich geborgen —
Nimmermehr werd' ich zuschanden werden,
Durch deine Gerechtigkeit befreie mich.
3 Neige zu mir dein Ohr, eilends errette mich;
Werde mir zum Zufluchts-Horte,
Zum Berghöhn-Hause, mir Heil zu schaffen.
4 Denn mein Fels und meine Berghöh' bist du,
Und ob deines Namens wirst du mich leiten und führen.
5 Wirst mich herausziehn aus dem Netze, so sie heimlich mir gelegt,
Denn du bist meine Schutzwehr.
6 In deine Hand befehl' ich meinen Geist,
Du erlösest mich, Jahve, Wahrheits-Gott!
7 Verhaßt sind mir die Verehrer nichtiger Idole,
Ich dagegen hange an Jahve fest.
8 Jubeln will ich und mich freuen deiner Gnade,
Daß du angesehn mein Elend,
Kenntnis genommen von den Nöten meiner Seele.
9 Und hast mich nicht beschlossen in Feindes Hand,
Hast gestellt aufs Weite meine Füße.

10 Sei mir gnädig, Jahve, denn beklemmt ist mir,
Verfallen ist vor Gram mir Aug' und Seel' und Leib.
11 Denn geschwunden ist in Kummer mein Leben
Und meine Jahre in Seufzen,
Wankend worden durch meine Missethat meine Kraft
Und meine Gebeine verfallen.
12 Ob aller meiner Gegner bin ich ein Schimpf geworden
Und meinen Nachbarn eine Last, und ein Schreck meinen Freunden;
Die mich außen sehen, weichen scheu mir aus.
13 Vergessen bin ich, wie ein Toter, aus dem Herzen,
Bin worden wie ein zugrundegehendes Gerät.
14 Denn ich höre das Gezischel Vieler,
Schrecknis rings umher;
Indem sie Rat halten zusammen wider mich —
Mir das Leben zu nehmen gedenken sie.

15 Aber ich — auf dich vertrau' ich, Jahve,
Spreche: mein Gott bist du.
16 In deiner Hand sind meine Geschicke,
Rette mich aus meiner Feinde Hand und von meinen Verfolgern!
17 Laß leuchten dein Antlitz über deinen Knecht,
Schaffe Heil mir durch deine Gnade.
18 Jahve, nicht werd' ich zuschanden, denn dich ruf' ich an;
Zuschanden werden Gottlose, geschweigt zum Hades.
19 Verstummen müssen Lügen-Lippen,
Die da reden über den Gerechten Freches
In Uebermut und Hohn.

20 **Wie groß ist deine Güte, die du gespart dich Fürchtenden,**
Die du bethätigest in dich sich Bergenden angesichts der Menschenkinder.
21 **Du schirmst sie in deines Antlitzes Schirm vor der Leute Rotten,**
Verwahrst sie in einer Hütte vor Widerstreit der Zungen.
22 **Gebenedeit sei Jahve,**
Daß er wundersame Gnade mir erzeigt in fester Stadt.
23 **Ich zwar sprach in meinem Zagen:**
„Weggeschnitten bin ich aus dem Bereich deiner Augen“.
Doch du vernahmst meines Flehens Ruf als ich schrie zu dir.
24 **Liebet Jahve, ihr seine Frommen alle:**
Treue bewahret Jahve
Und vergilt reichlich dem der Hochmut übt.
25 **Seid stark und Mut fasse euer Herz,**
All ihr Harrenden auf Jahve!

Auch in Ps. 31 blickt der Verf. v. 23 mit וַאֲנִי אָמַרְתִּי auf einen früheren Seelenzustand zurück, näml. der Anfechtung, wie 30, 7 der Sicherheit; auch hier beteiligt er alle חֲסִידִים an der heilsamen Frucht seiner Erlösung (vgl. 31, 14 mit 30, 5). Uebrigens aber ist die Situation der zwei Ps. eine sehr verschiedene. Davidisch sind sie beide. Hitz. aber hält beide für jeremianisch. In Betreff des Ps. 31, den auch Ew. dem Jeremja zuschreibt, ist diese Ansicht sehr beachtenswert. Es findet sich nicht allein v. 14ª bei Jeremia 20, 10 wieder, sondern der ganze Ps. erinnert durch seine Sprache (vgl. z. B. v. 10 mit Thren. 1, 20.; v. 11 mit Jer. 20, 18.; v. 18 mit Jer. 17, 18.; v. 23 mit Thren. 3, 54) und seine elegische Weichheit an Jeremia. Aber diese Verwandtschaft entscheidet nicht. Die Stelle Jer. 20, 10 kann wie viele andere dieses Proph., dessen Sprache tief in die des Psalters getaucht ist, nicht minder Reminiscenz sein als Jon. 2, 5. 9., und was die elegische Weichheit betrifft, so gibt es keine natürlich und geistlich verwandteren Charaktere als David und Jeremia, die beiden in ihren edlen zarten Seelen tiefempfindenden liebessehnsuchtsvollen und schmerzensreichen Knechte Jahve's. Wir bleiben, obwohl nicht ohne Schwanken, bei dem Zeugnis der Ueberschrift und halten den Ps. für ein Lied aus der äußeren und inneren Anfechtung (LXX ἐκστάσεως wahrsch. in Kombination von v. 23 ἐν ἐκστάσει בחפזי mit 1 S. 23, 26) der saulischen Zeit. Während 12ᶜ nicht in den Mund des gefangenen Jeremia (Hitz.) paßt, hat der Ps. nicht nur mit dem jeremianisch lautenden Ps. 69 (bes. 69, 9. 33), sondern auch mit anderen, die uns als davidische gelten, Vieles gemein: die dem damaligen kriegerischen Leben Davids unter den Felsen und Klüften der Wüste entsprechenden Bilder; den ermutigenden Zuruf 31, 25 vgl. 22, 27. 27, 14.; den seltnen Gebrauch des *Hi.* הִפְלִיא 31, 22. 17, 7.; den Wunsch, von Gott verborgen zu werden 31, 21 vgl. 17, 8. 64, 3 und Anderes. Mit Ps. 22 hat er dies gemeinsam, daß der gekreuzigte Christus ihm sein letztes Wort entnimmt, wie jenem sein drittletztes. Aber die Vorausdarstellung der Passion verbleibt 31, 10—14 innerhalb der Schranke des Typus und erfährt nicht gleiche proph. Steigerung wie in dem einzigartigen Ps. 22, welchem nur Ps. 69 vergleichbar ist. Der Anfang v. 2—4 wiederholt sich in dem centonischen Ps. 71 eines jüngeren ungenannten Dichters, wie v. 23 teilweise in 116, 11. Strophische Anlage ist nicht ersichtlich.

V. 2—9. Der D. beginnt mit der Bitte um Rettung, begründet auf das Vertrauen, welches J. dem er sich hingibt nicht täuschen kann,

und freut sich invoraus der zweifellos vorausgesetzten Gewährung. Aus seiner Geborgenheit in Gott (חָסִיתִי) ergibt sich die zuversichtliche Gewißheit, daß es nun und nimmer mit ihm dahin kommen wird, daß er zuschanden, daß seine Hoffnung getäuscht wird. Auf diese Basis stellt sich das bittende פַּלְּטֵנִי, auf Gottes Gerechtigkeit provocirend, welche nicht umhin kann, heilsordnungsmäßiges Verhalten, wenn auch nach andauernder Prüfung, mit den ersehnten Heilserweisungen zu erwidern. In v. 3 ff. gestaltet sich die Bitte gemäß der Lage des von Saul obdach- und schutzlos im Gebirge und der Wüste Umhergejagten. In צוּר מָעוֹז ist מָעוֹז *gen. appos.*: ein Fels der Schutzwehr (מָעוֹז v. עָזַז wie 27, 1) oder vielmehr: der Zuflucht (מָעוֹז = معاذ v. עוּז עוז = عاذ wie 37, 39. 52, 9 und wohl auch Jes. 30, 2 und anderwärts)[1]; ein Felsenschloß d. i. Castell auf einem Felsen würde umgekehrt מָעוֹז צוּר heißen. Dafür 71, 3 צוּר מָעוֹן ein Fels der Wohnstätte d. i. der sichern Aufenthalt gewährt. מְצוּדָה (eig. *specula* Ort von wo man weithin ausschauen kann) bed. die Berghöhe oder den Berggipfel, ein Berghöhn-Haus ist ein auf hoher Bergspitze gelegenes und sicheres Asyl gewährendes (s. zu 18, 3). Dem Anschluß von כִּי v. 4 u. 5ᵇ liegt der Ged. unter: erweise mir dein Heil, denn du bist mein Heiland. Köster findet das unlogisch, aber es ist das die Logik aller gläubigen Gebete. Der D. bittet, daß Gott ihm das werde *actu reflexo,* was er für den *actus directus* seines Glaubens jetzt schon ist. Die Impf. v. 4. 5 sprechen Erwartungen aus, die sich mit Notwendigkeit aus dem was J. dem D. ist ergeben. Die uns aus Ps. 23 bekannten Wechselbegriffe הִנְחָה und נִהֵל stehen beisammen, um das Verlangen nach Gottes sanfter und sicherer Gnadenleitung recht dringlich auszudrücken. Statt „aus dem Netze, so . .“ wäre nach den Acc. (vgl. 10, 2. 12, 8) zu übers.: „aus dem Netze da“, so daß טָמְנוּ לִי Relativsatz ohne Relativ ist. Die Textbezeugung 5ᵇ schwankt wie 43, 2 zwischen מָעֻזִּי und מָעוּזִּי (Kimchi), vgl. zu 2 S. 22, 33. In die Hand dieses Gottes, der ihm solches ist und sein wird, befiehlt er seinen Geist, ihr übergibt er ihn als ein Verwahr- oder Traugut (פִּקָּדוֹן), denn was dorthin deponirt ist, das ist wohl aufgehoben und aller Gefahr, aller Not enthoben. Es heißt nicht נַפְשִׁי, was Theodoret unterschiebt: τὴν ἐμαυτοῦ ψυχὴν τῇ σῇ παρατίθημι προμηθείᾳ, sondern רוּחִי und zwar absichtlich: das Gebetswort erfaßt das Leben bei seiner unmittelbar aus Gott stammenden und in dem Gläubigen auch aus Gott und in

---

1) Auch עוּז عاذ bed. wie חָסָה, dessen Parallelwort es Jes. 30, 2 ist, sich wohin bergen (*Pi.* u. *Hi.*, hebr. הֵעִיז, nach Kamus, Zamachschari und Nešwân: jemanden verstecken z. B. Koran 3, 31), weshalb عائذ die der Herde unzugängliche zwischen Gesträuch (*bên eš-šôk* nach Kamus) oder im Geklüft (*fi-l-ḥazn* nach Nešwân) steckende Pflanze; عُوَّذ die 7 Tage lang nach ihrem Gebären unsichtbaren d. h. sich versteckt haltenden Gazellen, auch von Fleischstücken, deren Fleisch zwischen den Knochen versteckt ist; عُوذَة das Amulet womit der Mensch sich deckt *(protegit)* u. s. w. *(Wetzst.)*.

Gott lebenden Wurzel, und stellt es unter Dessen Obhut, der des Geisteslebens (Jes. 38, 16) und alles Lebens wahres Leben ist. Es ist das Gebetswort, mit welchem der sterbende Christus sein Leben aushaucht Lc. 23, 46. Die saulische Zeit war die reichste an Vorbildern der Passion und dieses aus Davids damaliger Leidensschmelze hervorgegangene Gebetswort bezeichnet im Munde Christi einen Höhepunkt der das A. T. erfüllenden Erlösungsgeschichte. Wie David befiehlt er seinen Lebensgeist Gotte, aber nicht, um nicht zu sterben, sondern um sterbend nicht zu sterben, d. h. sein in Gottes Hand geborgenes geistleibliches Leben in unvergänglicher Kraft und Klarheit wiederzuempfangen. Das sehnlich Erhoffte gilt dem so sich Gotte befehlenden Glauben als bereits geschehen: „du hast erlöst mich, Jahve, Wahrheits-Gott“. Das Perf. פָּדִיתָה ist hier nicht wie 4, 2 von Vergangenem, sondern von schon so gut als Vergangenem gemeint, es ist nicht Precativ (Ew. § 223[b]), sondern wie die Perf. V. 8. 9 Ausdruck gläubiger Vorwegnahme der Erlösung, das mit dem *praet. proph.* nahe verwandte *praet. confidentiae*, denn der Geist des Glaubens redet wie der Geist der Propheten von Künftigem mit historischer Gewißheit. In dem Begriffe von אֵל אֱמֶת kann die in אֱלֹהֵי אֱמֶת 2 Chr. 15, 3 liegende Bez. auf die Götzen nicht ausgeschlossen sein, da V. 7 die „nichtigen Trugbilder“ entgegengesetzt werden; הֲבָלִים ist seit Dt. 32, 21 ein bes. bei Jer. (z. B. 8, 19) beliebter Götzenname. Andererseits kann es dem Zus. nach auch von אֵל אֱמוּנָה Dt. 32, 4 nicht sehr verschieden sein, da die Vorstellung Gottes als Depositär noch fortwirkt und auch sonst אֱמֶת und אֱמוּנָה als Attribute von Personen wechseln: אמת ist währendes und sich bewährendes Sein, אמונה währender und sich bewährender Sinn. Somit ist אל אמת der Gott, welcher als der wahre durch lebendiges Walten die Wahrheit seiner Offenbarung, insbes. seiner Verheißungen, erwahrt. In V. 7 beruft sich David auf seine lautere Hingabe an diesen wahren treuen Gott: verhaßt sind ihm die, welche Truggebilden huldigen, während er dagegen an J. hangt; es sind die Götzen, welche הַבְלֵי־שָׁוְא heißen als ihren Verehrern nichts nützende, sie nur täuschende Wesen ohne Wesen. Wahrsch. ist (wie 5, 6) mit LXX Vulg. Syr. Ar. שָׂנֵאתָ zu lesen (Hitz. Ew. Olsh. Riehm u. A.); im vorliegenden Texte, der kein berichtigendes *Kerî* wie 2 S. 14, 21. Ruth 4, 5 aufweist, ist ואני nicht Gegens. zum vorausgeg. Satze, sondern Satzgliede. Im Ps. Jona's 2, 9 lautet dieses מְשַׁמְּרִים הַבְלֵי־שָׁוְא; hier das *Kal* in der Bed. *observare, colere* wie Hos. 4, 10 u. auch Spr. 27, 18.: in dem aufwartenden Dienst ist nach 59, 10 das wartende Vertrauen inbegriffen. Das die *fiducia fidei* bezeichnende בָּטַח verbindet sich sonst mit בְּ des Haftens oder עַל des Beruhens, hier mit אֶל des Anhangens. Die Cohortative V. 8 drücken Vorsätze aus; Olsh. u. Hupf. übers. sie optativisch: möge ich jubeln können, was als Fortsetzung von v. 7 minder passend scheint. Seiner Erhörung gewiß nimmt er sich vor, ob Jahve's Gnade dankbare Freude zu bezeugen, darob daß (אֲשֶׁר wie Gen. 34, 27) er angesehen (ἐπέβλεψε Luc. 1, 48) sein Leid, daß er Wissen gehabt und bethätigt hat um seine Seelennöte. Die Konstr. ידע בְּ läßt sich angesichts Gen. 19, 33. 35.

Iob 12, 9. 35, 15 nicht beanstanden (Hupf.); sie ist bedeutsamer als unser „wissen um etwas", בְּ wie ἐπί in ἐπιγιγνώσκειν von dem das Obj. erfassenden, sich dessen bemächtigenden Erkennen (Apperception). הִסְגִּיר V. 9 συγκλείειν wie 1 S. 23, 11 (im Munde Davids): so preisgeben, daß des Anderen Hand das Preisgegebene umschließt d. i. es ganz und gar in ihrer Gewalt hat. מֶרְחָב wie 18, 20 vgl. 26, 12. Es ist Davids Sprache, in der die Thora und bes. das Deuter. (32, 30 vgl. 23, 16) durchklingt.

V. 10—14. Nach dem glaubensvoll angestimmten Päan vor dem Siege beginnt in diesem 2. Teile des Ps. (mit absteigendem Gruppenumfang: 6. 5. 4) wieder die Bitte, auf die Größe des Leidens sich gründend, das der S., nachdem er sich im Vertrauen auf Gott gestärkt hat, Ihm nun um so gefaßter darlegt. צַר־לִי *angustum est mihi* wie 69, 18 vgl. 18, 7. 10[b] lautet wörtlich wie 6, 8., nur daß zu עֵינִי, dem den Leidenszustand spiegelnden Auge, in welchem sinnliche Wahrnehmung und objektive Sinnfälligkeit des Menschen sich konzentrieren, hier נֶפֶשׁ die Geist und Leib verknüpfende Seele und בֶּטֶן (nicht verw. mit dem nachbiblischen בָּלַט *protuberare*, sondern im Gegenteil von einer Wurzel בט, welche nach innen sich erweiternde Höhlung bed., s. zu 17, 14) das die geistig-seelischen Thätigkeiten und Empfindungen reflektirende Leibesinnere hinzutreten. Mit חַיִּים, womit sich die Vorstellung des organischen Ineinandergreifens seelischer und leiblicher Kräfte verbindet, ist wie 88, 4 das Präd. in der Mehrzahl verbunden. Daß der D. seine Sündenschuld als dasj. namhaft macht, wodurch seine physische Kraft wankend worden (כָּשַׁל wie Neh. 4, 4), kann auch in einem Ps. der saulischen Verfolgungszeit nicht befremden, denn je länger diese währte, desto tiefer mußte David fühlen, daß er dieser Leidensschmelze bedürfe. Schon den LXX lagen 12[ab] genau so wie uns vor: παρὰ πάντας τοὺς ἐχθρούς μου ἐγενήθην ὄνειδος, καὶ τοῖς γείτοσί μου σφόδρα καὶ φόβος τοῖς γνωστοῖς μου. Aber dieses σφόδρα (Hier. *nimis*) würde nur allenfalls erträglich, wenn man übers. dürfte: „ein Schimpf geworden auch (sogar) meinen Nachbarn sehr" — man könnte dann für diese Stellung des מְאֹד Richt. 12, 2 vergleichen, und unmöglich ist diese Uebers. nicht, denn וְ hat nicht allein öfter den Sinn von „auch" wie 2 S. 1, 23, sondern (abgesehen von Stellen, wo es sich auch als ein nachholendes „und zwar" erklären läßt wie Am. 4, 10 und Jes. 10, 15 bei der LA וְאֶת־מְרִימָיו) zuweilen geradezu diese Bed. (wie καί *et* = *etiam*) Jes. 32, 7. Hos. 8, 6 (nach den Acc.) 2 Chr. 27, 5. Koh. 5, 6 (vgl. Ew. § 352[b]). Da jedoch dieser Sprachgebrauch im Hebr. kein ausgeprägter, sondern nur erst im Werden begriffener ist, so fragt es sich, ob nicht viell. ohne diese immerhin mißliche Fassung des וְ = גַּם auszukommen ist. Olsh. stellt וְלִשְׁכֵנַי hinter לִמְיֻדָּעָי, wodurch allerdings alle Schwierigkeit beseitigt wird. Hitz. verwandelt מְאֹד in מָגֵר gescheucht, geflohn. Aber man erwartet ein dem חֶרְפָּה paralleles Subst., wie etwa „Schrecken" (Syr.), wonach Krochmal מָגוֹר, Grätz מָאוֹס, oder „Last". Kann nicht viell. מאד s. v. a. משׂאת bed.? Schon J. D. Michaelis verglich das arab. أَوْدٌ (أَوْدَةٌ) in der Bed. *onus;* wir dürfen ohne Maurers und Hupfelds

Bedenken annehmen, daß מאד (besser מְאֹד als מְאֹד zu lesen) hier eben diese Bed. hat. Denn אוד آد hat die Wurzelbed. kompreß, kompakt, fest und derb s., von welcher die auf *âda jaidu* und *âda jaûdu* sich verteilenden Bedd. stark, kräftig s. und bedrücken, beschweren (intr. *awida* belastet s., unter Druck sich krümmen) ausgehen, welche أود in sich vereinigt (vgl. zu 20, 9).[1] Die Masse der Gegner, die David hatte, gereichte ihm doch zuletzt auch in den Augen Besserer zu dem Schimpfe eines Thronräubers und Empörers; diej., bei denen er freundnachbarliche Zuflucht fand, fühlten sich nachgerade, weil gefährdet, auch belästigt, und wie sehr die mit ihm nicht bloß oberflächlich, sondern intim Bekannten (מְיֻדָּעִים wie 55, 14. 88, 9. 19), menschlich angesehen, Ursache hatten, den Umgang mit ihm zu fliehen, zeigt das traurige Geschick Abimelechs und der andern Priester von Nob. So ist er denn wie ein Toter, den man, wenn er aus dem Hause zu Grabe geschafft ist, gemeinhin auch aus dem Herzen hinausgeschlossen zu haben pflegt (נִשְׁכַּח מִלֵּב *oblivione exstingui ex corde* vgl. מִפִּי Dt. 31, 21); aller innere Zusammenhang mit ihm ist wie durchschnitten, er ist geworden כִּכְלִי אֹבֵד was in Anbetracht der folg. Begründung v. 14 nicht den Sinn von *vas perditum*, sondern *vas periens* hat, ein in אָבַד begriffenes d. h. beiseitegestelltes oder weggeworfenes, das man ohne sich darum zu kümmern vollends verderben läßt (vgl. Hos. 8, 8 nebst Jer. 48, 38 und Jer. 22, 28). Mit כִּי begründet er diese Selbstvergleichung mit einem zum Unrat gewordenen Hausgerät. Schleichrede, Afterrede Vieler brandmarkt ihn als Verbrecher, Schrecknis umgibt ihn von allen Seiten (wörtlich so Jer. 20, 10., wo der Proph., bei dem auch sonst מָגוֹר מִסָּבִיב eine häufige stehende Formel ist, in ähnlicher Lage die Sprache des Ps. redet); indem sie zu Rate sitzen gemeinschaftlich über ihn (mit בְּהִוָּסְדָם beginnt nach den Acc. die andere Vershälfte), geht ihr Sinnen auf nichts anderes, als ihn aus dem Wege zu schaffen. Wenn sich in 14[d] die Konstruktion des ב mit seinem Infin. fortsetzen sollte, so würde es וְזָמְמוּ לקחת נפשׁי oder לקחת נפשׁי יָזֹמּוּ heißen. Zu לָקַחַת נֶפֶשׁ das Leben nehmen vgl. 1 K. 19, 10. Spr. 1, 19.

V. 15—19. Aber obwohl ein Fluch der Welt und ein Fegopfer aller Leute ist er getrost in Gott seinem Retter und Rächer. Mit וַאֲנִי wird wie v. 7 das Subj. gegensätzlich hervorgehoben. Es scheint als ob J. im Zorn ihn aufgegeben, aber er vertraut auf Ihn und trotzt diesem Scheine mit dem Gebetsworte zueignenden Glaubens. עִתּוֹת oder עִתִּים (1 Chr. 29, 30) sind die bestimmten Zeitereignisse und Zeitumstände, die Wechselfälle menschlichen Lebens, wie auch im Arab. *aukât* die Zeiten und zugleich das in ihnen Seiende und Geschehende und *'idât* (wie עֵת = עֵדֶת v. ועד) insbes. die bestimmten Belohnungen und Strafen;

---

1) Ob מְאֹד σφόδρα auf אוד zurückgehe, lassen wir hier dahingestellt; das Assyrische hat ein V. מאד viel s., wov. *mâ'idu, ma'du*, viel; *mu'du, ma'dûtu* Menge, Fülle.

die Vielheit der Zeiten mit der Mannigfaltigkeit dessen was sie enthalten (v. Orelli, Synonyma der Zeit und Ewigkeit S. 50) sind in des Herrn Hand, alle Geschicke sind seine Schickungen. Vulg.: *in manibus tuis sortes meae* nach LXX οἱ κλῆροί μου, wofür wohl nach Itala καιροί das Urspr. ist. Aus diesem Bewußtsein, daß Gottes allmächtige und treue Hand sein Leben gestaltet, ergeben sich die Bitten v. 16[b]. 17. Es sind drei, die mittlere ist Widerhall des ahronitischen Segens Num. 6, 25. Das die Hoffnung, daß er nicht zuschanden werden wird (vgl. v. 2), begründende כִּי קְרָאתִיךָ ist wie אָמַרְתִּי v. 15 nach Ges. § 126, 3 zu verstehen. Die Begründung spricht dafür, das אַל־אֵבוֹשָׁה nicht sowohl bittend (möge ich nicht zuschanden w.) als hoffend gemeint ist. Die folg. Impf. könnten nichts desto weniger optativisch sein, aber die Wortstellung fordert das nicht; wir fassen sie auch lieber hoffend, so daß den drei Bitten v. 16. 17 drei Hoffnungen v. 18. 19 entsprechen: er wird nicht zuschanden, die Frevler aber werden zuschanden und werden auf ewig stumm gemacht. Die Form יִדְּמוּ von דָּמַם ist wie Jer. 8, 14 der Plural des *impf. Kal.* יִדֹּם mit der im Aram. üblichen Verdoppelung des 1. Stammbuchstabens (wie außerdem יִקֹּד, יִשֹּׁם, יִתֹּם), kann aber auch *impf. Ni.* für יִדַּמּוּ 1 S. 2, 9 oder für יִדֹּמּוּ Jer. 48, 2 mit aufgehobener Verdoppelung sein, wie נָבְקָה Jes. 19, 3 für נָבַקָּה; das damit verbundene לִשְׁאוֹל legt die passive Fassung näher: sie werden geschweigt werden zum Hades d. i. dem Hades verfallend. Wie דָּמַם bez. auch נֶאָלַם v. 19 hier nur dem Zus. nach ein gewaltsames Erleiden durch richterliches Eingreifen Gottes: verstummen d. i. stumm gemacht werden alle Lügen-Lippen. עָתָק eig. Ausgelassenes, Freies, Freches (vgl. arab. *ʿatik*, *ʿatik* freigelassen, frei[1]) ist Objektsacc. wie 94, 4 und Subjektsnom. 1 S. 2, 3.

V. 20—25. In diesem Teile wird die wohlbegründete Hoffnung zu triumphirender Gewißheit und diese bricht aus in dankbaren Lobpreis der Güte Gottes gegen die Seinen und in die frohe Ermahnung aller zu glaubensfestem Harren auf J. Der Ged.: wie gnädig hat sich mir Gott bewiesen, gibt sich in v. 20 allgemeineren Ausdruck. Es ist ein Ausruf (מָה wie 36, 8) anbetender Bewunderung. טוּב ה׳ ist der Inbegriff des Guten, welches Gott den Seinen zu fortwährendem, immer vollerem Nießbrauch aufgespeichert, צָפַן nicht anders als 17, 14 vgl. τὸ μάννα τὸ κεκρυμμένον Apok. 2, 17. Statt פָּעַלְתָּ sollte es eig. נָתַתָּ heißen, da man wohl פָּעַל טוֹב, aber nicht פָּעַל טוּב sagen kann; es ist Bethätigung oder Erweisung von טוֹב aus jenem טוּב, dem Gnadenschatze, gemeint. J. bekennt sich so zu den Seinen ihren Feinden zur Beschämung, aller Welt zum Trotze 23, 5. Er nimmt die Seinen unter seine Obhut vor רֻכְסֵי אִישׁ den Zusammenrottungen der Leute, vor dem Gezänk d. i. verleumderischen Gedresch der Zungen. Ob רֻכְסֵי (v. רֹכֶס) Rotten (Trg. גְּדוּדֵי) oder aktiv: Verschwörungen (Raschi) bedeute, ist fraglich; aber das Stammwort ist jedenfalls רכס in der Bed. ‚verbinden‘ (wonach Jefeth:

1) In die Bed. ‚frech‘ gehen diese arab. Wörter jedoch nicht über.

a vinculis hominis), welche im Arab. und Assyr.[1] gemeinüblich und für das Hebr. durch Ex. 28, 28. 39, 21 gesichert ist; die mit diesem Verbalstamm im Arab. (s. Koran IV, 90) und Talmudischen sich auch verbindende Bed. *evertere* liegt schon deshalb abseits, weil sie nicht als gleich alt belegbar ist. Anderwärts heißt es, daß Gott in סֵתֶר אָהֳלוֹ 27, 5 oder in סֵתֶר כְּנָפָיו 61, 5 oder in seinen Schatten צֵל 91, 1 verbirgt, hier: in Schutz und Schirm seines Antlitzes d. i. im Bereiche des unnahbaren Lichts, das von seinem Angesichte ausgeht. Die סֻכָּה ist eben der gleich einem Laubdache über dem Verfolgten sich wölbende trauliche Schutz des Allmächtigen. Mit בָּרוּךְ ה' geht David wieder auf seine persönliche Erfahrung über. Die Einheit des Ps. fordert, den Lobpreis auf die im Glauben anticipirte Thatsache der Rettung zu beziehen. J. hat ihm wunderbare Gnade bewiesen, indem er ihm עִיר מָצוֹר als Aufenthalt verschafft hat. מָצוֹר von צוּר einschließen (arab. *miṣr* mit dem denomin. V. *maṣṣara* eine befestigte Stadt anlegen) bed. sowohl Belagerung d. i. Einschluß durch Belagerungswerke, als Befestigung (vgl. 60, 11 mit 108, 11) d. i. Einschluß durch Festungswerke gegen feindliche Angriffe 2 Chr. 8, 5. Die feste Stadt, erklärt man meistens, ist Gott selbst und sein gewaltiger und gnädiger Schutz. Man hätte dann Jes. 33, 11 u. a. St. zu vergleichen. Aber warum soll nicht eine wirkliche Stadt gemeint sein, nämlich Ziklag? Da fand David nach langem Fluchtleben ein sicheres Asyl, aber der Rettung bedürftig war er auch da noch — der Rettung aus der argwöhnischen Umklammerung der Philister. Schon hatte er in seiner angstvollen Unruhe (חִפָּזוֹן *trepidatio*) gesagt (vgl. 116, 11): ich bin abgehauen aus dem Sehbereiche deiner Augen. נִגְרַזְתִּי, wofür Thren. 3, 54 נִגְזַרְתִּי und Jon. 2, 5 נִגְרַשְׁתִּי, ist kein Fehler; auch im Arab. bed. جرز wie جزر abschneiden, ausrotten. Er meinte in seinem Bangen und Zagen, daß Gott sich gar nicht mehr um ihn kümmere; אָכֵן *verum enim vero* aber J. hörte seines Flehens Ruf, als er zu ihm schrie (gleiche Worte wie 28, 2). Auf Grund solcher Erfahrungen fordert er alle Frommen auf, einen solchen Gott zu lieben d. i. die Liebe selber zu lieben. Der Plur. אֱמוּנִים läßt sich persönlich fassen (v. אָמוּן wie צָרוּף Jo. 2, 5 v. צָרוּף), aber auch abstrakt wie Spr. 13, 17 u. ö.; das dem נֹצֵר אֱמוּנִים sinnverwandte שֹׁמֵר אמונים Jes. 26, 2 spricht für Letzteres (Hgst. Hitz. Riehm). Der Gegens. der zwei Glieder von 24ᵇ ist wie Ex. 34, 7. Einerseits bewahrt Gott Treue, bewährt sich also als den Verheißungstreuen, andererseits vergilt er nicht in knappem, sondern reichlichem Maße (עַל = κατά, wie wir sagen: aufs reichlichste, vgl. עַל־נְקַלָּה Jer. 6, 14 aufs Leichteste, Leichtfertigste) denen, welche Hochmut üben — vor Gott dem HErrn die Sünde der Sünden. Ein ermutigender Zuruf an die Frommen (ungeformt aus dem üblichen חֲזַק וֶאֱמָץ *macte esto*) schließt den Ps., ähnlich dem selbstermutigenden Zu-

---

1) Im Assyr. bed. רכס binden (wov. *riksu* Band, Seil, Tau); *Pi.* zusammenfügen, von Dämmen u. dgl. Auch Jes. 40, 2 bed. רכסים Felsenhöhen, wo Felsblock auf Felsblock geschichtet.

ruf 27, 14. Die Frommen und Treuen heißen hier die Harrenden auf J. Sie sollen beharrlich harren, denn dieses Harren endet herrlich, endlich bricht die Ostersonne durch die Zorngestalt des Himmels und das Estomihi verwandelt sich in Halleluja Dieses beharrlich auf J. gerichtete Auge der Hoffnung ist das Eigentümliche des alttest. Glaubens. Die wesentliche Einheit aber der alttest. Gnadenordnung mit der neutest. stellt uns Ps. 32 dar, in seinem neutestamentlich-paulinischen Charakter das Seitenstück von Ps. 19.

PSALM XXXII.

Der Weg zur Sündenvergebung.

1 **Selig wem hinweggenommen Uebertretung, bedecket Sünde.**
2 **Selig der Mensch, dem Jahve Verschuldung nicht zurechnet**
Und in deß Geiste keine Tücke.

3 **Als ich schwieg, morschten meine Gebeine**
Durch mein fortwährend Stöhnen.
4 **Denn Tag und Nacht lastete auf mir deine Hand,**
Es wandelte sich mein Lebenssaft bei Sommergluten. (*Sela*)
5 **Meine Sünde that ich dir kund und meine Schuld verdeckt ich nicht;**
Sprach: „beichten will ich meine Uebertretungen Jahve" —
Und du, du hast hinweggenommen meiner Sünde Schuld. (*Sela*)

6 **Darob bete jeder Fromme zu dir zur Findens-Zeit.**
Gewiß, beim Herwogen großer Wasser —
Ihn werden sie nicht erreichen.
7 **Du bist Schirm mir, vor Not wirst du mich hüten,**
Mit Rettungs-Jubeln mich umringen. (*Sela*)

8 **Ich will dich verständigen und unterrichten über den Weg den du gehn mußt —**
Beraten, auf dich mein Auge richtend.
9 **Seid nicht wie Pferde, wie Maultiere ohne Einsehn,**
Mit Zaum und Zügel, ihrem Geschirr, muß man sie bändigen,
Nimmer kommen sie sonst zu dir heran.
10 **Viele Schmerzen hat der Gottlose,**
Aber wer auf Jahve traut, mit Gnade umringt er ihn.

11 **Freut euch in Jahve und frohlocket Gerechte,**
Und jubelt alle die ihr geraden Herzens!

Es sind der hervorstechenden Merkmale mehrere, durch welche sich dieser Ps. mit dem vorigen paart (s. *Symbolae* § 52); in beiden blickt der S. mit אָמַרְתִּי auf eine Thatsache seines innern Lebens zurück und beide schließen mit einem Aufrufe der Frommen, welcher sich schlußfolgerungsartig zum Ganzen verhält. Uebrigens aber sind beide Ps. verschieden: Ps. 31 ist ein Bittpsalm in äußerer Not, Ps. 32 ein Lehrpsalm über den Bußweg zur Sündenvergebung, der 2. der 7 kirchlichen *Psalmi poenitentiales*, der Lieblingsps. Augustins. Man könnte ihm Augustins *intelligentia prima est ut te noris peccatorem* als Motto geben. Der D. legt seine persönliche Erfahrung zu Grunde und wendet sich mit der daraus geschöpften allgemeinen Lehre an alle Einzelnen in der Gemeinde. Ein ganzes Jahr lang war David nach

seiner Ehebruchssünde wie ein Verdammter in der Hölle. In dieser Hölle ist Ps. 51 gedichtet, Ps. 32 dagegen schon nach der Befreiung; jener mitten im Bußkampfe, dieser nach wiedererlangtem inneren Frieden. Das Thema desselben ist der aus jenem Abgrunde innerer Not emporgebrachte köstliche Schatz der Lehre: das Selige der Sündenvergebung, das aufrichtige rückhaltlose Bekenntnis der Sünde als der Weg dahin und der Schutz Gottes in allen Gefahren, so wie Freude in Gott als ihre Früchte.

Nach dem allen wäre מַשְׂכִּיל in der Bed. *psalmus didascalicus s. informatorius* (Reuchlin: *ut si liceret dicere intellectificum vel resipiscentificum*) als Benennung dieses den Heilsweg lehrenden Ps. so passend als möglich. Dennoch ist diese Bed. unhaltbar. Schon dadurch, daß das *Hi.* הִשְׂכִּיל in der causativen Bed. Einsicht verschaffen im vorexilischen Hebräisch nur vereinzelt (v. 8. Spr. 21, 11) vorkommt und erst im jüngeren üblich wird (Dan. Chron. Nehem.), wird es unwahrscheinlich, daß מַשְׂכִּיל, welches sonst immer *intelligens* bed., als technisches Wort *intelligentem faciens* bed. soll. Aber, was gegen die Bed. Lehrgedicht entscheidet, ist dies, daß unter den 13 Ps., welche משׂכיל überschrieben sind, nur zwei (32 u. 78) als Lehrgedichte gelten können; Ps. 45 heißt daneben שִׁיר יְדִידֹת und Ps. 142 תְּפִלָּה, zwei Namen, die sich schlecht mit didaktischer Abzweckung und Anlage vertragen. Auch die für die Begriffsbestimmung wichtige Stelle 47, 8., in welcher משׂכיל sich als Objektsacc. gibt, schließt die Bed. Lehrgedicht aus. „In Ps. 47, 8 — bem. Ew. (Dichter des A. B. 1, 31 vgl. Riehm zu u. St.) — haben wir den sichersten Fingerzeig zum richtigen Sinne des Worts; hier steht משׂכיל neben זַמֵּר als nähere Bestimmung des musikalischen Singens, und es leidet keinen Zweifel, daß ein kluges melodisches Lied so viel sein muß als ein feines, kunstvolles." Aber משׂכיל erscheint sonst immer nur als Attribut von Personen, weil nicht was klüglich gemacht, sondern was in sich selbst klug ist so genannt wird. Auch 2 Chr. 30, 22., wo auf die Maskil-Psalmen angespielt wird, sind es die musicirenden Leviten selber, welche (שׂכל טוב) המשׂכילים heißen (d. i. die mit feinem Takt geschickt Ausführenden). So wird man denn auf die Hifilbed. nachdenkenden Betrachtens 106, 7 vgl. 41, 2. Spr. 16, 20 hingedrängt, so daß מַשְׂכִּיל Betrachtendes, dann Betrachtung bed., wie מַכְבִּיר das Vielmachende und dann die Fülle, מַשְׁחִית das Verderbende und dann das Verderben. Von irgend welcher sonderlichen Technik läßt sich an den Maskil-Psalmen wie z. B. 54 und 142 nichts entdecken. Das Wort bed. eben nur *pia meditatio*.

V. 1—2. Der Ps. beginnt mit Seligpreisung des Menschen, welcher Gottes rechtfertigende Gnade erfährt, indem er sich Ihm rückhaltlos hingibt. Die Sünde heißt פֶּשַׁע als Losreißung von Gott; חֲטָאָה als Abirrung vom Gottgefälligen; עָוֹן als Verkehrung, Verzerrung, Missethat. Die Vergebung der Sünde heißt נָשָׂא (Ex. 34, 7. Jes. 53, 4) als Aufhebung und Hinwegnahme αἴρειν und ἀφαιρεῖν, כִּסָּה (85, 3. Spr. 10, 12. Neh. 3, 37) als Bedeckung, so daß sie vor Gott dem Heiligen unsichtbar wird und wie nicht geschehen ist, und לֹא חָשַׁב (2 S. 19, 20., vgl. حسب zählen, berechnen, οὐ λογίζεσθαι Röm. 4, 6—9) als Nichtzurechnung; die δικαιοσύνη χωρὶς ἔργων ist hier deutlich ausgesprochen. Der Gerechtfertigte heißt נְשׂוּי־פֶּשַׁע als Enthobener der Uebertretung *praeva-*

ricatione levatus (Ges. § 135, 1); נְשׂוּי statt נְשׂוּא Jes. 33, 24 soll mit כְּסוּי (Part. zu כָּסָה wie בָּרוּךְ zu בֵּרַךְ) zusammenklingen (s. zu Jes. 22, 13), und der Conj. נְשׂוּי, wonach Sexta (bei Field) übers. οὗ ἐπελήσθη ἡ ἁμαρτία, bedarf es also nicht. Ein „Bedeckter der Sünde" ist ein solcher, über dessen Sünde vor Gottes heiligen Augen die Decke der Sühne liegt (כִּפֶּר √ כפ bedecken, verw. غفر, خفر, خمر, غمر). Die dritte Benennung ist ein Attributivsatz: „dem J. die Missethat nicht in Rechnung bringt", indem er sie vielmehr als quittirt, als abgethan ansieht. Ein solcher Gerechtfertigter ist aber nur der, in dessen Geiste[1] keine רְמִיָּה ist, kein Trug, welcher die oder jene Lieblingssünde leugnet und verhehlt, verringert und beschönigt. Eine solche geflissentlich vorbehaltene Sünde ist ein geheimer Bann, welcher die Rechtfertigung verhindert.

V. 3—5. Denn, wie den D. eigne Erfahrung gelehrt hat, wer nicht sein ganzes Verderben beichtend vor Gott ausschüttet, martert nur sich selbst, bis er sich seines geheimen Bannes entlastet. Da v. 3 für sich allein nicht als Begründung des aufgestellten Satzes gelten kann, so bed. כִּי entw. „weil *quod*" (z. B. Spr. 22, 22) oder „als *quum*" (Richt. 16, 16. Hos. 11, 1). Die שְׁאָגָה war Ausbruch der Qualen, die ihm das folternde Gewissen bereitete. Je mehr er sich sträubte zu beichten, desto lauter redete dieses, und weil diese innere Stimme, in der Gottes Zorn zu Worte kam, zu beschwichtigen nicht in seiner Macht stand, schrie er den ganzen Tag, näml. um Hilfe, aber, weil noch ungebrochenen Herzens, ohne Erhörung. Er schrie den ganzen Tag, denn Gottes strafende Rechte 38, 3. 39, 11 lag Tag und Nacht schwer auf ihm, das Gefühl göttlichen Zorns ließ ihm keine Ruhe, vgl. Iob 33, 14 ff. Ein Feuer brannte in ihm, das ihn ganz zu verzehren drohte. Es heißt בְּחַרְבֹנֵי (nicht כְּחרבני[2]) indem er die ihn bis auf den Grund durchglühenden und ausdörrenden Aengste geradezu Sommertrocknisse nennt. Das בְּ ist das des Zustandes, bei welchem die Wandelung d. i. Entartung (Iob 20, 14) vorging; denn *mutare in aliquid* heißt הָפַךְ לְ. In לְשַׁדִּי ist das ל (was Saad. u. A. verkannten) Stammbuchstabe; לְשַׁד (v. لسد lutschen, saugen), wie נֶפֶל u. dgl. flektirt, bed. *succus*. In Sommerglut der Angst erlitt sein Lebenssaft eine Wandelung: er verbrannte und vertrocknete. Die Musik steigert sich hier und thut das Ihrige, diese Höllenpein des erwachten Gewissens bei noch ungebrochenem Herzen zu malen. Trotz dieses διάψαλμα aber hat der histor. Zus. noch so viel Macht, daß אוֹדִיעֲךָ dadurch zum historischen Imperf. (vgl. 30, 9. 95, 10) gestempelt wird: „meine Sünde that ich kund und meine Schuld deckt' ich nicht zu (כִּסָּה wie Spr. 28, 13. Iob 31, 33); ich faßte den

---

1) Hieronymus *ep. ad Sun. et Fret.* 19 bemerkt gegen LXX oder vielmehr Symmachus (ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ), der Grundtext habe *BRUCHO* nicht *BAFFIO* (בפיו).

2) Freilich läßt sich in Stellen wie diese und z. B. auch 37, 20. 102, 4. Jer. 34, 5 fragen, ob ב nicht aus כ wie z. B. 10, 4 ob כ nicht aus ב verderbt sei.

Entschluß: Beichte will ich ablegen über meine Uebertretungen dem HErrn (הוֹדָה = הִתְוַדָּה Neh. 1, 6. 9, 2., sonst mit dem Acc., s. Spr. a. a. O.) — da vergabst du .. Hupf. will אמרתי vor חטאתי אודיעך stellen, wodurch אודיעך und אודה zu Futt. würden, aber ועוני לא כסיתי lautet wie Aussage einer Thatsache, nicht eines Vorhabens und ואתה נשׂאת ist naturgemäße Fortsetzung des unmittelbar vorausgeg. אמרתי. Statt תִּשָּׂא heißt es absichtlich ואתה נשׂאת. Mit seinem *fide supplice* gethanen Sündenbekenntnis fiel sofort auch die Absolution zusammen: da hast du vergeben die Schuld (עָוֹן Missethat als That und auch als Thatbestand d. i. verwirkte Schuld und Schuldbuße oder Strafe, vgl. Thren. 4, 6. Zach. 14, 19) meiner Sünde. *Vox nondum est in ore,* sagt Augustin, *et vulnus sanatur in corde.* Das סלה hier ist das Widerspiel jenes andern. Dort schrille Klage über den erfolglos sich abmarternden Sünder, hier helles Freudengetön über die selige Erfahrung des Gotte sich ausschüttenden — ein musikalisches Ja und Amen zu der großen Wahrheit von der rechtfertigenden Gnade.

V. 6—7. Ob solcher jedem bußfertig beichtenden Sünder entgegenkommenden Gnade möge denn jeder חסיד, dem es um חסד zu thun ist, sich betend an J. wenden לְעֵת מְצֹא zur Zeit (21, 10. 1 Chr. 12, 22 vgl. בְּעֵת Jes. 49, 8) wo Er und seine Gnade zu finden ist (vgl. Dt. 4, 29 mit Jer. 29, 13. Jes. 55, 6 בְּהִמָּצְאוֹ). Auf diesen mahnenden Wunsch folgt eine verheißende Versicherung. Daß רַק zu אֵלָיו gehöre, indem wie אַךְ, אַךְ, גַּם, כֵּן, so auch רַק, obwohl zu einem weiterhin folg. Satzteil gehörig, *per hypallagen* an die Spitze des Satzes gestellt und auf den ganzen Satz bezogen wird (wie Spr. 13, 10: Bei Uebermut gibts nur Zank), verbietet sich hier dadurch daß לְשֵׁטֶף מַיִם רַבִּים virtueller Vordersatz ist: *quum inundant aquae magnae* (לְ der Zeit), welcher רַק gegen אֵלָיו absperrt. Die restriktive Bed. ist hier wie öfter (Dt. 4, 6. Richt. 14, 16. 1 K. 21, 25 vgl. Ps. 91, 8) in affirmative übergegangen: *certo quum* etc. Ueberschwemmung ist exemplificirende Bez. göttlichen Zorngerichts (vgl. Nah. 1, 8), 6^{bc} kurzer Ausdruck der in Ps. 91 entfalteten Verheißung. In v. 7 bekräftigt sie David aus eigner Erfahrung. Der Gleichklang מִצַּר תִּצְּרֵנִי (du wirst mich bewahren, daß mich nicht צַר *angustum* = *angustiae* 119, 143 treffe) ist nicht unabsichtlich, und nach תצרני geht es mit רני weiter wie 29, 9 nach בהיכלו mit כלו. Es ist kein triftiger Grund vorhanden, רני mit Houbigant u. A. als Wiederholung des halben תצרני zu beseitigen. Der Inf. רֹן (Iob 38, 7) konnte mit gleichem Rechte substantivisch flektirt werden, wie רֹב *pl.* רָבֵּי, חֹק *pl.* חֻקֵּי, und das gleichfalls substantivirte פַּלֵּט (wie 56, 8), vgl. נַפֵּץ Dan. 12, 7., ist als Genit. so unanstößig, als etwa דעת in אִישׁ דַּעַת.[1] Mit Rettungs-Jubeln umgibt ihn J., so daß sie ihn von allen Seiten umschließen und Anlaß zum Jubel ihm begegnet, wohin nur immer er sich wendet. Die Musik steigert sich hier zum dritten Male und zwar zum Ausdruck des höchsten Wonnegefühls.

1) Es ist Ein Wort mit dem babylonisch-assyr. *balâṭu* Leben, eig. *vita superstes* (vgl. Gen. 45, 7); *Inf. Pi.* *bulluṭu* das Leben erhalten, das Leben schenken.

V. 8—10. Es ist nicht J., welcher hier in Erwiderung der bisher an ihn gerichteten Rede das Wort ergreift. Der Angeredete müßte dann der D. sein, welcher aber die Erkenntnis um die es sich hier handelt bereits gewonnen hat. Er selbst ists der nun direkt den Lehrerton (vgl. 34, 12) anstimmt. Was David 51, 15 verspricht, setzt er hier ins Werk: Unterweisung der Sünder im Heilsweg. Statt אִיעֲצָה mit Olsh. Dyserinck אִיעָצְךָ zu lesen ist unnötig; das Suff. von אַשְׂכִּילְךָ und אוֹרְךָ (für אוֹרְךָ) gilt auch für dieses dritte V., zu welchem עָלֶיךָ עֵינִי = שִׂם עָלֶיךָ עֵינִי (das Auge auf dich heftend d. i. dein mit teilnehmender Liebe mich annehmend Jer. 40, 4 vgl. Sach. 3, 9) das Verh. eines untergeordneten Bestimmungssatzes hat. Daß עליך nicht mit איעצה zu verbinden ist, ergibt sich schon daraus, daß יעץ על feindlich gegen jem. gerichtete Entschließung zu bedeuten pflegt z. B. Jes. 7, 5 LXX übers. ἐπιστηριῶ ἐπὶ σὲ τοὺς ὀφθαλμούς μου, faßt also יָעַץ im Sinne von ἐπιστηρίζων (verw. עצה στηρίζειν Spr. 16, 30 LXX) als Regens des עיני, aber ohne Stütze im Sprachgebrauch. Die Anrede geht v. 9., ohne ihr Obj. zu wechseln, in den Plur. über und der Ausdruck wird hart in Gemäßheit des verkehrten Wesens, das er beschreibt. Der Sinn ist im Allgem. klar: dem Menschen ziemt nicht gezwungener, sondern williger Gehorsam im Untersch. von dem unvernünftigen Vieh, das man an dem durch sein Gebiß gezogenen Zaume führen muß. Das Asyndeton: wie Roß, Maulesel (פֶּרֶד als vereinzeltes sich nicht paarendes Thier, vgl. arab. *fard* einzig, einzeln, ungleich, opp. *zaug* Paar, gleiche Zahl) hat nichts Auffallendes, vgl. 35, 14. Jes. 38, 14. Auch בָּלַם ist nicht zweifelhafter Bed., vgl. *Chullin* 89[a]: „Die Welt besteht nur durch das Verdienst solcher die sich selbst Zügel anlegen (מי שבולם עצמו) zur Zeit des Streites.“ Aber unklar ist was עֶדְיוֹ bed. soll. Man könnte es in seiner üblichen Bed. Schmuck fassen: „mit Zaum und Zügel, ihrem Schmuck“ (wie z. B. Jefeth) und etwa gerade darin die verstandlose Unfreiheit des Tiers mitbezeichnet finden, daß sein Schmuck zugleich Bändigungsmittel ist, wenn nicht viell. עֲדִי s. v. a. Geschirr ist. Anders LXX: *in camo et fraeno* — wie Vulg. es wiedergibt — *maxillas eorum constringe qui non approximant ad te.* Mag עדיו Geschirr oder (צְדָיו gelesen [1]) Backen bed., jedenfalls ist לִבְלוֹם nach Ges. § 132 Anm. 1. Driver § 204 zu fassen, denn wenn man „Geschirr zur Bändigung“ (Baur) verbindet, so fehlt zu „mit Zaum und Zügel“ der tragende Satz, da בַּל קְרֹב אֵלֶיךָ sich nicht dazu eignet. Also, da für עֲדִי Backe der sprachliche Beweis fehlt: mit Zaum und Zügel, ihrem Geschirr, sind sie zu bändigen *domandi sunt* (Riehm). Uebersetzt man weiter: damit sie dir nicht zu nahe kommen, näml. dich zu schädigen (Trg. Syr. Raschi u. s. w.), so gibt das keinen dem Zus. dieses Ps. entsprechenden Vergleichspunkt. Also vielmehr: sonst ist an kein Nahen zu dir zu denken. Diese Erkl. bringt die

1) Ew. und Hitz. (zu Ez. 16, 7) vergleichen das arab. خَدّ (Plur. خُدُود), aber dieses, zu גְּדוּד Furche sich stellend, bed. eig. die Gesichtsfurche d. i. die von den innern Augenwinkeln zu beiden Seiten der Nase abwärts laufende, vertiefte Partie, dann auch synekdochisch Wange, Backe überh.

Emphase des בַּל in Rechnung und setzt voraus, daß man einem nicht weiter belegbaren Sprachgebrauch nach z. B. sagen konnte: בַּל לְכְתִּי שָׁמָּה „ich werde nun und nimmer dorthin gehen.“ Auch Spr. 23, 17 schließt בַּל das Verbum des Seins in sich. So hier: mit nichten Nahen zu dir d. h. es findet, wenn du sie nicht zäumst, kein Nahen zu dir statt. Die Anrede geht nicht an Gott, sondern an den Menschen, der das Tier durch harte Zwangsmittel zähmen muß und nur so an sich ketten kann. Im Gegenbilde ists der Sünder, der nicht zu Gott will, obgleich nur Gott seine Hilfe ist, und der, wie David das erfahren, erst innere Qual ausstehen muß, ehe er zur Besinnung kommt. Dieses qualvolle Leben eines bösen Gewissens, welches der Gottlose führt, setzt v. 10 der Gnade entgegen, die von allen Seiten den Gottvertrauenden umgibt. רַבִּים geht dem Eigenschaftswort voraus wie zuweilen auch arab. *keṯîrûn*, das zweite Wort betrachten die arab. Grammatiker in diesem Falle als Apposition (*bejân*), s. zu 89, 51. Der Schlußsatz läßt sich übers.: Gnade umgibt ihn, aber das *Po.* und v. 7 sprechen für: mit Gnade umgibt er ihn.

V. 11. Nachdem sich so der Lehrinhalt des Ps. in 3 ungleichen Versgruppen entfaltet hat, folgt, dem kurzen Eingang entsprechend, ein noch kürzerer Schluß, welcher die dort selig Gepriesenen zu Jubelliedern auffordert. Das innerliche Transitiv הַרְנִינוּ gibt Aq. treffend durch αἰνοποιήσατε wieder.

PSALM XXXIII.

Lob des Weltregenten als Schirmherrn seines Volkes.

1 Jubelt, Gerechte, in Jahve,
Den Redlichen ziemet Lobpreis.
2 Lobet Jahve mit Cither,
Mit zehnsaitiger Nabla harfnet ihm.
3 Singet ihm ein neues Lied,
Spielet wacker mit Jubelgetön.

4 Denn redlich ist das Wort Jahve's
Und all sein Thun in Treue.
5 Er liebet Gerechtigkeit und Recht,
Der Gnade Jahve's ist voll die Erde.

6 Durch Jahve's Wort sind die Himmel gemacht
Und durch seines Mundes Hauch all ihr Heer.
7 Er sammelt gleich einem Stapel des Meeres Gewässer,
Legt in Speicher die Flutentiefen.

8 Es fürchte sich vor Jahve die ganze Erde,
Vor ihm sollen schauern alle Weltbewohner.
9 Denn Er sprach, so geschahs;
Er gebot, so stand es da.

10 Jahve hat vernichtigt das Vorhaben der Heiden,
Vereitelt die Gedanken der Völker.
11 Das Vorhaben Jahve's, ewig besteht es,
Seines Herzens Gedanken in alle Geschlechter.

12 Heil der Nation, die Jahve zum Gott hat,
Dem Volke, das er erkiest zum Erbe sich.
13 Vom Himmel blickt Jahve herab,
Sieht die Menschenkinder alle.

14 Von der Stätte seines Wohnens schaut er
Auf alle Bewohner der Erde,
15 Er welcher formt zusamt ihr Herz,
Der Acht hat auf alle ihre Werke.

16 Nicht siegt der König durch große Stärke,
Ein Held wird nicht gerettet durch große Kraft.
17 Täuschung ist das Roß zum Siege,
Und seine große Stärke hilft nicht entrinnen.

18 Siehe, Jahve hat sein Auge auf die ihn Fürchtenden,
Auf die Entgegenharrenden seiner Gnade,
19 Zu retten von dem Tode ihre Seele
Und sie zu erhalten in Hungersnot.

20 Unsere Seele wartet auf Jahve,
Unsere Hilfe und unser Schild ist Er.
21 Denn in ihm wird sich freuen unser Herz,
Weil wir in seinen heiligen Namen trauen.
22 Walte denn deine Gnade, Jahve, über uns,
Gleichwie wir deiner harren!

Auf das davidische Maskil Ps. 32 folgt so anfangend wie jenes schließt ein anonymes Gemeindelied hymnischen Inhalts, anonym (ἀνεπίγραφος) nach Origenes und Eusebius auch in dem urspr. LXXtexte. Es scheint einer nationalen Errettung von heidnischem Drucke, welche ohne Krieg durch Gottes Fügung erfolgt war, seine Entstehung zu verdanken. Uebrigens weist es keine Spur der Abhängigkeit von älteren Mustern auf, so daß wir veranlaßt wären, es spät, etwa in die jerem. Zeit (Hitz.), oder mit den jüngeren Ueberschriften in LXX und Peschito in die Zeit Haggai's und Zacharja's herabzusetzen. Der Bau ist ebenmäßig. Zwischen zwei Hexastichen v. 1—3. 20—22 entfaltet sich in 8 Tetrastichen die *materia laudis*.

V. 1—3. Der hexastichische Aufruf ergeht an die Gerechten und Geraden, denen es ernstlich um gottgemäße gottgefällige Gestalt ihres Lebens zu thun ist und deren Verhalten nur Eine nach Gottes Willen und Wohlgefallen gerichtete Richtung hat. Nur diese erkennen Gott, dessen wahres Wesen an ihnen einen klaren Spiegel hat: so sollen sie denn was sie an ihm haben jubelnd bekennen. Denn es ist ihre Pflicht und zugleich ihre Ehre, ihn zu rühmen, sich seiner zu rühmen; נָאוָה Fem. des Adj. נָאוֶה (aus נַאֲוַי) wie 147, 1 vgl. Spr. 19, 10. Ueber כִּנּוֹר (LXX meistens κιθάρα oder κινύρα) und נֵבֶל (LXX meistens νάβλα oder ψαλτήριον, zweimal ὄργανον) s. Einl. § 2; נֵבֶל heißt die Harfe viell. v. نبل *jaculari (sagittas)* wegen ihrer ursprünglichen Bogenform, und נֵבֶל עָשׂוֹר Harfe der Zehnzahl (Aq. ἐν νάβλᾳ δεκάδος) ist die zehnsaitige (LXX ἐν ψαλτηρίῳ δεκαχόρδῳ), auch עָשׂוֹר schlechtweg und von dem gewöhnlichen נֵבֶל unterschieden 92, 4. Gegen den Wortlaut versteht AE mit Vergleichung der Asyndeta 35, 14. Jer. 11, 19 unter נבל עשׂור zwei Instrumente. Gecatilia, den er bestreitet, irrt nur darin, daß er die Zehn auf Löcher (נקבים) statt auf Saiten bez. Das בְּ ist *Beth instr.*,

wie κιθαρίζειν ἐν κιθάραις Apok. 14, 2. Ein „neues Lied" ist ein solches, welches infolge neuer Großthaten Gottes aus neuem Dankestriebe des Herzens kommt 40, 4 u. ö. Jes. 42, 10. Judith 6, 13. Apok. 5, 9. In הֵיטִיבוּ fließen die Begriffe *scite* und *strenue*, *suaviter* und *naviter* ineinander. Mit בִּתְרוּעָה, zu רַנְּנוּ zurückkehrend, schließt der Aufruf kreislinig ab.

V. 4—5. Nun beginnt der Rumpf des Liedes. Die Aufforderung zum Lobe Gottes wird begründet 1) durch Darlegung seiner Preiswürdigkeit *a*) als Gottes der Offenbarung im Reiche der Gnade. Sein Wort ist יָשָׁר gerade gemeint und, ohne nach irgend einer Seite hin sich selber untreu zu werden, geradenwegs sich erfüllend; all sein Thun ein in אֱמוּנָה Treue, die seines Wortes Wahrheit, seines Wollens Wohlmeinen bewährt, sich vollziehendes. Ueber אֹהֵב = אֹהֵב הוּא s. 7, 10. 22, 29. צְדָקָה ist Gerechtigkeit als Verhalten, מִשְׁפָּט Recht als Urteilsnorm und Zustand. חֶסֶד ist Acc. wie 119, 64: *misericordiâ Domini plena est terra* (Introitus des Sonntags Misericordias).

V. 6—9. Gottes Preiswürdigkeit *b*) als Weltschöpfers im Reich Natur. Jahve's דְּבַר ist sein allmächtiges Werde und רוּחַ פִּיו (indem der Hauch hier als Bildungsstoff und Träger des Worts in Betracht kommt) das Geheiß oder überh. die Wirkung seiner gebietenden Allmacht (Iob 15, 30 vgl. 4, 9; Jes. 34, 16 vgl. 11, 4). Der Himmel droben und das Meer hienieden stehen als Schöpfungswunder neben einander. Seine Machtbezeugung an den unteren Wassern besteht darin, daß er sie in feste Schranken gethan hat und in diesen erhält. Der Art. von כַּנֵּד ist der gattungsbegriffliche (s. Riehm zu 17, 12). נֵד (Aq. χῶμα, Quinta σωρόν) heißt der Stapel d. i. aufgetürmte Haufe (arab. *nadd*) und insbes. Erntehaufe: einem solchen gleich ragen die convexen Meereswasser, fest zusammengehalten, über das niedrigere Festland. Der Ausdruck ist wie Jos. 3, 13. 16 vgl. Ex. 15, 8., obwohl dort von einem Geschichtswunder, hier von einem Schöpfungswunder die Rede ist. כֹּנֵס geht auf den Haufen selbst, nicht auf die zusammenhaltenden Speicher-Wände. Letzteres Bild tritt erst 7[b] ein: das Bett des Meeres und die der Ströme sind wie אוֹצָרוֹת Speicher oder Vorratshäuser, in welchen Gott die brausenden tiefen Wasserschwalle (תְּהוֹמוֹת v. הוּם oder viell. richtiger nach dem Assyr. v. הָהַם brausen [1]) deponirt hat. Die Bewohner (יֹשְׁבֵי) des Erdkreises haben Ursache, Gott den so Allmächtigen zu fürchten (מִן im Sinne scheuen Zurückweichens), denn er braucht, wie das Hexaëmeron zeigt, aber auch die Menschengeschichte bewährt (Thren. 3, 37), nur ein Wort zu sprechen, so tritt das Gewollte aus dem Nichtsein ins Dasein; er braucht nur zu gebieten, so steht es da wie ein gehorsamer Diener, der auf des Herrn Ruf eiligst sich darstellt 119, 91.

V. 10—11. Seine Preiswürdigkeit *c*) als unwiderstehlichen Herrschers in der Geschichte. Da הֵפֵר עֵצָה 2 S. 15, 34. 17, 14 u. ö. eine gew. RA ist, so ist הֵפִיר wie 89, 34. Ez. 17, 19 von פּוּר (wov. פּוּרָה

1) Das Meer heißt assyr. *ti'âmtu* oder *tâmtu*, plur. *tâmâte*.

Kelter) s. v. a. חַפֵּר von פָּרַר. Die Perf. sind, da das „neue Lied" einen neuen Stoff voraussetzt, nicht abstrakt, sondern von jüngst Erlebtem gemeint. Zu v. 11 vgl. Spr. 19, 21. Die עֲצַת Gottes ist die Einheit der „Gedanken seines Herzens" d. i. der Ideen, welche die innerste Seite, die letzten Triebfedern alles Geschehens bilden: die ganze Weltgeschichte ist die unhintertreibliche Durchsetzung eines göttlichen Heilsplans, dessen nächstes Obj. sein Volk, in und mit diesem aber die Menschheit ist.

V. 12—19. Deshalb begründet sich die Aufforderung zum Lobe Gottes 2) durch Darlegung dessen, was sein Volk an Ihm hat. Dieser Teil des Liedes ist wie eine Paraphrase des אַשְׁרֵי Dt. 33, 29. Der Satz v. 12 wird v. 13—15 daraus erwiesen, daß J. der allwissende Regierer weil Schöpfer der Menschen ist, ohne dessen Wissen nichts weder insgeheim noch öffentlich, zumal gegen sein Volk, unternommen wird; sodann v. 16—19 daraus, daß es in J. einen stärkeren Schutz hat, als die größte weltliche Macht sein würde. Bildner aller Menschenherzen heißt J. wie Zach. 12, 1 vgl. Spr. 24, 12 als ihr Erschaffer, aber nicht abstrakt als der, auf welchen sich der Anfang ihres Daseins, sondern als der, auf welchen sich ihre individuelle Beschaffenheit zurückführt. Als Urheber nicht bloß des Daseins, sondern des so und so gearteten Daseins, der so und so beschaffenen Innerlichkeit der Menschen ist er auch der auf alle Handlungen derselben Merkende, denn er weiß schon um ihre Entstehung in der von ihm schöpferisch gebildeten Werkstatt des Herzens. Hupf. faßt יַחַד als Gleichstellung (*pariter ac*) der beiden attributiven Aussagen, aber dann müßte es (vgl. 49, 3. 11) וּמֵבִין heißen; LXX Symm. übers. richtig καταμόνας, *singillatim*. Unnötig ists das Partic. perfektisch aufzulösen: er der gebildet hat (Riehm); die Menschenherzen sind ja nicht uranfangs alle zumal entstanden, sondern in geheimnisvoll vermittelter Weise setzt sich bei jeder Zeugung die uranfängliche Begeistungsweise fort. Gott ist der Vater der Geister Hebr. 12, 9. Ebendeshalb ist Alles was ist bis ins Innerste von seiner Allwissenheit und Allmacht umspannt: er führt über Alles allwissende Controle und macht Alles den Zwecken seines Weltplans, der für sein Volk Heilsplan ist, dienstbar. Ohne ihn geschieht nichts, Alles durch ihn. Des Königs Sieg, des Helden Rettung sind nicht ihr Selbstwerk. Ihre große Heeresmacht und Leibeskraft vermag nichts ohne Gott, der auch in dem Schwachen mächtig sein kann. Auch das Kriegsroß ist für den Zweck des Sieges (תְּשׁוּעָה vgl. יְשׁוּעָה 21, 2) שֶׁקֶר d. i. ein vielversprechendes, aber in Wahrheit nichtsleistendes Ding; es ist nicht seine große Stärke, durch die es den Reiter entrinnen macht (יְמַלֵּט); das Roß — sagt Salomo Spr. 21, 31 — ist zugerüstet auf den Tag des Krieges, aber לה' הַתְּשׁוּעָה Jahve's ist der Sieg, er verleiht ihn wem er will. Die letzten Enden alles Geschehens liegen in seiner Hand und, wie v. 18 f. sagt, mit הִנֵּה auf die große Wahrheit hinweisend, das Augenmerk dieses Gottes, also das Endziel seiner Weltregierung, geht auf die ihn Fürchtenden, gilt den auf seine Gnade Harrenden (לַמְיַחֲלִים). Das Obj. לְחַסְדּוֹ entfaltet sich beispielsweise in v. 19. Von seiner

Gnade, nicht von eignem Wirken erwarten sie im Bewußtsein ihrer Bedingtheit und Ohnmacht Schutz in Todesgefahr, Lebensfristung in Hungersnot. Aehnlich ist 20, 8., aber die eine Stelle lautet so selbständig wie die andere.

V. 20—22. Deshalb bekennt sich die Gemeinde in diesem Schluß-Hexastich zu ihm als ihrer Hilfe, ihrem Schild, ihrem Freudenquell. Das zu der Wortgruppe des Hoffens und Harrens gehörige חִכָּה kommt außer hier im Psalter nur noch 106, 13 vor; die Wurzelbed. des Festmachens geht in die des Festrichtens, der gespannten Erwartung über, wie auch קִוָּה auf קָוָה arab. *kawija* = gespannt, fest, stark s. zurückgeht (s. zu Jes. 8, 17). Auch in 20ᵇ klingt noch die Grundstellle Dt. 33, 29 (vgl. 26) nach. Der Hauptton liegt, wie 115, 9—11., auf הוּא, in welches כִּי v. 21 einsetzt: Er ist der unendliche Bereich, unerschöpfliche Stoff, unversiegbare Quell unserer Freude. Das zweite כִּי begründet dies subjektiv. Sein heiliger Name ist seiner Gemeinde Glaubens-, Liebes-, Hoffnungsgrund, denn von daher kommt ihr Heil. Sie kann getrost bitten, daß des HErrn Gnade sich über ihr erweise, denn sie harret seiner und menschliches Harren, göttliches Gewähren bedingen sich wechselseitig. Dies der Sinn des כַּאֲשֶׁר. Es hält Gott bei seinem Worte. Ebenso schließt das ambrosianische *Te Deum laudamus:* „Zeig uns deine Barmherzigkeit, wie unsere Hoffnung zu dir steht".

PSALM XXXIV.

Dank und Lehre eines Geretteten.

2 א **Auf, benedeien will ich Jahve allezeit,**
Immerfort sei sein Lob in meinem Munde.
3 ב **Berühmen Jahve's soll sich meine Seele,**
Hören mögens Dulder und sich freuen.
4 ג **Größe bringet mit mir Jahve dar,**
Und laßt uns erhöhen seinen Namen miteinander.
5 ד **Durchzudringen zu Jahve sucht' ich und er erwiderte mir,**
Und aus all meinen Schrecknissen riß er mich heraus.
6 ה **Hinblickend auf Ihn wird man licht,**
Und solcher Antlitz birgt vor Scham sich nicht.
7 ז **Sieh der Leidvolle rief und Jahve hörte,**
Und aus all seinen Nöten schafft' er ihm Heil.
8 ח **Herumlagert sich der Engel Jahve's um die so ihn fürchten**
Und hilft ihnen los.
9 ט **Thuet schmecken und seht, daß gütig Jahve!**
Selig der Mann, der in ihn sich birgt.
10 י **Jahve fürchtet, ihr seine Heiligen!**
Denn keinen Mangel haben die ihn fürchten.
11 כ **Kraftvolle Leuen darben und hungern,**
Doch um Jahve Bestrebte ermangeln keines Gutes.
12 ל **Liebe Kinder, auf, hört mir zu!**
Furcht Jahve's will ich euch lehren.
13 מ **Magst du, wer du auch seiest, lange leben,**
Liebst du Tage zu sehen Gutes —:

14 נ **Nimm in Acht deine Zunge vor Bösem**
Und deine Lippen vor trughaftem Reden.
15 ס **Sag ab dem Bösen und thue Gutes,**
Suche Frieden und jage nach ihm.
16 ע **Es achten Jahve's Augen auf Gerechte**
Und seine Ohren auf ihr Schreien.
17 פ **Pflichtvergeßnen ist entgegen Jahve's Antitz,**
Daß er ausrotte von der Erde ihr Gedächtnis.
18 צ **Zu Jahve schrein jene und er hört,**
Und aus allen ihren Nöten reißt er sie heraus.
19 ק **Kummergebeugten Herzen ist Jahve nahe,**
Und denen zermalmten Geistes schafft er Heil.
20 ר **Reich an Leiden ist der Gerechte,**
Und aus ihnen allen reißt Jahve ihn heraus.
21 ש **Schirmend alle seine Gebeine,**
Nicht eins von ihnen wird gebrochen.
22 ת **Todbringend wird dem Bösewicht die Bosheit,**
Und des Gerechten Hasser büßen ihre Schuld.
23 פ **Frei macht Jahve seiner Knechte Seele,**
Und schuldlos werden dastehn all in ihn Geborgnen.

In 33, 18 hörten wir: *siehe das Auge Jahve's ist auf die gerichtet die ihn fürchten* und in 34, 16 hören wir ebendiesen großen Ged.: *die Augen Jahve's sind gerichtet auf die Gerechten.* Ps. 34 ist einer der 8 Ps., welche durch ihre Ueberschriften der saulischen Verfolgungszeit zugewiesen werden und auf dem langen Leidenswege von Gibea Sauls bis Ziklag entstanden sind (in ungef. chronologischer Ordnung: 7. 59. 56. 34. 52. 57. 142. 54). Die Ueberschrift lautet: *Von David, als er verstellte seinen Verstand* (טַעְמּוֹ mit orthophonischem *Dag.*, damit man nicht טַעֲמוֹ spreche) *vor Abimelech und der ihn wegtrieb* (וַיְגָרֲשֵׁהוּ mit *Chatef Pathach*, wie immer bei Verbalstämmen mit ר als zweitem Stammbuchstaben, wenn der Wortton auf dem dritten ruht) *und er entging.* David flüchtete sich, von Saul gedrängt, auf philist. Gebiet; hier erkannte man in ihm den seit Jahren so gefährlichen Feind und stellte ihn vor König Achis. Ein hilfeflehendes Gebet in der damaligen Not ist Ps. 56 (ähnlich sich verhaltend zu Ps. 34 wie 51 zu 32). Davids Leben wäre verloren gewesen, wenn nicht sein verzweifelter Rettungsversuch, die Rolle eines Verrückten (syr. ܫܢܝܐ) zu spielen, gelungen wäre. Der König befahl ihn zu entfernen und David begab sich wieder nach einem heimischen Versteck, nach der Höhle Adullam in der Wüste Juda. Man hat die Richtigkeit der Ueberschrift bestritten. Hupf. behauptet, der Schreiber habe sie blind aus 1 S. 21, 14 herausgegriffen. Nach Redslob Hitz. Olsh. Stähelin hatte er dafür Gründe, obwohl nichtige. Das טַעֲמוּ des Ps. (v. 9) klang ihm mit טַעְמּוֹ 1 S. 21, 14 zus., und außerdem kombinirte er תִּתְהַלֵּל *gloriaris* des Ps. v. 3 mit וַיִּתְהֹלֵל *insanivit* 1 S. 21, 14. Wir urteilen anders. Der Ps. enthält keine ausdrücklicke Bez. auf jenen philistäischen Vorgang, wir schließen daraus, daß der Schreiber der Ueberschrift um diese Beziehung aus Ueberlieferung wußte. Seine Quelle sind nicht die BB. Samuel, denn dort heißt der König אָכִישׁ, er aber nennt ihn אֲבִימֶלֶךְ und dies ist, wie schon Basilios erkannt hat (s. Euthymios Zigabenos' Einl. zu diesem Ps.), der Würdename der philist. Könige, wie *Pharao* der äg., *Agag* der amalek., *Lucumo* der etruskischen — seine Quelle ist, wie 2 S. 22, 1 vgl. mit Ps. 18, 1 zeigt, ein

anderes Werk, näml. die Annalen Davids, in denen er unseren und andere Ps. in dem Geschichtszus. aufgefunden, den er mit Worten seiner Quelle überschriftlich andeutet. Daß der Ps. alphabetisch ist, spricht nicht gegen David (s. zu Ps. 9—10). Er ist nicht für die Musik eingerichtet, denn obwohl lobliedartig beginnend geht er bald in Lehrton über. Er besteht aus Zweizeilern, die nach der Buchstabenfolge aneinandergereiht sind. Das ו fehlt, wie in Ps. 145 das נ, und nach dem ת folgt, wie in Ps. 25, dem Seitenstücke zu 34, ein zweites überzähliges פ. Lagarde liest aus 25, 22 den Namen פְּדָהאֵל und aus 34, 23 den Namen פְּדָיָה heraus — so hieß, wie er meint, das Dichterpaar, welchem wir diese zwei Psalmen verdanken.[1]

V. 2—4. Der D. beginnt mit Lobpreis Jahve's und Aufforderung aller Frommen, Ihn mit ihm zu preisen. Der Nominalsatz 2^b ist ebenso cohortativ gemeint wie der Verbalsatz 2^a. Im Untersch. von עֲנִיִּים *afflicti* bed. עֲנָוִים v. עָנָו (active Bildung wie רָחָב) solche, welche in der Leidensschule Duldersinn gelernt haben. Diesen wird der Lobpreis des Psalmisten zur Stärkung gereichen, denn er gilt dem Retter der Bedrängten. Damit aber dieser Lobpreis recht vielstimmig ertöne, wirbt er v. 4 Genossen. Die göttliche Größe lobpreisend anerkennen heißt גַּדֵּל mit Acc. 69, 31., hier mit לְ: ihm גְּדֻלָּה darbringen, vgl. 29, 2. Auch רוֹמֵם ist bekenntnisweise gemeint: Gottes erhabenen Namen im Herzen, in Wort, in That so hoch stellen als er an sich ist.

V. 5—7. Der D. begründet nun den Lobpreis durch Darlegung der erfahrenen Rettung. Er verlangte nach Gott und bemühte sich um ihn (was דָּרַשׁ im Untersch. von בִּקֵּשׁ bed.) und dieses Bestreben, in Gebet sich bethätigend, blieb nicht ohne thatsächliche Antwort (עָנָה von Erhörung und Erfüllung als Entgegnung oder Erwiderung auf die Bitte des Beters); die Perf. besagen wie auch v. 6. 7 Thatsachen, deren eine nicht ohne die andere war, wogegen וַיַּעֲנֵנִי sie in Folgenzus. stellen würde. In v. 6 wird die persönliche Erfahrung zu einer in gesch. Form ausgesprochenen Erfahrungswahrheit verallgemeinert: sie blicken auf ihn und erglänzen d. i. wer immer auf ihn blickt (הִבִּיט אֶל vom Blicke heilsbegieriger Sehnsucht wie Num. 21, 9. Zach. 12, 10), der erglänzet. Die עֲנָוִים von v. 3 her zum Subj. zu machen ist unthunlich; es wird mit allgemeinstem Subj. in gnomischen Perfekten ein Thun und ein sofort sich hinzugesellendes Erleben ausgesprochen. Das V. נָהַר hat hier nicht die Bed. zuströmen (Hier. *confluite* wie LXX nach der imperat. Lesung וְנַהֲרוּ, Lth. *anlaufen*), sondern wie Jes. 60, 5 die Bed. strahlen, glänzen (Vulg. *illuminamini*), in welcher es mehr aramäisch (נְהַר: wov. נְהוֹר Licht, vgl. בְּהַת sich schämen mit בּוּשׁ) als hebräisch (poet. נְהָרָה Licht) ist. Theodoret: Ὁ μετὰ πίστεως τῷ θεῷ προσιὼν φωτὸς ἀκτῖνας δέχεται νοεροῦ, auf den Gesichtern solcher spiegelt sich das Gnadenantlitz Gottes, dem *actus directus* der *fides supplex* folgt der *actus reflexus* der *fides triumphans*. Es kommt nicht dazu, daß deren Angesichter wegen ge-

1) Nirgends zeigen sich in der alttest. Poesie Akrosticha von Verfassernamen oder Inhaltsdevisen; die welche G. Bickell in DMZ XXVI, 811 aufgefunden zu haben meint sind Witzspiele des Finders.

täuschter Hoffnung sich mit Scham bedecken müßten: es soll und kann nicht sein, wie das mit innerer Teilnahme verneinende אַל besagt. חָפֵר (חָפַר) خفر hat in allen drei Dialekten die Bed. des sich Schämens und Scheuens nach Ges. und Fürst (√פר) von der Grundbed. des Errötens aus. Es ist aber kein Farbwort wie יֶחֱוָרוּ Jes. 29, 22., sondern geht, nicht mit حمر, sondern mit خمر (verw. כפר كفر, غفر, غمر) zusammengehörig, von der Grundbed. des Bedeckens, Verbergens, Verhüllens aus (arab. *ḫafira, taḫaffara* sich schämen vom Weibe,[1] verw. *ḫamara* sich schämen, schamhaft s. von beiden Geschlechtern), so daß also das schambedeckte Antlitz als das sich bergende, versteckende, verhüllende dem hell, keck und frei blickenden entgegensteht. In v. 7 individualisirt sich diese allgem. Wahrheit wieder. Mit זֶה עָנִי (wie זֶה סִינַי 68, 9) weist David auf sich selber. Von der Todesgefahr am phil. Hofe, aus der ihn Gott errettet hat, blickt er lobpreisend auf alle rückwärts liegenden Rettungen zurück.

V. 8—11. Begründung des Lobpreises durch Darlegung der trauten Gnadenobhut, unter welcher Gottes Heilige stehen. Der מַלְאַךְ ה' ist kein anderer als welcher Jahve's heilsgeschichtlichen Verkehr mit den Patriarchen vermittelte und Israel nach Canaan geleitete; der Name ist nicht kollektiv (Calv. Hupf. Kamph. u. A.): er, der Eine, lagert sich ringsum, inwiefern er der Fürst des Heeres Jahve's Jos. 5, 14 und also von Scharen niederer dienender Engel begleitet ist, oder inwiefern er als überräumliches Geistwesen allseits deckenden Schutz gewähren kann; חֹנֶה (vgl. Zach. 9, 8) spielt viell. auf מַחֲנַיִם Gen. 32, 2 f. an, jenes Engellager, welches sich zu Jakobs Lager gesellte und es wie eine Wagenburg umschloß. Ueber das *impf. consec.* וַיְחַלְּצֵם *et expedit eos* als reinen Ausdruck der Folge oder auch nur straffen inneren Verknüpfung s. Ew. § 343ᵃ.[2] Auf Grund dieser Schirmung durch den Gottes-Engel ergeht v. 9 die Aufforderung zu selbsteigner Erfahrung der Freundlichkeit Gottes. Daß Gott טוֹב, erscheint hier als etwas zu Schmeckendes, wie im Arab. طَيِّب geradezu Wohlschmeckendes oder Wohlriechendes bed.[3] Der Einladung zum Genusse vergleicht sich 22, 27. Das Schmecken (γεύσασθαι Hebr. 6, 4 f. 1 P. 2, 3) steht vor dem Sehen, denn geistliche Erfahrung führt zu geistlicher Erkenntnis, nicht umgekehrt. *Nisi gustaveris*, sagt Bernhardus, *non videbis*. David will, daß auch Andere erfahren was er erfahren, um zu erkennen was er erkannt hat: die Gütigkeit Gottes.[4] Darum v. 10 der Aufruf an die

---

1) Vgl. حَيِيَ sich schämen, eig. sich auf sich zurückziehen, sich zusammenziehen nach Art der *Mimosa pudica* (Psychol. S. 192).

2) Ueber die Accentuation von v. 8 (wo Rebia mugrasch Transformation des Athnach mit vorausgehendem conjunktivem Schalscheleth) s. Wickes, *Accentuation* p. 77 und 95.

3) Vgl. assyr. *bašâmu* wohlriechend s., dann allgem. gut s.

4) Wegen dieses v. 9 Γεύσασθε καὶ ἴδετε κτλ. war Ps. 33 der Communionps. der alten Kirche *Constit. apost.* VIII, 13. Cyrill. *catech. myst.* V, 17.

Heiligen, J. zu fürchten (יְראוּ mit ruhendem א für יִרְאוּ, um *veremini* und *videbunt* zu unterscheiden, wie Jos. 24, 14. 1 S. 12, 24), denn wer ihn fürchtet, der hat in ihm alles. Eher müssen junge vollmähnige Leuen (LXX Vulg. Lth. allegorisirend: Reiche *divites*) darben und verhungern, weil sie keine Beute haben, als daß der irgend welchen Mangel leide, deß Strebeziel die Gemeinschaft mit Gott ist. Das V. רוּשׁ (darben, arm s., im *impf. Ni.* u. *part. Hi.* metaplastisch רָשׁ, √ רשׁ los, schlaff machen oder s., wenn nicht vielmehr in der Bed. begehren, welche אֲרֶשֶׁת 21, 3 aufweist[1], sonst nur von Menschen, ist hier, wie 104, 21 בַּקֵּשׁ מֵאֵל, auf die Löwen übertragen, ohne daß כְּפִירִים emblematisch (wie 35, 17. 57, 5. 17, 12) von den mächtigen Feinden an Sauls und Achis' Hofe gemeint ist. Die Conj. כְּפִרִים (Leugner, insbes. Gottes, d. i. Ungläubige) ist schon deshalb unbrauchbar, weil כִּפֵּר كافر in diesem Sinne nachbiblisch ist. Ebenso unbrauchbar כַּבִּירִים, welches keinen passenden Gegensatz zu דֹּרְשֵׁי ה׳ bildet.

V. 12—15. Der erste Hauptteil ist hier zu Ende; der zweite stimmt (ähnlich wie in Ps. 32) noch mehr den Ton eines Lehrgedichts an, obwohl auch schon v. 6. 9—11 lehrspruchartig stilisirt sind. Der D. gibt vorerst eine Anweisung zur Gottesfurcht. Man vgl. 32, 8. 51, 15 — wie davidisch ist die Wendung, welche der Ps. hier nimmt! בָּנִים sind nicht Kinder an Jahren oder an Verständnis, sondern es ist zärtliche Anrede des in den Wegen Gottes erfahrenen Meisters an alle und jeden, wie Spr. 1, 8 u. ö. Er wirft v. 13 eine Frage auf, die er v. 14 f. selbst beantwortet; diese Form, eine Wahrheit dadurch einzuschärfen, daß sie als Lösung einer aufgeworfenen Frage aufgestellt wird, ist david. Sitte: 15, 1. 24, 8. 10. 25, 12. In der Verwendung dieser Psalmstelle 1 P. 3, 10—12 (= 13—17ª des Ps.) ist die Fragform verwischt. Dem חָפֵץ חַיִּים entspricht als eben so geschlossenen Sinnes אֹהֵב יָמִים, so daß also לִרְאוֹת Zweckbestimmung ist; יָמִים bed. Tage in Masse wie חַיִּים lange dauerndes Leben. Warum der D. Vermeidung der Zungensünden obenanstellt, zeigt Jac. 3, 2 ff., wo v. 13 auch in der Form an unsern Ps. erinnert. Aus dem Guten wird v. 15 der Friede herausgehoben, den wir nicht allein nicht stören, sondern den wir suchen, ja dem wir gleich wie ein Jäger dem edelsten Wild nachjagen sollen. Laßt uns erjagen, sagt auch der Ap. Röm. 14, 19 (vgl. Hebr. 12, 14), was zum Frieden dient. שָׁלוֹם ist dem „Gotte der Liebe und des Friedens" (2 Cor. 13, 11) wohlgefälliges Wohlverhältnis. Mit dem entsprechenden εἰρήνη verbindet sich dem Wurzelbegriff nach die Vorstellung des Gemeinschaftsbandes.

V. 16—22. Der D. empfiehlt nun die Gottesfurcht, zu welcher er kurze Anleitung gegeben, durch Darlegung ihres Lohnes im Gegensatz zu der Strafe der Gottlosen. Die Präpp. אֶל und בְּ 16ª und 17ª wechseln wohlbedacht: jenes von liebreicher Aufmerksamkeit (33, 18 Num.

1) Wie man فقير الى (z. B. bedürftig der Gnade Gottes) sagt, so das karäische Hebräisch מִתְרַשֵּׁשׁ אֶל (Gottlobers Kritische Gesch. der Karäer S. 215).

6, 26), dieses von feindlicher Fixirung wie Iob 7, 8. Jer. 21, 10. 44, 11 nach der RA Lev. 17, 10. Die Uebelthäter erliegen der vom Antlitze Jahve's, das sie wider sich haben, ausgehenden Macht der Vernichtung bis auf die letzte zurückgelassene Spur ihres irdischen Daseins. Subj. zu v. 18 sind nicht nach 107, 17—19 die עֹשֵׂי רָע, da der in diesem Falle unerläßliche Zug der Reumütigkeit fehlt, sondern die צדיקים. Wahrsch. stand die פ-Str. urspr. vor der ע-Str., wie Thren. c. 2—4 פ dem ע vorausgeht (Hitz.). Bei der jetzigen Gedankenfolge ist v. 18 ebenso geformt wie v. 6: *Clamant (et Dominus audit) = si qui (quicunque) clamant.* Es ist Schreien aus der Tiefe einer an sich selbst verzagenden Seele gemeint. Solches Schreien findet bei Gott Gehör und in Gewährung sich bewährende Erhörung. „Zerbrochene am Herzen“ heißen diejenigen, welchen das selbstische d. i. selbstsüchtige, um das eigne Ich kreisende Leben in der Wurzel geknickt ist, und „Zermalmte (דַּכְּאֵי v. דַּכָּא n. d. F. קַנָּא mit Rückgang des langen *ā* in kurzes nach Stade § 217[a]) am Geiste“ diej., welche zur Buße leitende schwere Erlebnisse von der falschen Höhe stolzen Selbstbewußtseins heruntergebracht und gründlich gedemütigt haben. Solchen ist J. nahe, er bewahrt sie vor Verzweiflung, er ist bereit, ein neues Leben auf den Trümmern des alten in ihnen aufzurichten und ihr unendliches Deficit zu decken, er macht sie, die Heilsempfänglichen und Heilsbegierigen, seines Heils teilhaftig. Zwar ergehen über den Gerechten viele Leiden (*multa sunt mala justi h. e. quae eveniunt justo*, vgl. den dativischen Ausdruck 32, 10 statt des genitivischen), aber J. rettet ihn מִכֻּלָּם = מִכֻּלָּן (dieselbe Nachlässigkeit im Genus-Gebrauch wie Ruth 1, 19. 4, 11). Er steht unter der allerspeziellsten Vorsehung: „er bewahrt alle seine Gebeine, eines von ihnen wird nicht (*ne unum quidem*) zerbrochen“ — eine malerische Besonderung des Ged., daß Gott es mit dem Gerechten nicht bis zum Aeussersten kommen, daß er ihn nicht seiner allmächtig schirmenden Liebe entreißen und nicht zum Spielball der Tyrannen werden läßt. Indes erinnert man sich an die buchstäbliche Erfüllung, welche dieses Psalmwort an dem Gekreuzigten fand, denn die alttest. Weiss., welche Joh. 19, 33—37 angeführt wird, kann ebensowohl auf unsern Ps., als auf Ex. 12, 46 zurückgeführt werden. Nicht allein das Passahlamm, sondern gewissermaßen auch alles Leiden der Gerechten ist ein Typus. Das menschliche Leiden vertieft sich bei ihm bis zum äußersten Tiefpunkt und auch alle dem Gerechten gegebenen Verheißungen erfüllen sich an ihm κατ᾽ ἐξ, weil er der Gerechte im absolutesten, der Heilige Gottes im einzigartigsten Sinne ist (Jes. 53, 11. Jer. 23, 5. Zach. 9, 9. Act. 3, 14. 22, 14). — Der Gerechte bleibt bewahrt vor dem Aeussersten, dagegen würgt (מוֹתֵת stärker als הֵמִית) den Gottlosen das Böse (Wortstellung wie Iob 15, 5), also: das Böse, das er liebte und pflegte, wird die Henkersmacht, der er verfällt. Das V. אָשַׁם (s. zu 4, 11) bed. schuldig werden oder sein und als schuldig dastehn, hier sowohl v. 22 als 23: als schuldig dastehn d. i. als schuldig gelten, sich schuldig fühlen, als schuldig büßen. Der letzte Ausgang wird das Widerspiel des Urteils und der Voraussage der Welt sein.

V. 23. Nach durchlaufener Buchstabenreihe folgt nun ganz so wie 25, 22 noch ein zweites פ. Wie das erste פ 25, 16 פְּנֵה lautet, so hier v. 17 פְּנֵי und ebenso entsprechen sich die beiden überzähligen פ, das elohimische dort und das jehovische hier.

PSALM XXXV.

Waffenruf zu Gott gegen undankbare Verfolger.

1 Bestreite, Jahve, die mich Bestreitenden,
Bekriege die mich Bekriegenden.
2 Ergreife Schild und Tartsche
Und stehe auf als meine Hilfe.
3 Und zeuch hervor den Spieß und sperr den Weg meinen Verfolgern,
Sprich zu meiner Seele: dein Heil bin Ich.

4 Mögen zu Schanden und zu Schmach werden die meiner Seele nachtrachten,
Rückwärts weichen und mit Scham sich decken die mein Unglück sinnen.
5 Mögen sie werden wie Spreu vor dem Winde,
Indem der Engel Jahve's sie hinwegstößt.
6 Ihr Weg werde Finsternis und Schlüpfrigkeiten,
Indem der Engel Jahve's sie verfolgt.

7 Denn unverdient haben sie mir geborgen ihr Netz,
Unverdient eine Grube gegraben meiner Seele.
8 Es überkomm' ihn Verwüstung unversehens,
Und sein Netz, das er geborgen, packe ihn,
Mit Gedröhn fall' er hinein.

9 So wird meine Seele frohlocken in Jahve,
Sich ergötzen an seinem Heile.
10 Alle meine Gebeine sollen sagen: Jahve, wer ist wie du,
Rettend den Elenden vor dem Ueberlegenen,
Den Elenden und Armen vor seinem Räuber!

11 Es erheben sich ungerechte Zeugen;
Was mir nicht bewußt, fragen sie mich aus.
12 Sie vergelten mir Böses um Gutes,
Verwaisung hat meine Seele troffen.
13 Und ich — wenn sie krank lagen, war Trauerlinnen mein Gewand,
Ich kasteite durch Fasten meine Seele,
Und mein Gebet wandt sich zurück in meinen Busen.

14 Wie um einen Freund, einen Bruder mir ging ich einher;
Wie einer der um die Mutter leidträgt, in Traueraufzug schlich ich.
15 Und nun bei meinem Hinfall sind sie froh und sammeln sich an,
Es sammeln sich wider mich Pöbelhafte und die ich nicht kenne,
Schimpfen und lassen nicht ab.
16 In der Weise gemeiner Kuchen-Witzler
Knirschen sie ob mir ihre Zähne.

17 O HErr, wie lange wirst du zusehn?!
Hol zurück meine Seele von ihren Verstörungen,
Von Leuen meine Einzige.
18 Loben will ich dich in großer Gemeinde,
Unter zahlreichem Volk dir lobsingen.

19 **Nicht mögen freun sich meiner meine Feind' um Lüge,**
Meine Hasser ohne Grund das Auge kneifen.
20 **Denn nicht friedsame Rede führen sie,**
Sondern wider die Stillen im Lande sinnen sie tückische Sachen aus.
21 **Und reißen weit auf über mich ihr Maul,**
Sagen: Ei, ei, da siehets unser Auge.

22 **Du siehests, Jahve, so schweige nicht;**
O HErr, bleibe mir nicht ferne.
23 **Erwecke dich und wach doch auf zu meinem Rechte,**
Mein Gott und HErr, zu meinem Streite.
24 **Schaffe Recht mir nach deiner Gerechtigkeit, Jahve mein Gott,**
Und nicht mögen sie sich freuen meiner.

25 **Nicht mögen sie in ihrem Herzen sagen: ei unser Begehren!**
Nicht sagen: wir haben ihn verschlungen.
26 **Beschämt werden und mit Scham sich decken müssen zusamt**
Die meines Unglücks sich freuen,
Anziehen Beschämung und Schande
Die wider mich großthun.

27 **Jubeln mögen und sich freuen die mein Recht mir gönnen**
Und mögen sagen immerfort: Hochgefeiert sei Jahve,
Der Lust hat an der Wohlfahrt seines Knechtes.
28 **Und meine Zunge soll aussagen deine Gerechtigkeit,**
Allezeit deinen Lobpreis.

Dieser Ps. 35 bildet mit Ps. 34 ein Paar: es sind die einzigen, welche den מלאך ה׳ nennen. Von solchen Zurückbez. auf die Thora sind bes. die Ps. der saulischen Verfolgungszeit durchzogen. Und in der That ist dieser ganze Ps. wie die lyrische Ausführung dessen was David 1 S. 24, 16 Saul gegenüber ausspricht. Das kritische Urteil hängt mit dem über den Verf. des Ps. 40 und 69 zus., denen Ps. 35 nahe verwandt ist, vgl. v. 21. 27 mit 40, 16 f.; v. 13 mit 69, 11 f., wogegen das Verh. von Ps. 71 zu Ps. 35 ein entschieden sekundäres ist. Hitz. rät auf Jeremia, aber v. 1—3 paßt in den Mund eines verfolgten Königs, nicht eines verfolgten Propheten; die Berührungen der jer. Schriften mit unserem Ps. (Jer. 18, 19 f. 23, 12. Thren. 2, 16) werden also hier sicherer als bei Ps. 69 für Reminiscenzen gelten dürfen. Durch den ganzen Ps. herrscht tiefer Unmut (welchem das dunkle Suff. ־ימו wie in Ps. 59. 56. 11. 17. 22. 64 entspricht) und gewaltige Gefühlserregung; nur in dem 2. Teile, wo der D. den schwarzen Undank seiner Feinde schildert, wird die Rede ruhiger und durchsichtiger und an die Stelle des Zornmuts tritt stillere Wehmut.

Jeder der 3 Teile erhebt den Hilfruf nach Rettung und schließt in gewisser Voraussetzung derselben mit dem Gelübde des Dankes. Sie sind ebendeshalb nicht zu verfehlen: 1—10. 11—18. 19—28. Das Verhältnis der Stichenzahl der einzelnen Gruppen ist dieses: 6. 6. 5. 5. | 7. 7. 5. | 6. 6. 6. 5.

Nur wenige Ps. Davids aus der saulischen Verfolgungszeit halten sich, wie Ps. 22., innerhalb der Grenzen tiefinnerlicher Trauer, und fast nirgends bleibt es dabei, daß er das Fluchgeschick der Feinde mit proph. Gewißheit als zuversichtliche Erwartung ausspricht (wie z. B. 7, 13—17): meistens ist das objektive Wort der Strafverkündigung vom innersten Affekt verschlungen und in das erregteste Gebet verwandelt (wie 7, 7. 17, 13 u. ö.), und diese Fieberglut der Empfindung tritt noch schroffer da hervor, wo das Gebet um

die göttlichen Strafgerichte in Anwünschung derselben übergeht. Die Ps. 7. 35. 69. 109 bilden hierin eine furchtbare Stufenleiter. In Ps. 109 zählen die Alten 30 Anatheme. Wie erklären wir uns solche Worte im Munde und Herzen des D.? Etwa als Anwandelungen der Rachsucht? Daß auch ein David solcher zugänglich war, zeigt sein Vorgehen gegen Nabal, aber 1 S. 25, 32 f. zeigt auch daß es nur einer leisen Anregung seines Gewissens bedurfte, um ihn davon abzubringen. Wie viel mehr — geben wir mit Kurtz zu bedenken — wird das Ueberwiegen des ihm eignen Edelmuts sich in den Momenten höchster religiöser Weihe, in denen er seine Psalmen dichtete, geltend gemacht haben! Es ist undenkbar, daß sich da mit dem heiligen Feuer seiner Gottesliebe das unheilige Feuer persönlicher Leidenschaft mische. Gerade die Ps. sind ja der reinste treueste Spiegel alttestamentlicher Frömmigkeit — die Pflicht der Feindesliebe aber ist dem A. T. so wenig fremd (Ex. 23, 4 f. Lev. 19, 18. Spr. 20, 22. 24, 17. 25, 21 f. Iob 31, 29 f.), daß das N. T. sich in Einschärfung derselben alttestamentlicher Worte bedient. Und daß David sich der Erfüllung dieser Pflicht bewußt war, hat uns Ps. 7 in Uebereinstimmung mit der Gesch. seines Verhaltens gegen Saul bewiesen. Alle Fluchworte jener Ps. stammen also aus dem lauteren Quell selbstlosen Eifers für Gottes Ehre. Daß dieser Eifer hier als Eifer für die eigne Person erscheint, kommt daher, daß David Saul dem gottentfremdeten Könige als gottgesalbter Erbe des Reichs gegenüber steht und daß ihm die Sache Gottes, der Bestand der Gemeinde, die Zukunft Israels mit dem Geschicke seiner Person zusammenfallen. An diesem Brennpunkte heilsgeschichtlicher Selbstschau entzündet sich sein Zornfeuer. Es ist also heiliges Feuer, aber der Geist des N. T. ist, wie Jesus selbst Lc. 9, 55 ausspricht, hierin doch ein relativ anderer als der des Alten. Die göttliche Liebesthat der Erlösung war damals noch nicht vollzogen, aus deren offnem Brunnquell sich Triebe einer die Welt umfassenden und überwindenden Liebe ergießen, und vor der Ewigkeit, vor Himmel und Hölle, hing damals noch ein Vorhang, so daß Verwünschungen, wie 69, 20, von dem Aussprechenden selbst in ihrer unendlichen Tiefe nicht verstanden wurden. Nachdem dieser Vorhang aufgerollt ist, schaudert der neutest. Glaube vor Anwünschung eines לעלם währenden Verderbens zurück, und die Liebe sucht, so lange nur ein Schein von Möglichkeit vorhanden ist, alles was Mensch heißt von dem unausdenkbaren Verderben eines unseligen Jenseits loszuringen. Bei dem allen bleibt aber noch ein wichtiges Bedenken. Auf die Flüche, welche die dav. Ps. der saul. Verfolgungszeit enthalten, wird im N. T. als an den Feinden Christi erfüllte zurückgedeutet Act. 1, 20. Röm. 11, 7—10. Ein Wort unseres Ps. ἐμίσησάν με δωρεάν (vgl. 69, 5) gilt Jesu Joh. 15, 25 als an ihm erfüllt; es scheint also der ganze Ps. gegenbildlich als Rede Christi gefaßt werden zu müssen oder doch zu können. Aber nirgends lesen wir in den Evv. ein Fluchwort Jesu gegen seine und des Reiches Gottes Feinde, die Imprekationen Davids passen also nicht in den Mund des Heilands, und die neutest. Citate stempeln sie auch nicht zu unmittelbaren Worten desselben: sie sehen darin Worte der Weissagung vermöge des Geistes, dessen Werkzeug David war und dessen Werk die Schrift ist. Und nur in diesem Sinne betet der Christ sie nach. Denn er wünscht nach dem Vorbilde seines Herrn, der am Kreuze betete:

„Vater vergieb ihnen", daß auch die Feindseligsten nicht ewig verloren gehen, sondern, wenn auch erst in *articulo mortis*, zur Besinnung kommen mögen. Auch die Anatheme des Ap. über die judaistischen Irrlehrer und über Alexander den Schmied Gal. 1, 9. 5, 12. 2 Tim. 4, 14 gehen nur auf zeitliche Beseitigung und Züchtigung, nicht auf ewigen Untergang. Sie bezeichnen die äußerste Grenze, an welcher in außerordentlichen Fällen berechtigter neutest. Eifer sich mit dem alttest. berührt.

V. 1—3. Der Ps. beginnt so kriegerisch und anthropomorphisch, wie bisher noch keiner. Ueber die Ultima-Betonung des רִיבָה s. zu 3, 8.; וְקוּמָה behauptet bei fehlendem Anlaß des Tonwechsels seine Penultima-Betonung. Beide את sind Zeichen des Acc., was hier bei erbetener göttlicher Ueberwältigung näher liegt als daß את s. v. a. עם (vgl. Jes. 49, 25 mit eb. 27, 8. Iob 10, 2), weshalb auch statt des reciproken הִלָּחֵם hier לְחַם (im *Kal*, welches sonst nur zu נִלְחַם das Part. לֹחֵם 56, 2 f. hergibt) gesagt ist. Gew. nimmt man an, daß לָחַם eig. *vorare* bed. (vgl. Il. 10, 8 πτολέμοιο μέγα στόμα, *fauces belli* bei Cicero), aber das arab. لحم legt eine andere Grundbed. nahe: fest und dicht (*Ni.* an einander) andrängen, מִלְחָמָה also dichtes Gedränge, dickes Gewühl und Getümmel (vgl. das homerische χλόνος und altdeutsch die Werre = Gewirr, Handgemenge, wov. das französische *guerre*); לָחַם wie es hier gebraucht ist mag sich ebenso denominativ zu מִלְחָמָה verhalten, wie das deutsche kriegen (welches eig. strebend erfassen, in die Gewalt bekommen bed.) in der Bed. *belligerare* zu Krieg. Die Aufforderung an J., sich zu schilden und zwar zwiefach: mit dem die feindlichen Hiebe parirenden מָגֵן und der den Leib wie ein Schirmdach bedeckenden צִנָּה (s. 5, 13) — wodurch, da beide Schilder zugleich zu handhaben unmöglich ist, das Bild sich selbst idealisirt — will sagen, daß er sich den Feinden auf alle Weise zu ihrer Beschämung als den Unnahbaren zu fühlen geben soll. Das ב von בְּעֶזְרָתִי (in der Eigenschaft mir zugewandter Hilfe) ist, wie Ex. 18, 4. Spr. 3, 26. Jes. 48, 10 (*tanquam argentum*) u. ö., das sogen. *Beth essentiae.*[1] הָרִיק ist wie Ex. 15, 9. vgl. Gen. 14, 14 gemeint: hervorholen,

---

1) Das hebr. *Beth essentiae* als Ausdruck des Seins des einen in dem andern, der wesentlichen oder charakteristischen Eigenschaftung kommt in viel freierer und umfänglicherer Weise in Anwendung, als das arabische, welches sich immer nur an das Präd. eines einfachen Satzes knüpft, wo das Verbum in unsern Sprachen ‚sein' ist, und nur, mit wenigen Ausnahmen (*de Sacy* II p. 471 § 1036), an das Präd. negativer Sätze: *laisa bi-ḥakîmin* er ist nicht weise oder *laisa bi-l-ḥakîmi* er ist nicht der Weise. Das Präd. kann hienach indeterminirt oder determinirt sein. Auch im Hebr., wo dieses ב beim Präd., bei dem Komplemente des Subj. oder auch, obwohl in solöker Weise (s. Ges. *thes.* p. 175), beim Subj. selbst erscheint, kann das damit versehene Wort determinirt sein, sei es als Eigenname durch sich selbst (Ex. 6, 3 בְּאֵל שַׁדָּי), sei es durch Suff. (wie oben 35, 2 vgl. 146, 5. Ex. 18, 4. Spr. 3, 26), oder auch durch den Art.; wenigstens läßt sich gegen die Erkl. von בֶּעָשָׁן „in der Weise (Qualität) des Rauches" 37, 20 vgl. בַּהֶבֶל 78, 33 und von בַּנֶּפֶשׁ „in der Eigenschaft der Seele" Lev. 17, 11 syntaktisch nichts einwenden. Ueber das assyr. *ba-šu* in ihm = er ist s. Friedr. Delitzsch, Paradies S. 166.

hervorziehen, zücken, denn wie das Schwert außer Gebrauch in der Scheide ist, so der Speer in der δουροδόκη (Od. 1, 128). Unter סְגֹר versteht schon Parchon eine Waffe, man hat σάγαρις, bei Herod. Xen. Strabo Name der oberasiatischen, bes. scythischen Streitaxt, verglichen,[1] aber סְגֹר, so defektiv geschrieben, hat das Aussehen eines Imper., wird von allen alten Uebers. als Imper. gefaßt und gibt als solcher befriedigenden Sinn: schließe d. i. schneide ab, *interclude* scil. *viam;* das Wort hat *Dechî*, weil לִקְרַאת רֹדְפָי „dich meinen Verfolgern entgegenwerfend" zu beiden Imperativen gehört; Dachselt verweist auf die gleiche Accentfolge 55, 19. 66, 15. Das mos. Bild von J. dem איש מלחמה Ex. 15, 3. Dt. 32, 41 f. ist hier im Drange eines zornerfüllten Gemüts mit grellen Farben ausgemalt. Aber wie geistlich doch alles gemeint ist, sieht man aus 3^b. In Gottes thatsächlichem Einschreiten möchte David dessen tröstliche Einsprache vernehmen. Darauf daß Gottes Liebe die Zorngestalt der Gegenwart durchbreche und sich ihm zu empfinden gebe, darauf geht sein Flehen.

V. 4—8. Nun folgen durch 2 Str. hindurch furchtbare Verwünschungen. Das V. בוש bed. seinem Wurzelbegriff nach *disturbari* (s. 6, 11) und חָפֵר *obtegere, abscondere* (s. 34, 6); נִכְלַם aber, auf den Grundbegriff treffen *ferire, icere* (كلم) zurückgehend, bed. eig. getroffen w. (von Schmach) und betroffen (vor Scham). יִסֹּגוּ ist *Ni*: sie mögen zum Weichen gebracht werden (vgl. z. B. Jes. 42, 17). Zu dem Bilde 5^a vgl. 83, 14. Die Sätze vom Engel Jahve's 5^b 6^b sind Umstandssätze, näml. Bestimmungssätze der Weise; דֹּחֶה (den Stoß zum Falle gebend, näml. ihnen = דֹּחָם oder דֹּחֵם 68, 28. wie nach LXX zu lesen sein wird, denn ה und ם werden verwechselt vgl. שמאה und שמאם 1 Chr. 8, 32. 9, 38; Spr. 20, 16) schließt sich dem Bilde 6^a, רֹדְפָם dem Bilde 5^a an, es scheint also daß die urspr. Stellung dieser zwei Sätze über den Engel Jahve's verschoben ist, wie in Ps. 34 die צ-Str. und פ-Str. ihre urspr. Stelle vertauscht haben. Es ist der Engel gemeint, der den pharaonischen Streitwagen die Räder abstieß, daß sie sich mit Schwerfälligkeit fortschleppten Ex. 14, 25. Daß dieser Engel hier beteiligt wird, wo es sich darum handelt, ob das Königtum der Verheißung in seinem Entstehen vernichtet werden soll oder nicht, stimmt zu dem Erscheinen des מלאך ה' in heilsgeschichtlich grundleglichen Zeiten. חֲלַקְלַקּוֹת *loca passim lubrica* ist Steigerungswort für חֲלַקּוֹת 73, 18. Wie דֹּחֶה an Ex. 15., so erinnert רֹדְפָם an Richt. 5.; auch dort erscheint der Engel Jahve's inmitten der die geschlagenen Feinde verfolgenden Sieger, inkarnirt gleichsam in Debora. Wie in v. 5 f. die urspr. Stellung von דחה und רדפם vertauscht ist, so bedarf auch v. 7 der Zurechtstellung: שַׁחַת רִשְׁתָּם wäre eine unten mit einem Netz versehene, oben um zu täuschen überdeckte Grube, aber schon ältere Kritiker haben erkannt, daß שחת aus 7^a in 7^b herüberzunehmen: grundlos d. i. ohne alle Verschuldung

1) Wahrsch. Ein Wort mit dem arm. *sakr*, wozu in Ciakciak's armenischem Lex. die (italienischen) Bedd. *mannaja scure brando ferro* angegeben sind, vgl. Lagarde's Gesammelte Abh. 1866 S. 203.

auf meiner Seite haben sie mir heimlich gelegt ihr Netz (wie 9, 16. 31, 5), grundlos gegraben eine Grube meiner Seele (חנם חפרו שַׁחַת לנפשי). In v. 8 werden die Feinde massenhaft zusammengefaßt. לֹא יֵדָע (mit pausalem *ā*) ist verneinender Umstandssatz (Ew. § 341[b]): *improviso*, wie Spr. 5, 6. Jes. 47, 11 *extr.* Statt תִּלְכְּדֶנּוּ heißt es תִּלְכְּדוֹ: die spitzere Perfektsuffixform (vgl. Jos. 2, 4. Hos. 8, 3. Koh. 4, 12) malt besser das Plötzliche und Sichere des Fanges. Das V. שֹׁאָה bed. nach Hupf. wildes wüstes wirres Getöse oder Gekrach, dann Verwüstung und Verderben, ein Bedeutungsübergang, der, wie aus שׁוֹאָה (vgl. תֹּהוּ) als Namen der wüsten Steppe, aus שָׁוְא Wüste, Leere und aus andern Anzeichen hervorgeht, ohne den Mittelbegriff zusammenkrachender Trümmer, lediglich durch Uebertragung eines wüsten Durcheinander von Tönen auf ein wüstes Durcheinander von Dingen vermittelt ist; es fragt sich aber, ob nicht vielmehr umgekehrt die Bed. der Wüste, Oede, Leere die urspr. und die Lautbed. die abgeleitete ist (vgl. هوى gähnen, leer s.; dahinfahren, dahinstürzen, dann auch: wie etwas Stürzendes dumpf tönen, so wie *rumor* von *ruere, fragor* von *frangi*), wofür sowohl Etymologie (vgl. תָּהָה wov. תֹּהוּ) als das Uebergewicht der anderen Bed. sprechen. Hier stehen beide Bedd. nebeneinander, indem שׁוֹאָה das erste Mal das Wüste = Verwüstung, das zweite Mal das Wüste = Gedröhn (δουπεῖν) bed. Der Syr. übers., als ob es das zweite Mal שַׁחַת statt שׁוֹאָה hieße: „in die Grube, die er gegraben, falle er hinein". Aber dieses *quam ipse paravit* steht nicht im Texte.

V. 9—10. Diese Str., mit welcher des Liedes 1. Teil schließt, enthält den logischen Nachsatz jener verwünschenden Jussive. Dem Sturze der widergöttlichen Macht wird Triumphesfreude folgen. Die Gebeine des Körpers, welche sonst nur als die Angst der Seele mit erleidend vorkommen (6, 3. 31, 11. 32, 3. 51, 10), werden hier wie 51, 10 auch an der Freude beteiligt, in welche die Mark und Bein erschütternde Angst übergeht; die Freude des Ich soll alle Glieder des Leibes durchpulsen und sich wie zu einem Chore lobpreisender Stimmen vervielfachen. כָּל mit verbindendem Acc. und Makkef, wie auch Spr. 19, 7 (s. Baers *Liber Psalmorum Hebraicus atque Latinus* zu Ps. 138, 2 p. 158) und nach Ben-Ascher auch Ps. 87, 7 (כָּל, nicht כֹּל); man hat in diesen Fällen nicht, wie Kimchi und Norzi meinen, *kål* (mit קמץ רחב) zu lesen, sondern *kŏl* (König, Lehrgeb. S. 455)[1], indem, wie Lonzano richtig bemerkt, das *Mercha* (hier wie auch Spr. 19, 7 Diener des *Legarmeh* statt des sonst üblichen *Mehuppach*) gleichen Wert wie *Makkef* und also auch gleiche Wirkung hat. Der Ausruf מִי כָמוֹךָ ist aus Ex. 15, 11., wo nach der Masora מִי כָּמוֹךָ zu punktiren ist, wie Ben-Naftali auch an u. St. punktirt: das dort stehende, hier fehlende *Dag.* schärft und erhärtet zugleich, es fordert emphatische Aussprache. חָזָק מִמֶּנּוּ stärker als er s. v. a. stark während jener schwach ist, wie Jer.

1) Im Assyr. entspricht teils *kullatu* Gesamtheit vom V. כלל teils *kâlu* all, jeder, das Partic. von כלה.

31, 11 vgl. Hab. 1, 13 צַדִּיק מִמֶּנּוּ gerecht während jener gottlos ist. Die Wiederholung וְעָנִי will sagen: er errettet den עָנִי, welcher ohnehin אֶבְיוֹן, von dem Räuber seiner geringen Habe.

V. 11—16. Der 2. Teil beginnt mit 2 Str. wehmütiger Schilderung der Bosheit der Feinde. Die Impf. v. 11. 12 beschreiben Gegenwärtiges. עֵדֵי חָמָס sind μάρτυρες ἄδικοι (LXX). Man fordert von ihm Eingeständnis von Thaten und Dingen, die ganz außerhalb seines Bewußtseins und seiner Handlungsweise liegen (vgl. 69, 5): man möchte ihn gern als Verschwörer, als Kronräuber, als Freibeuter brandmarken. Was David 12ᵃ klagt, hören wir Saul 1 S. 24, 18 eingestehen; der Vorwurf des Undanks ist also wohlbegründet. שְׁכוֹל לְנַפְשִׁי ist nicht von יְשַׁלְּמוּנִי abhängig, in welchem Falle כְּשׁוֹל (Trg. מְתַקֵּל) zu erwarten wäre, sondern ein Nominalsatz: Verwaisung ist meiner Seele, ihr Zustand ist Verlassenheit von allen, die mir früher Liebe bewiesen, diese alle sind für mich wie weggestorben. Nicht allein daß David seine Eltern nach Moab hatte flüchten müssen, auch Michal war ihm entrissen, Jonathan entzogen, entfremdet alle diejenigen an Sauls Hofe, die bisher die Gunst und Freundschaft des hochbegabten und hochgeehrten königlichen Eidams gesucht hatten. Und wie aufrichtig und teilnehmend hatte er ihre Hinneigung erwidert! Mit וַאֲנִי v. 13 stellt er sich den Undankbaren und Teilnahmlosen entgegen. Statt לָבַשְׁתִּי שָׂק heißt es לְבוּשִׁי שָׂק, das Hinstreben der Poesie zum Nominalsatze hängt mit ihrer Liebe zu sinniger Kürze und malerischer Fixirung zus. Er bewies ihnen eine Liebe, welche den Unterschied zwischen Ich und Du aufhob, welche ihr Leid und ihre Schuld als eigene ansah und dafür mitbüßte; sein Haupt war tief auf die Brust herabgesenkt oder er kauerte, wie dort Elia 1 K. 18, 42., auf der Erde mit tief zur Brust in den Schoß herabhangendem Haupte, so daß das aus seinem Innersten hervorkommende Gebet sich in gebrochenem Tone zu seinem Innern zurückwandte. Riehms Erkl.: mein Gebet aber kam unverrichteter Dinge zurück, bringt in v. 13 einen Gegensatz herein, welcher der mit וַאֲנִי anhebenden Gedankenfolge fremd ist, und ließe אֵלַי (vgl. Matth. 10, 13. Luc. 10, 6) statt אֶל־חֵיקִי erwarten. *Je priai* — übers. Perret-Gentil richtig — *la tête penchée sur la poitrine.* Ich ging einher — fährt v. 14 fort — gemäß einem Freund, einem Bruder mir d. i. wie wenn der Leidende ein solcher ist. Die Steigerung von רֵעַ zu אָח ist wie Spr. 17, 17. In v. 14 lautete der urspr. Text wahrsch.: כרע כאח לי שַׁחֹתִי כאבל־אם קדר הִתְהַלָּכְתִּי, vgl. 38, 7 (Riehm). כַּאֲבֶל־אֵם nicht: gleich der Trauer (v. אֵבֶל wie הֶבֶל v. הָבַל) einer Mutter (Hitz.), sondern da persönliches אָבֵל näher liegt und nächst der Trauer um das einzige Kind der Verlust der Mutter (vgl. Gen. 24, 67) die tiefste Wunde schlägt: gleich einem Trauernden (אֲבֶל־ wie לְבֶן־ Gen. 49, 12 v. אָבֵל Constr. wie טְמֵא) um die Mutter (obj. Genit. wie Gen. 27, 41. Dt. 34, 8. Am. 8, 10. Jer. 6, 26). Mit שחתי von der tiefen Gebücktheit, in welcher sich die Wucht des Schmerzes ausdrückt, wechselt das an sich schon die feierliche Langsamkeit des Ganges, welche der Weihe des Schmerzes entspricht, ausdrückende התהלכתי, zu welchem קֹדֵר hinzutritt: trauernd in Farbe, Geberde, Aufzug d. h. mit dunklen

Kleidern, mit verweintem ungewaschenem Gesicht, vernachlässigtem Barte. Sie aber — wie verhalten sie sich jetzt, wo er sich in צֶלַע (38, 18. Iob 18, 12) seitlicher Richtung d. i. Neigung zum Falle (vgl. צָלַע ظلع sich auf die Seite neigen) befindet? Sie freuen sich und scharen sich zusammen, und dieser schadenfrohe Haufe der undankbaren Freunde wird noch verstärkt durch das sich hinzugesellende pöbelhafteste Gesindel. Das V. נָכָה bed. schlagen; *Ni.* נִכָּא Iob 30, 8 fortgepeitscht werden, wonach LXX μάστιγες, S. πλῆκται, Trg. *conterentes me verbis suis* übers., vgl. הִכָּה בַלָּשׁוֹן Jer. 18, 18. Aber נֵכִים für sich allein kann nicht Zungenschläger, Zungendrescher bed. Das Adj. נָכֶה bed. sonst mit רַגְלַיִם einen an den Füßen Geschlagenen d. i. Hinkenden und mit רוּחַ, aber auch ohne Zusatz Jes. 16, 7 einen am Geist Geschlagenen d. i. Tiefbetrübten. So wird also auch נֵכִים v. נָכָה, wie נֵאִים v. נָאָה, geschlagene d. i. herabgekommene Menschen (Hgst.) bed. können. Man könnte auch nach dem arab. نكى (نكا), wov. *munki* schmäh- und zanksüchtig, oder nach نوك am Geiste beschädigt s., wov. *anwak* dumm, albern, Hadersüchtige oder Blindwütende verstehen; aber für erstere Begriffsbestimmung spricht die Fortsetzung des Participialadj. נכים durch וְלֹא יָדַעְתִּי solche, von denen ich bisher, weil sie mir zu fern standen, keine Notiz genommen, also Menschen von der Hefe des Volkes (vgl. Iob 19, 18. 30, 1). Hupf. übers.: „schlagend wenn ichs nicht vermutete", aber abgesehen von dem נכים bed. ידע nicht ‚vermuten', sondern ‚wissen' (vgl. Hos. 8, 4), und unwissentlich geschlagen werden könnte einer nur in dem Zustande welcher Spr. 23, 29 ff. beschrieben wird. Wir verstehen ולא ידעתי nach 18, 44. 81, 6. Es ist s. v. a. ואשׁר לא ידעתי und legt die Conj. נָכְרִים (Olsh. Grätz) nahe, aber der Ausdruck wird dadurch tautologisch, und die Psalmendichtung greift ja auch sonst über den gew. Wortbereich hinaus, um das Abscheuliche recht grell zu schildern. Auch קָרַע zerreißen, näml. mit Schmähreden (wie قرع II), kommt sonst nicht vor, ohne daß deshalb קראו (Grätz Dyserinck), was zu farblos, zu lesen ist. Und wie sonderbar lautet nun gar 16ᵃ! מָעוֹג bed. nicht Hohn oder Witzelei, wie Böttch. u. Hitz. annehmen[1], sondern nach 1 K. 17, 12 Kuchen von der runden Formung (wie talm. מָעוֹג der Zirkel), לָעַג höhnend, witzreißerisch; לַעֲגֵי מָעוֹג also: Spötter um einen Kuchen d. i. solche die um einen guten Bissen, eines sie kitzelnden Genusses halber höhnische Possen reißen, näml. über mich, den Verfolgten, niedrige Schmarotzer, Tellerlecker, Bratenriecher, gr. κνισσοκόλακες, ψωμοκόλακες, mittelalterlich *buccellarii*. Dieses לַעֲגֵי מָעוֹג, welches schon Raschi wesentlich ebenso erkl., steht zu seinem Regens חַנְפֵי entw. in logischem Nebenordnungsverh. (wie Dt. 33, 19. Iob 20, 17 vgl. zu Jes. 19, 11) = Ruchlose, näml. Kuchen-Witzlinge, oder, was

1) Auch nach *Ochla veochla* No. 59 hat מעוג 1 K. 17, 12 und hier תרין לישנין (zwei verschiedene Bedd.).

näher liegt und paßt: die Ruchlosen (= Ruchlosesten, s. 45, 13. Jes. 29, 19. Ez. 7, 24) unter Kuchenwitzlingen. Das בְּ ist nicht das der Begleitung oder Gemeinschaft, wofür עִם oder אֶת Hos. 7, 5 gesagt sein würde, sondern *Beth essentiae* oder der Eigenschaftung: in der Eigenschaft der verworfensten Exemplare dieser Menschenklasse knirschen sie über ihn die Zähne. Das Gerundiv חָרֹק (vom Reibgeräusch der aufeinandergepreßten Zähne, wie حرق vom Prasseln des Feuers, dem Raspeln der Feile[1]), welches nach Ges. § 131, 4^b gebraucht ist, trägt sein Subj. in sich selbst. Man knirscht über ihn die Zähne nach Art der Ruchlosesten unter solchen, denen die Ehre ihres Nächsten um einen Leckerbissen feil ist.

V. 17—18. Wie der 1. T. des Ps. in Wünschen und Dank für deren Erfüllung auslief, so schließt auch der 2. bittend und dankend. כַּמָּה (zusammengesetzt aus כְּ *instar* und dem von diesem im Genit. angezogenen fragenden מָה aram. כְּמָא, arab. *kam,* hebr. wie בַּמֶּה mit *Dag. forte conj.*, eig.: den Betrag von was?), sonst *quot,* hier *quousque* wie Iob 7, 19. Auch Hitz. übers.: wie lange willst du zusehen? Zu Iob 7, 19 spricht er dem כַּמָּה diesen Uebergang von *quantum* (*quot*) in *quamdiu* ab, aber die zwei Stellen greifen zu dessen Bestätigung ineinander. מִשֹּׁאֵיהֶם von שֹׁאָה, dessen Plur. ebensowohl שֹׁאִים als שֹׁאוֹת (was aber nicht vorkommt) lauten kann, wie der Plur. von אֵימָה Schrecknis אֵימִים und אֵימוֹת. Daß nicht „von ihren Verstörern“ (Hitz.) zu übers. ist, zeigt das Suff., welches auf die Feinde als Urheber der Verstörungen (Spr. 3, 25) geht. Wenn Gott ferner so zusieht statt zu handeln, so werden die Verstörungen, welche über Davids Seele ergehen, sie zernichten. Daher die Bitte: führ sie zurück, bringe sie wieder, die beinahe schon ins Verderben dahingerissene. Ueber יְחִידָה s. 22, 21. Das 34, 11 eig. gemeinte כְּפִירִים ist hier emblematisch. אוֹדְךָ ist Cohortativ. עָצוּם als Parallelwort zu רַב bez. sich je nach dem Zus. auf Stärke der Zahl oder der Macht.

V. 19—21. Im 3. Teil v. 19—28 erneuert sich die Schilderung der Gottlosigkeit der Feinde; es ist aber ruhiger in der Seele des Beters geworden und demgemäß wird auch die Sprache durchsichtiger und bewegt sich in gewohntem Geleise. שֶׁקֶר und חִנָּם sind accusativische adverbiale Bestimmungen (vgl. Spr. 23, 29). Das V. קָרַץ bed. sowohl kneifen = zwicken Iob 33, 6 (vgl. arab. *karada* absäbeln) als zusammenkneifen = zwinken, gew. von den Augen, aber auch von den Lippen Spr. 16, 30., immer als hämische Geberde. אַל beherrscht beide Parallelglieder wie 75, 6 u. ö. שָׁלוֹם v. 20 heißt alles was von Wohlmeinen ausgeht und auf Beförderung oder Wiederherstellung des Wohlverhältnisses abzielt. רִגְעֵי־אֶרֶץ (v. רָגַע √ רג ج, wov. z. B. *ragana* sich still *retiré* halten vgl. עַנְוֵי־אֶרֶץ 76, 10. Zef. 2, 3., צְפוּנֶיךָ 83, 4) sind solche, welche still vor sich hin und unbemerkt Gottes Wege gehen. אָרֶץ bei *Athnach* hinter *Olewejored* bleibt hier wie Spr. 30, 14 regelrecht unver-

1) s. Physiologie und Musik in ihrer Bed. für die Grammatik (1868) S. 31.

ändert (vgl. zu Spr. 30, 21). Wider solche sinnen sie arglistig erlogene Anschwärzungen und Anklagen aus. Und mit aufgerissenem Maule d. i. stolzem Hohne rufen sie, im Anblick des Unglücks ihrer Verfolgten schwelgend: das haben wirs, was wir zu sehen gewünscht. הֶאָח (aus הָה und אָח mit ֶ wie in פֶּחָשִׁים, אֶחָי, חֶחָי) ist Freudenruf, bes. Schadenfreudenruf (vgl. Ez. 25, 3).

V. 22—24. Dieses schadenfrohe „da siehts unser Auge" nimmt der D. auf und gibt ihm eine andere Wendung. Mit 'ה wechselt v. 22. 23 vgl. 17 אֲדֹנָי, dessen Pronominalkraft in der Verbindung אֱלֹהַי וַאדֹנָי wiederaufgelebt scheint (s. 16, 2). הָעִיר bed., sein Obj. in sich selbst tragend, rege werden, aufwachen und הָקִיץ den Schlaf abbrechen, sich losreißen, aufraffen. „Zu meinem Rechte", näml. es thatsächlich zu erweisen; „zu meinem Streite", ihn verteidigend zu führen.

V. 25—26. Ueber den metonym. Gebrauch von נפש als τὸ ὀρεκτικόν für ὄρεξις s. Psychol. S. 203. Ihr Begehren geht dahin, David zu verschlingen d. i. sich seiner zu bemächtigen und ihn spurlos hinwegzutilgen: בִּלַּעֲנוּהוּ mit ַ vor נ wie 132, 6 u. ö., s. über das betr. Lautgesetz Ew. § 60[a]. שְׂמֵחֵי רָעָתִי kurz für שְׂמֵחִים עַל (בְּ) רָעָתִי. Anziehen Beschämung und Schande (109, 29 vgl. 18), so daß diese sie über und über bedeckt und ihre öffentliche äußere Erscheinung ihrem innersten Wesen gleich wird.

V. 27—28. An Davids Gerechtigkeit Gefallen tragend heßen die, welche wünschen, daß sie an den Tag komme und gerächt werde. Wenn das geschieht, bewährt sich Jahve's Gerechtigkeit. יִגְדַּל ist Optativ wie Num. 14, 17. Mal. 1, 5., aber nicht wie dort in dem Sinne: groß erweist sich, sondern wie 40, 17. 2 S. 7, 26. 1 Chr. 17, 24: als groß erkannt und gepriesen d. i. hochgelobt sei Er! Statt הֶחָפֵץ שְׁלוֹם עַבְדּוֹ lautet der Schluß 70, 5. 40, 17 allgemeiner. Die Worte sprechen für das לדוד der Ueberschrift. David wünscht daß alle die aufrichtig zu ihm stehen so in Bezug auf ihn sagen mögen, er seinerseits ist entschlossen Gottes Gerechtigkeitsoffenbarung im Herzen zu bewegen und von dem weß das Herz voll ist den Mund übergehen zu lassen (71, 24).

PSALM XXXVI.

Der Fluch der Gottentfremdung und der Segen der Gottesgemeinschaft.

2 Eingebung des Lasters ergeht an den Gottlosen innerhalb seines Herzens:
Keine Scheu Gottes ist vor seinen Augen.
3 Denn jenes schmeichelt ihm in seinen Augen,
Um ihn in Schuld zu stürzen, zu hassen.

4 Seines Mundes Worte sind Unheil und Tücke;
Vernünftig, gut zu handeln hat er aufgegeben.
5 Unheil sinnt er auf seinem Lager,
Nimmt seinen Stand auf nicht gutem Wege,
Böses verabscheut er nicht.

6 Jahve, an die Himmel reicht deine Gnade,
Deine Treue bis zur Wolkenhöhe.
7 Deine Gerechtigkeit ist wie Gottesberge,
Deine Gerichte große Wassertiefe,
Menschen und Tieren hilfst du, Jahve.

8 Wie kostbar ist deine Gnade, Elohim,
Daß Menschenkinder im Schatten deiner Flügel Bergung finden!
9 Sie werden trunken vom Ueberflusse deines Hauses,
Und mit dem Strome deiner Wonnen tränkest du sie.
10 Denn bei dir ist des Lebens Quelle,
Und in deinem Lichte sehen wir das Licht.

11 Verlängere deine Gnade den dich Kennenden
Und deine Gerechtigkeit denen die graden Herzens
12 Nicht treffe mich des Hochmuts Fußtritt,
Und der Frevler Hand scheuche mich nicht.
13 Sieh da, gefallen sind die Unheil-Verübenden,
Hinweggestoßen und können nicht aufstehn!

Der vorige Ps. gab in Hoffnung baldiger Errettung den jetzt zurückgedrängten Freunden des neuen Königtums die Worte in den Mund: „Hochgelobt sei Jahve, der Gefallen hat am Wohle *seines Knechtes*“; David nennt sich dort den Knecht Jahve's und ebendiesen Namen führt er in der Ueberschrift von Ps. 36: *Dem Sangmeister, vom Knechte Jahve's, von David.* Der *text. receptus* accentuirt לַמְנַצֵּחַ mit verbindendem *Illuj*, Ben-Naftali unzweideutiger, da David nicht der מנצח selbst ist, mit trennendem *Legarmeh.* Die Ps. 12. 14 (53). 36. 37 bilden eine Gruppe. David klagt darin über die Sittenverderbnis des Geschlechts seiner Zeit; sie sind alle nur Abspiegelungen der Zeitgestalt, nicht bes. Zeitereignisse. Mit Ps. 12 hat unser Ps. die proph. Färbung gemein, mit Ps. 37 die Anspielungen auf die Urgeschichte der Genesis. Das Strophenschema ist 4. 5. 5. 6. 6.

V. 2—5. Zuvörderst deckt der Dichter die in Gottentfremdung wurzelnde Bosheit der Weltkinder auf. Wenn es zulässig wäre, v. 2 zu übers.: „Ein Gotteswort über das Frevelthun des Gottlosen ist in meines Herzens Innern“ (נְאֻם mit Objektsgenit. wie das von Hofm. verglichene מַשָּׂא), so ließe sich der Text wie er vorliegt verteidigen. Aber der Gen. nach נְאֻם (welches 110, 1. Num. 24, 3 f. 15 f. 2 S. 23, 1. Spr. 30, 1 ebenso wie hier an der Spitze des Satzes steht) bez. immer den Sprechenden, nicht das Besprochene; auch Jes. 5, 1 ist שירת דודי לכרמו nicht ein Lied von meinem Lieben bezugs seines Weinbergs, sondern ein Lied meines Lieben (wie es mein Lieber zu singen hat) von seinem Weinberg. So muß also פֶּשַׁע den Sprecher und לָרָשָׁע wie 110, 1 לאדני den Angeredeten bez.; die Uebertretung erscheint personificirt und es wird ihr ein orakelmäßiger Spruch beigelegt. Aber das bei jener Fassung des פשע als *gen. obj.* leicht verständliche Präd. בְּקֶרֶב לִבִּי ist bei dieser Fassung des פשע als *gen. subj.* schwierig und hart, wie man es auch verstehe, sei es daß es sagen wolle, der Spruch des Lasters an den Frevler sei ihm, dem D., innerlichst bewußt oder er beschäftige und afficire ihn innerlichst (Feilchenfeld in Berliners Magazin 1881 S. 23). Es wird mit LXX Syr. Hier. Ar. לִבּוֹ zu lesen sein. Demnach übers. Then., indem er mit Mr. v. Leng. Böttch. Baur. נְאֻם zur

Ueberschrift zieht: „Sünde ist dem Gottlosen in der Mitte seines Herzens“ d. i. sie ist der innerste Trieb all seines Denkens und Thuns. Aber diese Isolirung des נְאֻם ist wider Sprachgebrauch und Sitte. Besser Hupf. Hitz. und zuletzt auch Böttch.: „Eingebung der Sünde wohnt dem Gottlosen im Innern seines Herzens“, oder vielmehr, da der Sinn von בקרב nicht central, sondern peripherisch ist: im Bereiche (innerhalb) seines Herzens, dieses ganz erfüllend und einnehmend, wobei zu beachten, daß diese Zusammenstellung בקרב לבו (statt בקרבו oder בלבו, בלבבו) nur hier vorkommt, wo mit Personification der Sünde ein von ihr ausgehender Vorgang auf dem Gebiete des Seelenlebens gezeichnet werden soll. Freilich läßt sich diese Verwendung des נְאֻם nicht weiter belegen, aber נָאַם (verw. נָהַם, הָמָה) als schallnachahmende Bez. eines dumpfen hohlen Dröhnens ist ein passendes Wort für geheime Einsprache (vgl. arab. *nemmâm* Ohrenbläser) oder auch, da das Sprachbewußtsein damit nicht die Vorstellung des bedeutsam heimlich, feierlich leise Eingesprochenen, sondern Ausgesprochenen verbindet, ein passendes Wort für das was der Frevel, indem er sich innerhalb des Herzens an die Stelle Gottes und seiner Gewissensstimme gesetzt hat, mit feierlicher Propheten- oder Philosophenmiene dem Gottlosen sagt. לָרָשָׁע bez. aber nicht den Angeredeten, sondern wie 32, 10 den Inhaber. Er hat diese Inspiration des Frevels zum Inhalt seines Herzens, so daß die Gottesfurcht darin keinen Raum und Gott für ihn keine respekteinflößende Gegenständlichkeit hat. Hienach können wir der ansprechenden, aber gewaltsamen Conj. נָעַם (Diestel) oder נְעִים (Grätz) entraten. Da wir nun nach jenem נְאֻם פֶּשַׁע weiter zu hören erwarten was und wie der Frevel zu ihm spricht, so dünkt es uns das Nächstliegende, daß הֶחֱלִיק den Frevel zum Subj. habe. Wir erkl. aber weder: er schmeichelt Gotte in dessen Augen (augendienerisch), denn diese Auffassung ist nach rückwärts und vorwärts zusammenhangswidrig, noch mit Hupf. (nach Hofm.): „Gott verfährt glatt (sanft) gegen ihn nach seinem Wahne“, denn החליק bed. nicht sanftes Verfahren sondern schmeichlerisches Verhalten, noch auch mit Riehm: „Gott führt nach seiner (der Gottlosen) Meinung glatte, gefällige Reden gegen ihn, nämlich in Bezug auf das Entdecken, das Hassen seiner Schuld“, denn nach החליק hat ל die Präsumtion für sich, den Zweck des Schmeichelns, nicht bloß den Betreff, zu bez. und die Voraussetzung, daß החליק wegen בְּעֵינָיו ein anderes Subj. haben müsse als den Frevler selbst, ist zwar richtig, führt aber nicht notwendig auf Gott, sondern nach dem feierlichen Eingang 2ª auf das personificirte Laster. Dieses richtet Schmeichelreden an ihn (אֶל wie עַל Spr. 29, 5) in seinen Augen d. i. ihm wohlgefällige, und zu welchem Zwecke? Ich erklärte früher: *zur Erreichung seiner Verschuldung* d. i. um es zu erreichen, daß er sich verschulde, *zu Hassen* d. i. daß er Gott und Menschen hasse statt sie zu lieben, mit dem Bemerken, daß לִשְׂנֹא absichtlich so objektlos wie Koh. 3, 8 laute, um zu sagen, daß die Schmeichelrede des פשע ihn antreibt, Alles was Gegenstand der Liebe sein sollte zum Gegenstande des Hasses zu machen und im Hasse als in seinem Elemente zu leben und zu weben.

Die RA מְצֹא עָוֺן bed. gew. Schuld erreichen indem man sie ermittelt (konstatirt) Gen. 44, 16. Hos. 12, 9., einmal 2 Kön. 7, 9 aber: Schuld erreichen indem man sie begeht. Indeß ist es doch wahrscheinlicher, daß wie לִמְצֹא so auch לִשְׂנֹא das Laster zum Subj. habe: dieses schmeichelt den Gottlosen und zwar wie בעיניו besagt, so daß er sich auch wirklich geschmeichelt fühlt, und welchen Zweck verfolgt es dabei? — um wenn er in die Falle gegangen, die ihm dieses Schmeicheln stellt, seine Verschuldung zu konstatiren, um zu hassen d. h. um ihm dann den hinter der Schmeichellarve lauernden Haß zu fühlen zu geben; denn die Sünde nimmt Lichtengelsgestalt an, entlarvt sich aber hinterdrein als unsere teuflische Feindin. Die Forderung Riehms, daß עונו Obj. auch zu לשנא sein müsse, ist unberechtigt. Sonderbar ist der Sinn, den wir in den Worten finden, allerdings, aber nach jenem נְאֻם dürfen wir Sonderbares erwarten. Then. sucht durch die leichte Textänderung לִמְצֹא עָוֺן וְלִשְׂנֹא abzuhelfen und erkl., indem er wie auch Ew. החליק impersonell faßt: ja es schmeichelt ihn in seinen Augen (es kitzelt seinen Stolz), Fehltritte an Andern ausfindig zu machen und sie dieselben entgelten zu lassen. Aber die impersonelle Fassung des החליק ist ohne Beleg im Sprachgebrauch und בְּעֵינָיו fordert Verschiedenheit des Schmeichelnden und sich geschmeichelt Fühlenden. Der Ausdruck 3^b ist, wie man auch erkläre, hart, aber Davids Sprache, wo sie mit tiefer Entrüstung das Verderben der Sünde schildert, pflegt sich mit solchen Wolken zu umziehen. In Str. 2 ist alles leichter; לְהַשְׂכִּיל לְהֵיטִיב ist ein ebensolches Asyndeton wie למצא עונו לשנא. Vernünftig und gut (was wesentlich zusammenfällt) zu handeln hat ein solcher der Herrschaft der Sünde anheimgefallener, Gott entfremdeter Mensch aufgegeben (חָדַל לְ wie 1 S. 23, 13). Sein waches Reden und selbst sein nächtliches Sinnen geht auf אָוֶן (Jes. 59, 7) Heillosigkeit, diesen absoluten Gegensatz des allein wesenhaften Guten. Recht geflissentlich nimmt er seine Stellung auf dem Wege, welcher die dem Guten entgegengesetzte Richtung hat (Sp. 16, 29. Jes. 65, 2), und sein Gewissen ist gegen das Böse abgestumpft, es ist keine Spur des Widerwillens dagegen in ihm, er liebt es mit ganzer Seele.

V. 6—10. Von diesem widerwärtigen Anblick wendet sich der D. zu einem lieblicheren: er betrachtet lobpreisend die unendliche ewig feste Gnade Gottes und das Heil, die Wonne, das Licht, die von ihr ausgehen. Statt בַּשָּׁמַיִם heißt es mit unterbliebener Synkope בְּהַשָּׁמַיִם, wie Neh. 9, 19 בְּהַדֶּרֶךְ, indem der Art. mit Emphase seine urspr. Demonstrativkraft geltend macht (s. jedoch Ges. § 35 Anm. 2); בְּ wechselnd mit עַד vgl. 57, 11 hat hier wie 19, 5. 72, 16 den Sinn des Rührens oder Hinanreichens an den damit bezeichneten Ort; der D. bez. die Erhabenheit und Ueberschwenglichkeit der göttlichen Gnade und Treue bildlich nach irdischen Maßverhältnissen: sie offenbaren sich auf Erden in einer an den Himmel reichenden, bis zu שְׁחָקִים d. i. der dünnen Dunsthülle, die uns die Tiefen des Himmels verschleiert, sich erstreckenden Höhe, sie überragen alles menschliche Denken, Bitten und Verstehen (103, 11 u. vgl. Eph. 3, 18). Von der אמונה unterscheidet sich die צדקה

dadurch, daß jene durch Gottes Verheißungen, diese durch seine Heiligkeit normirt ist, und dadurch, daß jene ihr Wesen in Gottes Liebe hat, diese dagegen sich teils als rechtfertigend in Gnade teils als rächend im Zorn erweist. Von ihr sagt der D., daß sie wie Gottesberge ist, d. h. (vgl. Gottescedern 80, 11) unwandelbar fest (111, 3) wie die Gottes Größe und Herrlichkeit bekundenden Kolosse der Urgebirge; von Gottes Gerichten daß sie תְּהוֹם רַבָּה unbegreiflich und unausforschlich (ἀνεξερεύνητα Röm. 11, 33) wie der große tiefwogige innerirdische Wasserschwall, der in Meeren und Strömen zur äußern Erscheinung kommt. Gottes Strafgerechtigkeit hat, wie zuletzt offenbar wird, zur Kehrseite sein Erbarmen, welches wie bei der Sintflut (vgl. Jon. 4, 11), mit der Menschenwelt zugleich die aufs engste in ihr Freud und Leid verflochtene Tierwelt befaßt. In diese anbetungswürdige Tiefe versenkt ruft der S. aus: wie kostbar (vgl. 139, 17) ist deine Gnade, Elohim, d. i. wie so wertvoll über alle Schätze und wie so teuerwert dem der sie zu schätzen weiß. Das ו von וּבְנֵי ist das erklärende: *et hoc ipsum quod.* Die energische Imperfektform mit Ultima-Ton יֶחֱסָיוּן steht hier *in p.* wie 36, 8. 39, 7. 78, 44. Der Schatte der Flügel Gottes ist die Obhut seiner vor Anfechtung und Verfolgung bergenden Liebe. Solche Geborgenheit in Gott ist die unaussprechlichste Seligkeit V. 9: sie berauschen sich, trinken in vollen Zügen von dem „Fette deines Hauses". Das Haus Gottes ist sein Heiligtum und überh. sein Gnadenbereich. דֶּשֶׁן (Parallelwort zu טוּב Jes. 55, 2 vgl. טוּב Ps. 65, 5 und דֶּשֶׁן ebend. v. 12) heißt die Fülle der Gaben und Güter und Labungen, womit Gott die Seinen bewirtet, und רָוָה (wov. יִרְוְיֻן wie Dt. 8, 13. Jes. 40, 18) ist die geistliche Freude der Gottes Gnade überschwenglich erfahrenden Seele; die reichliche Speisung der Priester von Jahve's Tische (s. Jer. 31, 14) und die festliche Freude der Schelamim- d. i. Kommunionopfermähler — diese äußerlichen Ritualien sind hier geistlich verinnerlicht, wurzelhaft vertieft, ideal verallgemeinert. Es ist ein Strom von Wonnen עֲדָנִים, womit er die Seele bewässert und befruchtet, ein Paradieseswonnenstrom. Dieser hat, wie die vier Arme des Paradiesesflusses eine gemeinsame Quelle hatten (Gen. 2, 10), seine Quelle in Gott, ja Gott ist sie selbst. Er ist מְקוֹר חַיִּים (Jer. 2, 13), alles Leben strömt von Ihm dem schlechthin Seienden und Seligen aus; je inniger man ihm also verbunden ist, in desto volleren Zügen trinkt man Leben aus dem Urquell des Lebens. Und wie Gott der Lebensquell ist, so ist er auch der Lichtquell: בְּאוֹרְךָ נִרְאֶה־אוֹר außer Gott sehend sehen wir nur Finsternis, dagegen in das Lichtmeer Gottes vertieft werden wir von göttlicher Erkenntnis erleuchtet und von geistlicher Freude durchleuchtet. Nachdem der D. einige Blicke in das Chaos des Bösen geworfen, webt er hier in den seligen Tiefen heiliger Mystik, und je finstrer seine Sprache dort, desto krystallheller ist sie hier.

V. 11—13. Erst jetzt folgt in dem Schluß-Hexastich nach der Klage und dem Lobe die Bitte. Der D. bittet, daß Gott solche Gnade den Seinen hinausziehe d. i. fernerhin erhalte (מְשֹׁךְ wie 109, 12); daß

der Fuß des Uebermuts, der als Tyrann gedacht ist, ihn nicht überkomme (בּוֹא wie 35, 8) und der Frevler Hand ihn nicht vom heimischen Herde in die Verbannung jage (vgl. 10, 18). Mit חֶסֶד wechselt die ihrer Gnadenseite nach den Gotterkennenden zugewandte und ihnen den verheißenen Gnadenlohn spendende צְדָקָה. Indem der S. so bittet, enthüllt sich ihm mit einem Male die Zukunft. Er sieht, im Geiste der Erhörung seines Gebetes gewiß, die Widersacher Gottes und der Seinen auf immer gestürzt. שָׁם weist wie 14, 5 auf die Stelle hin, wo sich das Gericht vollzieht. Die Prät. sind wie 14, 5. 64, 8—10 prophetisch. דֹּחוּ ist *Pu.*, die hie und da sich findende Penultimabetonung ist falsch, der Gedanke fordert ein Passivum (König, Lehrgeb. S. 564). Der D. schaut wie Jesaia 26, 14 die ganze Sippschaft der Bedrücker der Gemeinde Jahve's in ein Leichenfeld ohne Auferstehungshoffnung verwandelt.

PSALM XXXVII.

Das scheinbare Glück der Frevler und das wahre der Frommen.

1 א An den Bösewichtern ereifre dich nicht,
א An den Uebelthätern ärgere dich nicht.
2 Denn wie Gras verdorren sie eilends,
Und wie üppiges Grün welken sie hin.
3 ב Bleibe an Jahve und thue Gutes,
Bewohne das Land und pflege Treue.
4 Und ergötze dich an Jahve,
So wird er dir gewähren die Wünsche deines Herzens.
5 ג Gib Jahve anheim deinen Weg
Und vertrau auf ihn, und Er wirds machen.
6 Hervorführen wird er wie das Licht deine Gerechtigkeit,
Und dein Recht wie die Mittagshelle.
7 ד Duld' in Jahve ergeben und harre seiner,
Ereifre dich nicht über den, dem sein Weg gelingt,
Ueber einen Mann, der Ränke ausführt.
8 ה Hege keinen Zorn und laß den Ingrimm fahren,
Ereifre dich nicht, nur zu Bösesthun führt es.
9 Denn Bösewichter wird Ausrottung treffen,
Aber die auf Jahve Hoffenden — die ererben das Land.
10 ו Wart ein wenig, so ist der Frevler nicht mehr,
Und achtest du auf seine Stätte, so ist er weg.
11 Aber die Sanftmütigen werden das Land ererben
Und sich ergötzen an Fülle des Friedens.

12 ז Sinnt Schlimmes der Frevler wider den Gerechten
Und knirscht er über ihn seine Zähne —
13 Der Allherr lachet seiner,
Denn er sieht daß kommen wird sein Tag.
14 ח Herausziehn die Frevler das Schwert und spannen ihren Bogen,
Um zu fällen den Elenden und Armen,
Um hinzuschlachten die geraden Wandels.
15 Hinein ins eigne Herz wird dringen ihr Schwert,
Und ihre Bogen werden zerbrochen.
16 ט Taugender ist das Wenige des Gerechten,
Als die Güterfülle vieler Frevler.

17 Denn der Frevler Arme werden zerbrochen,
Und die Gerechten stützet Jahve.
18 י Jahve achtet auf die Tage der Lauteren,
Und ihr Besitztum wird auf ewig dauern.
19 Sie werden nicht beschämt in böser Zeit,
Und in Tagen der Hungersnot werden sie satt.
20 כ Kommen ja doch die Frevler um,
Und die Feinde Jahve's sind wie der Anger Prangen,
Schwinden hin als Rauch, verschwinden.

21 ל Leihen muß der Frevler und kann nicht zahlen,
Doch der Gerechte ist mildthätig und kann geben.
22 Denn seine Gesegneten werden erben das Land
Und seine Fluchbetroffnen werden ausgerottet.
23 מ Mit Jahve thut der Mann feste Schritte,
Und an eines solchen Weg hat Er Gefallen.
24 Wenn er fällt, wird er nicht hingestreckt,
Denn Jahve stützet seine Hand.
25 נ Noch hab ich, als Knabe erst, dann alt geworden,
Einen Gerechten nicht verlassen gesehen
Und seinen Samen um Brot bettelnd.
26 Immerfort beschenkt er und leiht dar,
Und sein Same ist zum Segen.
27 ס Sag ab dem Bösen und thue Gutes,
Und bleibe wohnen auf ewig.
28 Denn Jahve liebet das Recht
Und wird nicht verlassen seine Frommen.
ע In Ewigkeit werden sie behütet,
Aber der Frevler Same wird ausgerottet.
29 Die Gerechten werden das Land ererben
Und auf immer darauf wohnen.
30 פ Pflichttreuer Mund spricht Weisheit aus,
Und ihre Zunge redet was recht ist.
31 Ihres Gottes Gesetz ist in ihrem Herzen,
Nicht wanken ihre Schritte.

32 צ Zu schaden dem Pflichttreuen lauert der Frevler
Und trachtet ihn zu töten.
33 Jahve übergibt ihn nicht in seine Hand
Und verdammt ihn nicht, wenn er gerichtet wird.
34 ק Kühn zu Jahve blicke auf und wahre seinen Weg,
So wird er dich erhöhen das Land zu erben,
An der Frevler Ausrottung wirst du dich weiden.
35 ר Rohherzigen Frevler hab ich gesehn
Und er ergoß sich wie ein heimischer Baum saftvollen Laubes.
36 Da ging man vorüber und sieh er war nicht mehr,
Und ich suchte ihn und er war nicht mehr vorhanden.
37 ש Schau den Rechtschaffnen an und beobachte den Geraden,
Daß Nachblieb hat der Mann des Friedens.
38 Aber die Abtrünnigen werden vertilgt zusamt,
Der Frevler Nachblieb wird ausgerottet.
39 ת Und teilhaft des Heils macht Jahve Gerechte,
Der ihre Bergung in Bedrängnis-Zeit.
40 Es steht Jahve ihnen bei und befreit sie,
Befreit sie von den Frevlern und hilft ihnen,
Weil sie traun in Ihn.

Das Band, welches Ps. 37 mit 36 verknüpft, ist die Gleichartigkeit des Inhalts, welche hie und da auch zu Anklängen des Ausdrucks wird. Der durch den ganzen Ps. sich ziehende Grundged. ist gleich in den ersten Vv.

ausgesprochen: Nimm an dem Glücke der Gottlosen kein Aergernis, sondern harre des Herrn, denn das Glück der Gottlosen nimmt plötzlich ein Ende und der Ausgang scheidet Gerechte und Ungerechte. Deshalb nennt Tertullian diesen Ps. *providentiae speculum*, Isidorus *potio contra murmur*, Luther *vestis piorum, cui adscriptum: Hic sanctorum patientia est* (Apok. 14, 12). Jenen Grundged. entfaltet der D. nicht in umfänglichen Strophen, sondern die Buchstaben des Alphabets entlang in kürzeren Sprüchen, nicht ohne Wiederholungen und Nachholungen, um ihn immer überzeugender und tiefer einzuprägen. Der Ps. schließt sich also der Reihe 9 f. 25. 34 an — alles alphabet. Ps. von David, dessen auch die anmutige, geflügelte, gedankenvolle und doch so leichte, schlichte und dabei feine Sprache dieses Ps. würdig ist. Der Bau der Sprüche ist fast durchweg tetrastichisch, das ד, כ, ק jedoch sind tristichisch, ח (zweimal vertreten, jedoch viell. unabsichtlich), נ und ת pentastichisch. Das ע scheint zu fehlen, aber, näher zugesehen, sind die urspr. gesonderten Str. ס und ע nur durch die Versabteilung ineinandergeschoben. Die ע-Str. beginnt mit לעולם 28[b] und bildet ein Tetrastich, wie auch das ס. Daß vor dem Ordnungsbuchstaben die Präp. לְ steht, darf nicht stören. Auch das ת beginnt v. 39 mit ותשועת. Die gleichartigen Anfänge זֹמֵם רָשָׁע, לֹוֶה רשע, צוֹפֶה רשע v. 12. 21. 32 scheinen, wie Hitz. bem., Absätze der Spruchfolge hervorheben zu wollen.

V. 1—2. „Der Dichter — bem. Olsh. — erhält sich vollkommen auf dem Standpunkte der althebr. Vergeltungslehre, welche das B. Iob so mächtig widerlegt.“ Aber in das Licht des letzten Ausgangs gestellt, ist wirklich alles Walten Gottes in Summa gerechte Vergeltung, und die alttest. Theodicee ist nur insofern unzulänglich, als ihr das alle Unangemessenheiten ausgleichende Jenseits noch verhüllt ist. Indes erweist sich die göttliche Strafgerechtigkeit an dem Gottlosen in der Regel auch schon diesseits; schon ihr Sterben macht gewöhnlich ihrem Lebensglück ein schauerliches Ende. Das ists was hier der D. meint und was im B. Iob auch Iob selber c. 27 einräumt. Mit הִתְחָרָה sich erhitzen und demgemäß geberden (versch. v. תִּחָרָה wetteifern Jer. 12, 5. 22, 15) wechselt קִנֵּא in Glut *excandescentia* geraten, sei es die stillverhaltene grämlichen Neides oder die ausbrechende stürmischen Eifers, der gern Feuer vom Himmel regnen lassen möchte. Dieses erste Distich ist in das Spruchbuch 24, 19 vgl. 23, 17. 24, 1. 3, 31 übergegangen, überh. ist dieser Ps. eins der dav. Muster für die salomonische Gnomik. Die Form יִמָּלוּ ist nach Ges. Olsh. Hitz. *impf. Kal* von מָלַל verw. אָמַל: sie welken hin, Pausalform für יִמְּלוּ wie יִתַּמּוּ 102, 28. Durch das *Ni.* נִמַּל Gen. 17, 11., wov. *impf.* יִמָּלוּ = יִמַּלוּ, ist dem V. מָלַל auch die Bed. abschneiden gesichert, s. zu Iob 14, 2. 18, 16, aber der Parall. und die Bestimmung der Weise מְהֵרָה sprechen für die Bed. welken, welche nicht auf die Vorstellung des sich Neigens (Hitz. zu Iob 24, 24), sondern des Mürbewerdens zurückgeht.[1] יֶרֶק דֶּשֶׁא ist genit. Verbindung: Grün (*viror*) jungen vollsaftigen Pflanzenwuchses.

1) s. Friedrich Delitzsch, Indogermanisch-semitische Studien S. 51.

V. 3—4. Das „Land" ist durchweg in diesem Ps. das verheißene Heilsgut, näml. das Land der Gegenwart Jahve's, welches nicht bloß eine glorreiche Vergangenheit, sondern auch eine verheißungsreiche Zukunft hat und schließlich in vollkommnerer Weise, als unter Josua, das Erbe des wahren Israel wird. Man erkläre also: genieße des ruhigen festen Wohnsitzes, den Gott dir schenkt, und befleißige dich der Tugend der Treue. Die zwei Imper. 3[b] geben sich, da es ihrer zwei sind (vgl. v. 27) und der erste ohne verknüpfendes ו ist, als fortgesetzte Ermahnungen, nicht als Verheißungen, und somit ist אֱמוּנָה nicht adv. Acc. wie 119, 75 (Ew.), sondern Obj. zu רְעֵה weiden, treiben, üben (syn. רְדֹף Hos. 12, 2), vgl. רֵעָה, רֵעַ der sich um jem. oder etw. annimmt, beduinisch راعى = صاحب von jeder Art näheren Verhältnisses (DMZ V, 9). Es könnte auch רְצֵה (habe Gefallen) heißen, aber mit רְעֵה (weiden) hat dieses Verbum, aramäisch רְעָא, nichts zu schaffen. In v. 4 ist וְיִתֶּן Nachsatz: habe deine Lust an J. (hier wie Iob 27, 10 als Geheiß, wogegen Iob 22, 26. Jes. 58, 14 als Verheißung), so wird er dir gewähren die Anliegen (מִשְׁאֲלֹת wie 20, 6) deines Herzens, denn wer, losgekettet von der Kreatur, an Gott sich ergötzt, der kann nichts Widergöttliches wünschen, aber auch nichts, das ihm Gott, mit dessen Willen sich sein eigner in Liebe verschmolzen, versagte.

V. 5—6. Die LXX übers. גּוֹל (= גֹּל 22, 9) falsch ἀποκάλυψον statt ἐπίῤῥιψον 1 P. 5, 7: wälze die Sorgenlast deines Lebensweges auf J., überlasse ihm ganz und ihm allein ohne Selbstwirken deine Lebensführung — er wird (alles was dich betrifft) herrlich hinausführen, עָשָׂה wie 22, 32. 52, 11., vgl. Spr. 16, 3 u. Paul Gerhardts Befiehl du deine Wege. Das Perf. v. 6 setzt das verheißende יַעֲשֶׂה fort. הוֹצִיא bed. wie Jer. 51, 10 herausstellen: er wird an den Tag bringen deine verkannte Gerechtigkeit gleich dem Lichte (der Sonne (Iob. 31, 26. 37, 21 und insbes. Morgensonne Spr. 4, 18), welches die Finsternis durchbricht, und dein untertretenes Recht (מִשְׁפָּטֶךָ Pausalform des Sing. bei *Mugrasch*) gleich dem Doppellichte des Mittags, vgl. Jes. 58, 10., wie zu v. 4. Jes. 58, 14.

V. 7. Das V. דָּמַם mit seinen Derivv. 62, 2. 6. Thren. 3, 28 bez. die Resignation d. i. die in Gott beruhende auf alle Selbsthilfe verzichtende, in Gottes Willen ergebene Gemütsstille. הִתְחוֹלֵל (v. חול in Spannung sein, harren) von der innern Selbstzusammenfassung in unverrückt auf Gott gerichteter Hoffnung, wie *Berachoth* 30[b] als Syn. von התחנן und gleichsam Reflexivum von חִלָּה von der Sammlung zu flehentlichem Gebet. Mit 7[b] wird der Grundton des ganzen Spruchpsalms von neuem angeschlagen. Zu 7[c] vgl. die Definition des Ränkeschmieds Spr. 24, 8.

V. 8—9. Ueber הֶרֶף (laß ab) *imper. apoc. Hi.* für הַרְפֵּה s. Ges. § 75 Anm. 16. אַךְ לְהָרֵעַ ist ein Satz für sich (vgl. Spr. 11, 24. 21, 5. 22, 16): es ist nur zum Bösethun, es läuft nur darauf hinaus, daß du dich versündigst. Der endliche Ausgang ist, ohne daß du ungeberdig zu werden brauchst, daß die מְרֵעִים, denen du durch solches leiden-

schaftliche Murren und Hadern dich gleich stellst, ausgerottet werden und die, welche von der trübseligen Gegenwart hinweg J. zu ihrem Hoffnungsgrund und Hoffnungsziel machen, das Land (s. 25, 13) ererben (יִירְשׁוּ nach הֵמָּה mit *Dag. forte conj.*). Das Ende entscheidet, das schließliche und also ewige.

V. 10—11. Der Vordersatz 10[a] lautet wörtlich: *adhuc parum (temporis superest),* עוֹד מְעַט וְ wie Hos. 1, 4 vgl. Hagg. 2, 6 und wie in gleichem Zus. מְעַט וְ Iob. 24, 24. Auch וְהִתְבּוֹנַנְתָּ ist Vordersatz mit hypothetischem Perfekt Ges. § 155, 4[a]. Wie LXX 11[a] übers.: οἱ δὲ πρᾳεῖς κληρονομήσουσι γῆν, lautet dieses Verheißungswort auch im Munde des Bergpredigers Mt. 5, 5. Sanftmut, welche, mit Gott zufrieden, auf Irdisches verzichtet, wird zuletzt Herrin des Landes, ja der Erde. Was widergöttliche Selbstsucht sich anmaßte und sich zu erobern suchte, fällt den Sanftmütigen anheim zu seligem Besitze.

V. 12—13. Das V. זָמַם ist mit לְ dessen verbunden, welcher die Zielscheibe der Machinationen ist. Die Zähne (sonst auch: mit den Zähnen) knirschen ist, wie 35, 16 vgl. Iob 16, 9., Geberde der Wut, nicht des Hohns, obwohl Wut und Hohn gew. beisammen sind. Aber der HErr, der den Angriff auf den Gerechten als einen Angriff auf sich selbst ansieht, lacht (2, 4) des wütigen Planmachers, denn er, der die Geschicke der Menschen ordnet, sieht mit allwissendem Fernblick seinen Tag d. i. den Tag seines Todes (2 S. 26, 10), seiner Strafheimsuchung (137, 7. Ob. 12. Jer. 50, 27. 31) voraus.

V. 14—15. Was beim Bogen das Treten = Spannen ist, das ist beim Schwerte das Ziehen aus der Scheide oder das Zücken פָּתַח Ez. 21, 33 vgl. Ps. 55, 22. Die Verbindung יִשְׁרֵי־דָרֶךְ (wofür 7, 11 יִשְׁרֵי־לֵב) ist wie תמימי־דרך 119, 1. Der Hauptton liegt v. 15 auf dem Suff. von בְּלִבָּם: durch ihr eignes Mordgewehr werden sie umkommen. קַשְּׁתוֹתָם hat (bei Baer) *Schebâ dirimens* wie in correkten Texten auch Jes. 5, 28.

V. 16—17. Mit v. 16 lautet Spr. 15, 16. 16, 8 vgl. Tob. 12, 8 überein. Das לְ von לַצַּדִּיק umschreibt den Gen. (Ges. § 115). הָמוֹן ist rauschende Menge, hier wie Koh. 5, 9. 1 Chr. 29, 16. Jer. 60, 5 irdischer Güter. רַבִּים ist nicht *per attract.* (vgl. 38, 11 הֵם für הִיא) s. v. a. רַב, sondern der Eine Gerechte wird vielen Ungerechten entgegengehalten. Statt der Bogen 15[b] werden hier die Arme genannt. Wem die Arme, die eignen nämlich, zerbrochen, der kann weder Andern schaden noch sich selber helfen. Dagegen leistet J. den Gerechten was irdische Habe und menschliche Kraft nicht vermag: er selbst stützt sie.

V. 18—19. Das Leben derer, die J. mit ganzem Herzen meinen, ist mit allen seinen Wechselfällen ein Gegenstand seiner liebethätigen Kenntnisnahme, seiner aufmerksamen Fürsorge 1, 6. 31, 8 vgl. 16. Er läßt die Seinen weder ihrem Erbe noch ihr Erbe ihnen verloren gehen. Die αἰώνιος κληρονομία ist noch nicht wie im N. T. jenseitig gedacht. V. 19 lautet nur auf diesseitiges Ueberleben.

V. 20. Mit כִּי wird die vorausgeg. Aussage aus ihrem Gegenteil begründet (vgl. 130, 4). כִּיקַר כָּרִים bildet ein schönes Lautspiel, יְקַר

ist substantivirtes Adj. wie גָּדֹל Ex. 15, 16.; mit כִּיקַר überbietet der D. das nächstgelegene כִּירָק „gleich dem Grün“. Statt בֶּעָשָׁן ist nicht כֶּעָשָׁן Hos. 13, 3 zu lesen; das ב ist durch 102, 4. 78, 33 gesichert. Der Sinn ist, daß sie hinschwinden in Rauch d. i. in solchen sich auflösend, oder auch daß sie hinschwinden in der Weise erst dicken, dann aber sich mehr und mehr auflösenden Rauches (Rosenm. Hupf. Hitz.); beides ist sachlich und sprachlich zulässig, das Letztere empfiehlt sich durch בְּהֶבֶל 78, 44 vgl. בְּצֶלֶם 39, 7. בֶּעָשָׁן gehört zum ersten regelrecht betonten כָּלוּ, denn das *Munach* bei בעשן ist Stellvertreter des *Mugrasch*, welches überall da wo dem Sillukton nicht wenigstens zwei Silben vorausgehen nicht Platz greifen kann; das zweite כָּלוּ hat zur Abwechselung (König, Lehrgeb. S. 25) d. i. Vermannigfaltigung des Rhythmus (vgl. לָמָּה .. לָמָּה 42, 10. 43, 2. עוּרִי .. עוּרִי Richt. 5, 12 und zu 137, 7) und hier insonderheit wegen seiner pausalen Stellung (vgl. עָרוּ 137, 7) den Ton auf Penultima, vgl. auch חָזוּ Iob 24, 1 und תָּעוּ Jes. 16, 8 (Norzi zu Ps. 58, 4).

V. 21—22. Es ist die Verheißung Dt. 15, 6. 28, 12. 44., welche v. 21 in die allgemeinere Sinnspruchform gefaßt ist. לָוָה bed. jemandem verbunden sein = leihen und schulden (*nexum esse*). Die Begründung v. 22 ist nicht unpassend (Hitz., der v. 22 hinter v. 20 setzt): in jenem immer tieferen Herunterkommen des Gottlosen und jener dem Gerechten fort und fort möglichen Mildthätigkeit kündigen sich schon Segen und Fluch Gottes an, welche sich im Endgeschicke beider offenbaren werden. Während die, welche Gottes Segen von sich stießen, ausgerottet werden, erfüllt sich an den Gottgesegneten ihrer ganzen Inhaltsfülle nach die den Patriarchen gegebene Verheißung.

V. 23—24. Von J. aus (מִן ἀπό fast = ὑπό beim Pass. wie Iob 24, 1. Koh. 12, 11 und in wenigen andern St.) werden des Mannes Schritte gefestigt, nicht: gerichtet (LXX Hier. κατευθύνεται), was vorliegendem Sprachgebrauch nach הוּכָנוּ (Pass. von הֵכִין Spr. 16, 9. Jer. 10, 23. 2 Chr. 27, 6) heißen würde, während כּוֹנָנוּ, das *Pulal* v. כּוֹנֵן, nach 40, 3 zu verstehen ist. Mit גֶּבֶר ist der Mann in prägnantem (Iob 38, 3) und zwar ethischem Sinne gemeint, vgl. dagegen den Ausdruck des allgemeineren „der Mensch denkt, Gott lenkt“ Spr. 16, 9. 20, 24. Jer. 10, 23. Daß 23[a] der Biedermann gemeint, zeigt 23[b]: dem Wege d. i. Lebensgange eines solchen ist Gott mit Wohlgefallen zugewandt (יֶחְפָּץ pausale Umlautung von יַחְפֹּץ): gesetzt daß er fallen sollte, sei es ein Fall aus Mißgeschick oder aus Verfehlung oder beides zugleich — er wird nicht der Länge nach hingestreckt, sondern J. stützt seine Hand, gewährt ihr einen festen Stützpunkt (vgl. תָּמַךְ בְּ 63, 9 u. ö.), so daß er sich wieder aufrichten, wieder emporschwingen kann.

V. 25—26. Es ist eine alte theologische Regel: *promissiones corporales intelligendae sunt cum exceptione crucis et castigationis.* Zeitweilige Verlassenheit und Verarmung stellt der Ps. nicht in Abrede, er will ja eben der Anfechtung begegnen, welche den Gottesfürchtigen aus den der göttlichen Gerechtigkeit scheinbar widerstreitenden Zuständen erwächst, und thut dies, indem er dem Vorübergehenden das schließlich

Bleibende entgegenhält, freilich ohne von einer endgültigen entscheidenden jenseitigen Ausgleichung zu wissen, und insofern seiner Aufgabe nur genügend, wenn er in das bereits in Koheleth tagende Licht des N. T. gestellt wird.[1]

V. 27—28a. Der Kreislauf der Ermahnungen und Verheißungen ist hier wieder bei v. 3 angelangt. Der Imper. שְׁכֹן, dort ermahnend, erscheint hier mit ו der Folge in verheißendem Sinne: und bleibe, solches thuend, wohnen auf ewig = so wirst du . . (שׁכן prägnant wie 102, 29. Jes. 57, 15); indes behält der Imper. doch auch in solchen Fällen seine Bed., indem ermahnt wird, sich mit der Erfüllung der Pflicht zugleich ihres Lohnes teilhaft zu machen. Zu 28a vgl. 33, 5.

V. 28b—29. Die Versabteilung ist falsch, denn ohne Zweifel schließt die ס-Str. mit חֲסִידָיו, und die ע-Str. beginnt mit לְעֹלָם, so daß vorliegendem Texte nach das ע dieses Wortes der akrostichische Buchstabe ist. LXX hat aber hinter εἰς τὸν αἰῶνα φυλαχθήσονται noch eine Verszeile, welche einen andern Anfang der ע-Str. bietet und in *B* irrig ἄμωμοι ἐκδικήσονται. in *AS*² (vgl. Vulg.) richtig ἄνομοι δὲ ἐκδιωχθήσονται lautet. Mit ἄνομος übers. LXX Jes. 29, 20 עָרִיץ, mit ἄνομα Iob 27, 4 עַוְלָה und mit ἐκδιώκειν Ps. 101, 5 הִצְמִית, das Synon. von הִשְׁמִיד, so daß also diese Zeile, wie schon Venema und Schleusner erkannt haben, עַוָּלִים נִשְׁמָדוּ lautete. Man sieht sofort, daß dies eine Duplette zu לעולם נשמרו ist und, da sie neben diesem steht, ein alter Versuch, einen correkten Anfang der ע-Str. herzustellen. Ob das aber Wiederherstellung des Ursprünglichen sei (Hupf. Hitz. Riehm Ley Baethg.), ist fraglich, da עַוָּל (עֲוִיל) kein Psalmwort ist (weshalb sich eher Böttchers עֹשֵׂי עַוְלָה empfiehlt); auch ergiebt לעולם נשמרו einen vermittelteren logischen Fortgang.

V. 30—31. Mit 29b 30a läuft Spr. 10, 30 f. parallel. Das V. הָגָה vereinigt in sich die Bedd. des Sinnens und des sinnenden Vortrags (s. 2, 1), wie אָמַר die des Denkens und Sagens. 31b besagt in diesem Zus. Festigkeit sittlichen Bestandes. Des Gerechten Wandel hat eine feste innere Norm, denn die Thora ist ihm nicht bloß ein äußerlicher Gegenstand des Wissens, eine zwingende Vorschrift; sie ist in seinem Herzen und, weil die Thora seines Gottes, den er liebt, als mit seinem eignen Willen geeinter Trieb seines Handelns. Zu תִמְעַד bei folg. Plur. des Subj. vgl. 18, 35. 73, 2 *Chethîb*.

V. 32—33. Der HErr als ἀνακρίνων wird wie 1 Cor. 4, 3 f. dem ἀνακρίνειν der Menschen oder menschlicher ἡμέρα entgegengesetzt. Wenn Menschen über den Gerechten zu Gericht sitzen, so verurteilt ihn doch Gott der oberste Richter nicht, sondern spricht ihn frei (vgl. dagegen 109, 7). *Si condemnamur a mundo,* rief Tertullian seinen Mitverfolgten zu, *absolvimur a Deo.*

---

1) Das Magdeburger Literaturblatt 1880 No. 16 setzt sich über die Schwierigkeit hinweg, indem da erklärt wird: „wenn auch seine Nachkommen darben und Brot suchen müssen.“ Das heißt dort einfache und ungezwungene Auslegung.

V. 34. Das Glaubensauge hoffend auf J. gerichtet wandele seinen Weg, ohne dich durch der Welt Verfolgung und Verurteilung abbringen zu lassen, so wird er dich endlich aus aller Trübsal erhöhen und dich das Land in Besitz nehmen lassen (לָרֶשֶׁת *ut possidas et possideas*), als dessen alleinige Herren sich die nun ausgerotteten Frevler gebarten.

V. 35—36. Mit רָשָׁע ist עָרִיץ (n.d.F. צַדִּיק) gepaart, wie Iob 15,20 beide wechseln: einen schreckeneinflößenden, tyrannischen Frevler, vgl. übrigens auch Iob 5, 3. Das Part. 35[b] bildet einen Satz für sich: *et se diffundens* scil. *erat*. LXX Hier. (bei Aphraates auch der Syrer) haben das Quidproquo כארזי הלבנון „gleich Libanon-Cedern". אֶזְרָח רַעֲנָן heißt eine mit der Heimat unvordenklich verwachsene Eiche, Terebinthe oder dgl., welche im Laufe der Jahrhunderte einen riesigen Stamm und ein weithin sich dehnendes Gezweig erlangt hat. רַעֲנָן ist was in hohem Grade die Eigenschaften des Schlappen oder Biegsamen und des Elastischen in sich vereinigt; wir haben kein einzelnes Wort das die in dem was die Araber رُعُونة nennen vereinigten Vorstellungen ausdrückt, ähnlich ist das lat. *lentus* in *lenti rami, lenti salices, lenta viburna*. רַעֲנָן ist kein Farbwort, sondern man hat dabei an Weichheit und also Saftfrische, Biegung und also Spannkraft, Schlappheit und also Dehnung und Ueberhang der Verzweigung, wie etwa die einer Trauerweide, zu denken. וַיַּעֲבֹר bed. nicht: da schwand er hin (Trg. Hupf. u. A.), denn עָבַר paßt in diesem Sinne nicht für einen Baum. Richtig Lth.: *Da man fur vbergieng* Ges. § 137, 3. Viell. aber ein Hörfehler für ואעבר (LXX Syr. Hier.), wie nach *Ochla we Ochla* No. 133 ויאמר viermal für וָאֹמַר steht.[1] Der D. schrieb doch wohl וָאֶעֱבֹר, wie gegen Trg. und Symm. mit Riehm zu lesen sein wird.

V. 37—38. Man könnte תָּם auch neutrisch für תֹּם und יָשָׁר für יֹשֶׁר fassen, aber in diesem Falle würde der D. רְאֵה statt רְאֵה geschrieben haben, שְׁמֹר also wie z. B. 1 S. 1,12. Mit כִּי wird das eingeführt, worauf zu merken aufgefordert wird. Der Friedensmann hat ein ganz anderes Geschick als der hader- und verfolgungssüchtige Frevler. Er hat als Frucht seiner Friedensliebe אַחֲרִית Zukunft (s. zu Spr. 23, 18), näml. in seinen Nachkommen Spr. 24, 20., während die Apostaten zusamt vertilgt werden; nicht allein sie selbst, auch die Nachkommenschaft der Gottlosen wird ausgerottet Am. 4, 2. 9, 1. Ez. 23, 25. Es verbleibt ihnen kein Nachblieb, der ihren Namen fortpflanzt, ihre אַחֲרִית ist dem Untergange geweiht (vgl. 109, 13 mit Num. 24, 20).

V. 39—40. Das Heil der Gerechten kommt von J., es ist also geeigenschaftet gemäß seinem Ursprung: gewiß, vollkommen, ewig bleibend. מָעוּזָּם ist Appos.; die *plena scriptio* gilt uns wie 2 S. 22, 33 als Anzeichen, daß מעוז hier nicht Veste, sondern Ort des Sichbergens, Schutzstätte, Asyl bed. soll, in welchem Sinne معاذ الله (Schutz Gottes) und معاذ وجه الله (Schutz des Angesichts Gottes) ein (auch als

1) Vgl. Wellhausen, Der Text der Bb. Samuel (1871) S. VI.

Schwurformel verwendeter) arab. Ausdruck ist (s. übrigens zu 31, 3). Die Modi der Folge v. 40 sind *aoristi gnomici.* Der Parallelismus 40[ab] ist stufenpsalmartig fortschreitend. Der kurze Begründungssatz *ki chásu bo* bildet einen nachdrücklichen Schlußfall.

PSALM XXXVIII.

Bitte um Wandlung verdienten Zorns in rettende Liebe.

2 Jahve, nicht in deinem Grimme ahnde mich
Und in deiner Zornglut züchtige mich.
3 Denn deine Pfeile haben sich in mich herabgesenkt,
Und niedergesunken ist auf mich deine Hand.

4 Nichts Gesundes ist an meinem Fleisch vor deinem Zorn,
Nichts Heiles an meinen Gebeinen vor meiner Sünde.
5 Denn meine Verschuldungen sind über mein Haupt gegangen,
Wie eine schwere Last sind sie mir zu schwer.

6 Es stinken, eitern meine Beulen
Von wegen meiner Thorheit.
7 Ich krümme mich, bin niedergebeugt gar sehr,
Den ganzen Tag schleich ich trauerschwarz dahin,

8 Denn meine Lenden sind voll von Entzündetem,
Und nichts Gesundes ist an meinem Fleische.
9 Ich bin erstarrt und zermalmt gar sehr,
Heule vor Gestöhn meines Herzens.

10 O HErr, dir offenbar ist all mein Sehnen,
Und mein Seufzen ist vor dir nicht verborgen.
11 Mein Herz pocht heftig, verlassen hat mich meine Kraft,
Und das Licht meiner Augen, auch dieser, ist mir geschwunden.

12 Meine Lieben und Freunde weitab von meiner Plage stehn sie,
[Und meine Verwandten fernweg stehn sie].
13 Und Schlingen legen mir die nach meiner Seele trachten,
Und die nach meinem Unglück streben reden Verderbliches,
Und Tücken immerfort sagen sie heraus.

14 Ich aber bin wie ein Tauber, als hört' ich nicht,
Und wie ein Stummer, der seinen Mund nicht öffnet.
15 Ich bin worden wie ein Mann, der nicht höret,
Und in deß Munde keine Widerrede.

16 Denn auf dich, Jahve, harr' ich,
Du, du wirst antworten, o HErr mein Gott.
17 Denn ich sage: mögen sie sich nicht mein freuen,
Die bei meines Fußes Wanken wider mich großthun würden.

18 Denn ich bin fertig zum Hinfall
Und mein Herzleid steht vor mir immer.
19 Denn meine Schuld muß ich bekennen,
Bangen ob meiner Sünde.

20 Meine Feinde aber sind lebensfrisch, sind zahlreich,
Und viel sind meine lügnerischen Hasser.
21 Und vergeltend Böses um Gutes
Feinden sie mich an um mein Verfolgen des Guten.

22 **Verlaß mich nicht, Jahve;**
Mein Gott, bleib nicht fern von mir.
23 **Eile mir zu Hilfe,**
O HErr, der du mein Heil bist!

An Ps. 37 schließt sich wegen seines der ת-Str. dieses Ps. ähnlichen Schlusses der Bußps. 38. Der Anfang ist wie Ps. 6. Nehmen wir die Ehebruchssünde Davids als Anlaß (vgl. bes. 2 S. 12, 14), so bilden 6. 38. 51. 32 eine chronologische Reihe. David ist geistig und leiblich verstört, verlassen von seinen Freunden und als auf immer Verworfener angesehen von seinen Feinden. Das göttliche Zornfeuer brennt in ihm wie Fieberbrand und die göttliche Entzogenheit lagert auf ihm wie Finsternis. Aber er betet sich durch dieses Feuer und diese Finsternis zu lichter Glaubenszuversicht hindurch. Der Ps., obwohl Erguß so hoch und tief gehender Empfindungen, ist doch ebenmäßig und sinnig angelegt. Sinnig ist auch die Anbringung der Gottesnamen. Das erste Wort der 1. Gruppe ist ה׳, das erste Wort der 2. אֲדֹנָי, in der 3. wechseln ה׳ und אֲדֹנָי zu zweien Malen. Mit Ps. 70 hat der Ps. das überschriftliche לְהַזְכִּיר gemein. Auf diese Hazkir-Ps. neben den Hodu und Halleluja deutet der Chronist 1 Chr. 16, 4 (Lev. 24, 7 u. ö.). Kamph. Riehm übers. להזכיר zum (beim) Räuchern — es ist hier wie Jes. 66, 3 Denominativ von אַזְכָּרָה. Bei Darbringung von Speisopfern מְנָחוֹת kam ein Teil des Speisopfers, näml. ein Handgriff des eingeölten Mehls und der ganze Weihrauch, ins Altarfeuer; dieser Teil hieß אזכרה (vom Kal im Sinne des Hi. gebildet) ἀνάμνησις und ihn darbringen *denom.* הזכיר, weil der aufsteigende Duft den Eigner des Opfers in Erinnerung bei Gott zu bringen bezweckt. Bei Darbringung dieses Gedenkteils der Mincha gebetet zu werden sind die zwei Ps. bestimmt, also: *zu (bei) Darbringung der Ascara* (des Mehlopfer-Abhubs). So auch andeutungsweise das Targ. LXX überschreibt εἰς ἀνάμνησιν περὶ (τοῦ) σαββάτου (לַשַּׁבָּת?).

V. 2—9. David beginnt, wie Ps. 6., mit der Bitte um Wandelung seines Strafleidens in Züchtigungsleiden. Bakius umschreibt v. 2 richtig: *corripe sane per legem, castiga per crucem, millies promerui, negare non possum, sed castiga, quaeso, me ex amore ut pater, non ex furore et fervore ut judex; ne punias justitiae rigore, sed misericordiae dulcore* (vgl. zu 6, 2). Das Verneinungswort ist zu 2^b zu wiederholen, wie 1, 5. 9, 19. 75, 6. In der den Ruf nach Erbarmen begründenden Beschreibung ist נִחֵת nicht *Pi.* wie 18, 35., sondern *Ni.* von dem gleich folgenden *Kal* נָחַת; das Trg. übers. mit dem *Ittafal* אִתְּחִית (dem Reflexiv-Passiv-Stamm des Afel): deine Pfeile sind auf mich herabgesenkt, aber dann müßte es הָנְחֲתוּ heißen — das *Ni.* ist reflexiv und von dem intrans. נָחַת ebenso möglich als z. B. נִקְרַב (Ew. § 123^b), es faßt die Pfeile Gottes als selbstthätige Mächte. קֶצֶף ist der Zorn als Ausbruch *fragor* (vgl. Hos. 10, 7 LXX φρύγανον), hier vorn mit *ĕ* statt *ĭ*, welche in diesem Worte wechseln, und חֵמָה als Glühen; חִצִּים (bei Homer κῆλα) Gottes Zornpfeile d. i. Zornblitze sind seine Zorngerichte und יָד wie 32, 4. 39, 11 Gottes Strafhand, welche sich in den Strafverhängnissen zu fühlen giebt, weshalb וַתִּנְחַת als Modus der Folge angeknüpft werden konnte. In v. 4 heißt der Zorn זַעַם als Aufbrausen. Die

Sünde ist Ursache der Zornerfahrung und der Zorn Ursache der körperlichen Zerrüttung; die Sünde als Erregung des Zorns äußert sich immer auch am Leibe als Todesmacht. In 5[a] ist die Sünde mit ersäufenden Wassern verglichen, wie 5[b] mit einer niederdrückenden Last; יִכְבְּדוּ מִמֶּנִּי sie sind schwerer als ich d. i. als meine Tragkraft. In v. 6 heißen die Wirkungen der göttlichen Strafhand Beulen חַבּוּרֹת (eig. unterlaufene buntstriemige Schlagwunden Jes. 1, 6., v. حبر streifig, buntfarbig machen oder sein), welche הִבְאִישׁוּ üblen Geruch verbreiten und נָמַקּוּ in Eiterung übergehen; die Sünde, die das verursacht, heißt אִוֶּלֶת, weil sie, wie sich zuletzt herausstellt, immer Verderben seiner selbst ist. Mit Emphase bildet מִפְּנֵי אִוַּלְתִּי den zweiten Halbvers; נַעֲוֵיתִי aus v. 7 dazu heraufnehmend (Mei. Then.), bringt man es um diese seine Stellung, s. über die drei מִפְּנֵי Ew. § 217[1]. So tief an Seele und Leib erkrankt, muß er sich aufs äußerste krümmen und beugen; נַעֲוָה von krampfhafter Zusammenziehung des Körpers Jes. 21, 3., שַׁחַח von gebeugter Haltung 35, 14., הִלֵּךְ von schwerfälligem schleifendem Gange. Mit כִּי v. 8 hebt die Begründung der Bitte zum 3. Male an. Seine כְּסָלִים d. i. inneren Lendenmuskeln, die sonst feistesten Teile, sind voll נִקְלֶה Gebranntem d. i. Brandigem. Es ist also als ob der Brand von dem Mittelpunkte leiblicher Kraft aus sich über den ganzen Körper verbreiten wollte; der Zorn Gottes wühlte in diesem wie in der Seele. Indem so alle Lebensgeister weichen, ist schon fast Leblosigkeit eingetreten; פוג ist das eig. Wort von Leichenkälte und Leichenstarre, das *Ni.* bed. in diesen Zustand der Auflösung, was die Bed. der √פג فج vgl. فجر פגר ist, geraten, wie נִדְכָּא in den Zustand der Zermalmung versetzt s. Das מִן von מִנַּהֲמַת will sagen daß die laute Klage nur die Aeußerung des im Herzen tosenden Schmerzes, des unaufhörlichen tiefinneren Stöhnens ist.

V. 10—15. Nachdem er so sein Leiden vor Gotte geklagt, fährt er etwas beruhigter fort; es ist die Ruhe der Ermattung, aber auch der von fern sich zeigenden Rettung. Er hat geklagt, aber nicht als ob er Gott erst mit seinem Leiden bekannt machen müßte; der Allwissende hat alles Begehren, welches ihm das Leiden erpreßt, unmittelbar vor sich (נֶגְדְּךָ wie לְנֶגֶד 18, 25), auch sein leiseres Seufzen ist seiner Kenntnis nicht entzogen. Der Leidende sagt das nicht sowohl um sich damit zu trösten, als um Gottes Erbarmen rege zu machen. Darum fährt er auch fort, das Jammerbild seines Zustandes zu beschreiben: sein Herz ist im Zustande heftiger Rotationsbewegung oder auch nur heftiger, schnell sich wiederholender Zusammenziehung und Ausdehnung (Psychol. S. 252), also stürmischen Klopfens (סְחַרְחַר *Pealal* nach Ges. § 55, 3). Die Kraft, deren Zentrum das Herz ist (40, 13), hat ihn verlassen und das Licht seiner Augen, auch dieser (attraktionell, da das Licht der Augen nicht anderem entgegengehalten wird, für גַּם־הוּא), ist nicht bei ihm, sondern durch Weinen, Wachen, Fiebern ihm verloren gegangen. Die ihn lieben und ihm befreundet sind haben sich weitweg von seiner

Zornplage (נֶגַע Berührung von Gottes Zornhand) gestellt, nur zusehend (Obad. v. 11), also in eher feindlicher (2 S. 18, 13) als freundlicher Haltung: מִנֶּגֶד weitweg innerhalb des Sehbereichs Gen. 21, 16. Dt. 32, 52. Die Worte וּקְרוֹבַי מֵרָחֹק עָמָדוּ, die in den durchaus tetrastichischen Ps. ein Pentastich bringen, geben sich als Glosse oder Variante: מִנֶּגֶד = מֵרָחֹק 2 K. 2, 7. Seine Feinde aber suchen seinen Fall und seine Hilflosigkeit zu benutzen, um ihm vollends den Todesstoß zu geben; וַיְנַקְשׁוּ (ohne Variante mit dagessirtem ק) besagt, was sie infolge seiner Lage unternommen. Inhalt ihrer Reden ist הַוּוֹת gänzliches Verderben (s. 5, 10), und zu diesem Zwecke ist es מִרְמוֹת Trug auf Trug, Tücke auf Tücke, was sie unaufhörlich mit Herz und Mund aushecken. Er muß im Bewußtsein seiner Schuld verstummen und an aller Selbsthilfe verzagend seine Sache Gott anheimstellen. Schuldgefühl und Resignation verschließen ihm den Mund, so daß er die falschen Anschuldigungen seiner Feinde nicht widerlegen kann und mag; er hat keine תּוֹכָחוֹת Gegenbeweise zur Rechtfertigung seiner selbst (Iob 23, 4). Man übers. nicht: „wie ein Stummer nicht öffnet seinen Mund"; כְּ ist nur Präp., nicht Konjunktion, und gerade hier liegen in v. 14. 15 dafür die augenscheinlichen Beweise.[1]

V. 16—23. In sich selber zunichte geworden verzichtet er auf Selbsthilfe, denn (כִּי) er harrt auf J., der allein ihm helfen kann. Er harrt seiner Erwiderung, denn (כִּי) er sagt u. s. w. — er harrt auf Erwiderung, auf Erhörung dieser seiner auf Gottes Ehre gerichteten Bitte, daß Gott seine Feinde nicht über ihn triumphiren lasse und in ihrer Unbarmherzigkeit und Ungerechtigkeit bestärke; 17[b] scheint noch unter dem Regimen des פֶּן[2] zu stehen, aber da man in diesem Falle *Vav*

---

1) Die von Hupf. für den konjunctionellen Gebrauch des כְּ beigebrachten Beweisstellen 90, 5. 125, 1. Jes. 53, 7. 61, 11 sind nichtig (s. Riehm zu Ps. 17, 11); am meisten scheint Ob. v. 16 dafür zu sprechen, aber da ist der Ausdruck elliptisch, כְּלֹא ist = כַּאֲשֶׁר לֹא wie לְלֹא Jes. 65, 1 = לַאֲשֶׁר לֹא.

Nur כְּמוֹ (كَمَا) kann konjunctionell gebraucht werden, aber כְּ (كَ) ist im Althebräischen wie im Arabischen (s. Fleischer in der Hallischen Allg. LZ. 1843 Bd. IV S. 117 ff. und dann auch in den Sitzungsberichten der Sächs. Gesellsch. d. Wiss. 1876 S. 59) immer Praep. und für das Sprachbewußtsein wie *instar* urspr. ein Substantiv (s. Wünsche's Hosea 1, 35 f.); erst das mittelalterliche Pijut (s. Zunz, Synagogal-Poesie des MA. S. 121. 381 f. und über Abulwalids Entschuldigung dieser Licenz DMZ XXXVI, 406) gestattet sich, es als Konj. (z. B. כִּמְצֹא als er gefunden) zu gebrauchen, wie es nach Osiander auch im Himjarischen (DMZ XIX, 214. 248) und im biblischen Chaldaismus, aber nur in der verkürzten Formel כְּנֵמָא vorkommt. Der an das mit diesem כְּ *instar* versehene Wort sich anschließende Verbalsatz ist meist Attributivsatz wie oben, zuweilen aber auch Umstandssatz (حال), wie 38, 14 vgl. Sur. 62, 5: „des Esels (der sich darstellt) indem er Bücher trägt".

2) Es gibt folgende Konstruktionsweisen des פֶּן, wenn ein mehrgliederiger Satz darauf folgt: 1) *impf. et perf.*, letzteres mit dem Tone des *perf. consec.* z. B. Ex. 34, 15 f. oder ohne denselben z. B. 28, 1 (s. daselbst); 2) *impf. et impf.* wie 2, 12. Jer. 51, 46. Diese Konstr. vernotwendigt sich da, wo der Subjektsbegriff oder ein Nebenbegriff des Satzes hervorgehoben werden soll

consec. und eine andere Wortstellung erwartete, ist 17[b] als Subjektssatz (vgl. 36, 26) anzusehen: „die beim Wanken meines Fußes, d. i. Umschlagen meines Leidens in Untergang, wider mich großthun würden.“ כִּי v. 18 knüpft begründend an בְּמוֹט רַגְלִי an: er ist נָכוֹן לְצֶלַע gerichtet zum Hinfallen (35, 15), er wird, wenn Gott nicht gnädig eingreift, sicher stürzen. Das 4. כִּי v. 19 schließt sich begründend an 18[b] an: sein Herzleid bleibt ihm immerfort gegenwärtig, denn er muß seine Schuld bekennen und dieses Schuldgefühl ist eben der Stachel seines Schmerzes. Und während er im Bewußtsein wohlverdienter Strafe krank bis zum Tode ist, sind seine Feinde gewaltig (an Zahl) und dabei lebensfrisch und seine Hasser in Lüge (Acc. der Bestimmung) zahlreich. Statt חַיִּים ist, wie schon Houbigant erkannte, חִנָּם das Ursprüngliche und wie 35, 19. 69, 5 zu lesen (Hitz. Köst. Hupf. Ew. Olsh.). Aber auch LXX Symm. Hier. lasen חיים, und obwohl schlecht zu עָצְמוּ (wofür man וַעֲצוּמִים erwartete) passend, ist es wenigstens nicht sinnlos: er betrachtet sich laut v. 9 mehr als einen Toten denn einen Lebenden, seine Feinde aber sind חַיִּים lebendig d. i. lebenskräftig, diese prägnante Bed. hat das V. häufig und kann auch das Adj. haben. Wie auch sonst die Betonung der Form סַבּוּ außer Pausa schwankt, hat וְרַבּוּ hier, obwohl nicht *perf. consec.*, den Ton auf *ultima.*[1] 21[a] ist Appos. des Subj., welches von v. 20 her das gleiche bleibt. Statt רְדוֹפִי (nach König, Lehrgeb. S. 163—65 *r^edŏfi* zu sprechen, richtiger aber wohl als Pausalform außer Pausa anzusehen Ges. § 61 Anm. 2) lautet das *Keri* רָדְפִי *råd^efi* (ohne folg. Makkef) oder רָדְפִי *råd^ofi*, vgl. über diese Aussprache 86, 2. 16, 1 und zu dem *Chethîb* רדופי das *Cheth.* צרופה 26, 2., auch מיורדי 30, 4. Mit dem „Verfolgen des Guten“ meint David bes. das im Verhältnis zu seinen gegenwärtigen Feinden bethätigte.[2] Er schließt v. 22 f. mit Seufzern um Hilfe. Es kommt nicht zur Lichtung der Zornfinsternis. Die *fides supplex* wandelt sich nicht in *fides triumphans.* Aber wie Kainsbuße und Davidsbuße sich unterscheiden, zeigen die Schlußworte: „HErr mein Heil“ (vgl. 51, 16); die wahre Buße hat den Glauben in sich, sie verzweifelt an sich selbst, aber nicht an Gott.

---

z. B. Dt. 20, 6. Einmal folgt auf פֶּן sogar 3) *perf. et impf. consec.*, näml. 2 K. 2, 16.

1) Als *perf. consec.* sind auf *ult.* betont וָחַתּוּ Jes. 20, 5. Ob. 9 und וְרַבּוּ Jes. 66, 16., viell. auch וְחַדּוּ, וְקַלּוּ Hab. 1, 8 und וְרַבּוּ *(perf. hypoth.)* Iob 32, 15., aber keinen bes. Grund hat die Ultimabetonung von רַכּוּ 55, 22., רַבּוּ 69, 5., דַּלּוּ Jes. 38, 14., קַלּוּ Jer. 4, 13., שַׁחוּ Spr. 14, 19. Hab. 3, 6., חַתּוּ Iob 32, 15., זַכּוּ, צַחוּ Thren. 4, 7.

2) In griech. u. lat. Texten, desgleichen in allen äthiop., mehreren arabischen und dem syr. *Psalt. Mediolanense* findet sich hinter v. 21 der Zusatz: *Ce aperripsan me ton agapeton osi necron ebdelygmenon* [vgl. Jes. 14, 19 LXX]. *Et projecerunt me dilectum tanquam mortuum abominatum* (so das *Psalt. Veronense*). Theodoret deutet ihn auf Absaloms Verh. zu David. Baethgen übers.: והשליכוני יחיד (?) כפגר נתעב und hält (wie auch Grätz) die Worte für echt. Der Kopte (nach Barhebraeus) hat dahinter noch: „und durchbohrt hat er mein Fleisch“.

PSALM XXXIX.

Bitten eines Schwergeprüften angesichts des Glücks der Gottlosen.

**2 Ich sprach: „wahren will ich meine Wege vor Verfehlung mit meiner Zunge;
Wahren will ich meinem Munde Zäumung,
So lange noch der Frevler vor mir.“
3 Ich verstummte in Stille,
Schwieg des Glücks nicht achtend,
Doch mein Schmerz ward ungestüm.
4 Es erglühte mein Herz in meinem Innern,
Bei meinem Brüten lohte Feuer —
Ich redete mit meiner Zunge.**

**5 Laß mich wissen, Jahve, mein Ende,
Und meiner Tage Maß wie klein es;
Möcht' ich erkennen, wie vergänglich ich bin!
6 Hast du doch handbreitenlang gemacht meine Tage
Und meine Zeitdauer ist wie Nichts vor dir,
Nur eitel Hauch ist jeder Mensch, wie fest er steht.** (*Sela*)
**7 Nur als ein Schemen wandelt der Mann einher,
Nur um Hauch machen sie Lärm,
Er häuft auf und weiß nicht, wer es einsammelt.**

**8 Und nun worauf soll ich hoffen, HErr!
Mein Harren, dir gilt es.
9 Aus all meinen Uebertretungen reiß mich heraus,
Zum Schimpf des Ruchlosen setz mich nicht!
10 Ich verstumme, thue nicht auf meinen Mund,
Denn du, du hasts gethan.
11 Nimm hinweg von mir deine Plage,
Vor der Befehdung deiner Hand muß ich vergehn.
12 Züchtigst du mit Ahndungen ob Verschuldung einen Mann,
So machst du zergehn, wie Mottenfraß, seinen Liebreiz —
Nur ein Hauch sind alle Menschen.** (*Sela*)

**13 O höre mein Gebet, Jahve,
Und auf mein Schreien horche!
Zu meinen Zähren schweige nicht,
Denn ein Gast bin ich bei dir,
Ein Beisaß, wie alle meine Väter.
14 Blicke von mir weg, daß ich mich erheitre,
Ehe ich hinfahre und nicht mehr bin.**

Einen Stummen, der seinen Mund nicht aufthut, nennt sich der D. 38, 14.; dieses resignirende Verstummen sagt er mit denselben Worten auch 39, 3 von sich aus — ein gemeinsames hervorstechendes Merkmal der zwei Ps., welches zu ihrer Paarung berechtigte. Es gibt aber einen andern Ps., welchem Ps. 39 noch durchgreifender verwandt ist, nämlich Ps. 62 welcher mit Ps. 4 gleichen zeitgeschichtlichen Hintergrund hat: der Verf. ist in seiner Würde bedroht von solchen, die aus falschen Freunden seine offnen Feinde geworden sind und im Genusse unrechtmäßiger Macht und Güter schwelgen. Aus seiner eignen Erfahrung, inmitten welcher er sein Heil und seine Ehre Gott befiehlt, leitet er allgem. Ermahnungen ab, daß Vertrauen auf Reichtum

täuscht und daß die Macht allein Gottes des Vergelters ist — zwei Lehren, für welche der Ausgang der absalomischen Sache ein gewaltiges Beispiel war. So Ps. 62 und ähnlich auch Ps. 39. Beide Ps. tragen neben dem Namen Davids den Namen Jeduthun an der Stirn; beide sprechen die Nichtigkeit alles Menschlichen in denselben Worten aus, beide gefallen sich im Gebrauche des versichernden glaubensfesten אַךְ, beide haben zweimal סלה, beide berühren sich mit dem B. Iob, beider Form ist aber so geschliffen, durchsichtig und klassisch, daß es nicht nötig erscheint, sich zu diesem Psalmenpaare einen eignen von David verschiedenen Dichter zu schaffen. Daß der Redactor nicht Ps. 62 auf 39 folgen ließ, erklärt sich daraus, daß 62 ein Elohimps. ist, der nicht hier mitten unter Jahveps. stehen durfte.

Dem überschriftlichen לַמְנַצֵּחַ ist hier לִידִיתוּן (bei den Griechen Ἰδιθούν) beigefügt. So geschrieben ist der Name auch 77, 1. 1 Chr. 16, 38. Neh. 11, 17., überall mit dem *Keri* יְדוּתוּן, was die nach Analogie von זְבוּלֻן mundrechtere Vokalisation 62, 1; es ist eine Sproßform von יְדוּת oder יְדִית, vgl. שְׁבוּת und שְׁבִית, חָפְשׁוּת und חָפְשִׁית. Es heißt so einer der 3 Sangmeister Davids, der dritte neben Asaf und Heman 1 Chr. 16, 41 f. 25, 1 ff. 2 Chr. 5, 12. 35, 15. ohne Zweifel Eine Person mit אֵיתָן 1 Chr. c. 15., ein Name, der seit der Anstellung in Gibeon 1 Chr. c 16 sich in ידותון verwandelt. Somit wird לידותון neben למנצח Name des מנצח selbst d. i. dessen sein, dem das Lied zur musikalischen Ausführung übergeben worden. Dagegen spricht nicht, daß wir statt des ל von לידיתון in zwei Ueberschriften 62, 1. 77, 1 עַל lesen. Mit ל wird Jeduthun als derjenige bez., dem das Lied zum Ausführen übergeben, und mit עַל als derj., dem die Ausführung aufgegeben wird. Die Uebers.: *dem Vorsteher der Jedithuniten* (Hitz.) ist in Ansehung des als Geschlechtsname wie אהרן 1 Chr. 12, 27. 27, 17 gebrauchten ידותון möglich, hat aber den überschriftlichen Gebrauch des ל gegen sich.

Der Ps. besteht aus 4 Absätzen ohne strophisches Ebenmaß; der kleinere letzte ist sichtlich epilogisch.

V. 2—4. Der D. erzählt, daß er sich vorgenommen habe, beim Glücke des Gottlosen das eigne Leiden schweigsam zu tragen, daß er aber bei überhandnehmendem Schmerze unwillkürlich sein Schweigen durch laute Klage brechen mußte. Er wollte seine Wege d. i. seine Sinnes- und Handlungsweise in ihrem ganzen Umfange wahren, daß er sich nicht mit seiner Zunge vergehe, näml. durch murrende Klagen über das eigne Mißgeschick beim Anblick des Glückes des Gottlosen. Er wollte wahren d. i. unabänderlich anliegen lassen seinem Munde Zäumung (vgl. zur Form Gen. 30, 37), wollte ihm anlegen einen Zaum (*capistrum*), so lange er den Gottlosen, statt daß man seinen schnellen Untergang erwarten sollte, in der Fülle seiner Kraft bestehen und freveln sähe. Statt des zweiten אֶשְׁמְרָה schrieb der D. viell. אָשִׂימָה. Da verstummte er denn דּוּמִיָּה in Stille d. h. wie 62, 2 vgl. Thren. 3, 26 in resignirender Ergebung, er schwieg מִטּוֹב weggewandt vom (s. 28, 1. 1 S. 7, 8 u. ö.) Glücke d. h. dem dessen er den Frevler sich erfreuen sah, er suchte den rätselhaften Widerspruch dieses Glücks mit Gottes Gerechtigkeit tot zu schweigen — aber das selbstauferlegte Schweigen steigerte den zurückgedrängten Schmerz, dieser ward dadurch נֶעְכָּר aufgestört, auf-

gerührt, aufgerüttelt; die innere Glut ward infolge der zurückgehaltenen Klage um so intensiver (Jer. 20, 9) und „bei meinem Sinnen entbrannte ein Feuer“ d. h. die sich aneinander reibenden Gedanken und Affekte erzeugten ein loderndes Feuer, näml. ausbrechenden Unmuts, und das Ende davon war: „ich redete mit meiner Zunge“, unvermögend, meinen Schmerz länger zu verschließen. Was nun folgt, ist nicht das vom D. in solchem Zustand Geredete (Hupf.). Vielmehr wendet er sich von seinem als unausführbar erwiesenen Vorsatz hinweg an Gott selbst mit der Bitte, daß Er ihn stille Ergebung lehren möge.

V. 5—7. Er bittet Gott, ihm die Vergänglichkeit des irdischen Lebens klar vor Augen zu stellen (vgl. 90, 12), denn indem seiner Vergänglichkeit wird er sich auch seiner Bedingtheit bewußt werden und von allem Rechten und Murren ablassend sich zu Gott, dem Gott, von welchem der Frevler nichts wissen mag, als alleinigem Hoffnungsgrund flüchten. Möchte ihm denn Gott sein Ende (Iob 6, 11) d. i. sein Lebensende zu erkennen geben, und seiner Tage Maß, was es um dies sei (מָה *interr. extenuantis* wie 8, 5), damit er sich seiner Vergänglichkeit recht bewußt werde. Hupf. corrigirt nach 89, 48 מַה־חָלֶד אָנִי *quantilli sim aevi,* weil חָדֵל nicht „vergänglich“ bed. könne. Aber חָדֵל bed. was abläßt und aufhört, also in diesem Zus. endlich und vergänglich. מה *quam* beim Adj. wie 8, 2. 31, 20. 36, 8. 66, 3. 133, 1. Mit הִן (der üblichen Einführung der *propositio minor* Lev. 10, 18. 25, 20) wird die vorausgeg. Bitte begründet. Gott hat ja die Tage d. i. Lebenszeit eines Menschen טְפָחוֹת zu Handbreiten gemacht d. i. ihr nur die kurze Ausdehnung einiger Handbreiten (vgl. יָמִים einige Tage z. B. Jes. 65, 20), deren sechs auf eine Elle gehen (vgl. πήχυιος χρόνος bei Mimnermos und 1 S. 20, 3), zugemessen, die menschliche Zeitdauer (s. über חֶלֶד 17, 14) ist vor Gott dem Ewigen wie ein verschwindendes Nichts. Die Partikel אַךְ ist urspr. affirmativ und von da aus restriktiv, wie רַק urspr. restriktiv und dann affirmativ ist; zuweilen auch geht wie gew. in אָכֵן die affirmative Bed. in die adversative (vgl. *verum, verum enim vero*) über. An u. St. ist dem restriktiven Sinne entsprechend zu erklären: nichts als eitel הֶבֶל (Jefeth: هبا) *flatus* Hauch d. i. Nichtigkeit (vgl. 45, 14. Jac. 1, 2) ist jedweder Mensch נִצָּב feststehend d. i. wenn er auch noch so feststeht, noch so standfest ist (Zach. 11, 16). Hier steigert sich die Musik zu Tönen bittrer Klage, und der Gesang fährt v. 7 in dems. Thema fort. צֶלֶם bed. *effigies* Abbild; das בְּ ist wie 35, 2 *Beth essentiae:* er wandelt einher nur bestehend in einem wesenlosen Schemen. Nur הֶבֶל hauchweise (144, 4), auf windiges Ziel hin und mit windigem Erfolge machen sie Lärm (pausales *impf. energicum* wie 36, 8) und der so ruhelos und geräuschvoll sich abmüht (vgl. מְהוּמָה Spr. 15, 16) weiß nicht, wer die vielen Dinge, die er aufhäuft (צָבַר wie Iob 27, 16), einmal einraffen d. i. samt und sonders gierig an sich nehmen wird, vgl. Jes. 33, 3 und zu — *ām* = αὐτά Lev. 15, 10 (wobei dem Sprechenden אלה הדברים vgl. Jes. 42, 16 im Sinne liegt).

V. 8—12. Mit וְעַתָּה pflegt ein entscheidender Wendepunkt der Rede zu beginnen: und nun d. i. bei solcher Nichtigkeit des leiden- und unruhvollen Lebens, was soll ich da hoffen *quid sperem* (s. über das Perf. zu 11, 3). Die Antwort der selbstaufgeworfenen Frage lautet, daß J. seines Harrens Ziel ist. Es konnte befremden, daß der D. laut v. 5 seine Endlichkeit und Vergänglichkeit sich Warnung vor Murren und die Kürze des menschlichen Lebens sich Beruhigungsgrund sein lassen will. Hier haben wir die Erklärung. Obgleich eines jenseitigen seligen Lebens nicht ausdrücklich vergewissert ergreift sein Glaube mitten im Sterben J. als den Lebendigen und den Gott der Lebendigen. Das ist eben das Heroische des alttest. Glaubens, daß er mitten in den Rätseln des Diesseits und angesichts des in finstere Nacht sich verlierenden Jenseits sich unbedingt Gotte in die Arme wirft. Weil aber die Sünde die Wurzel alles Uebels, bittet der D. 9ª vor allem, daß Gott seine Person allen den Uebertretungen entnehme, durch die er sein Leiden sattsam verwirkt hat, und weil er, in die Folgen seiner Sünde dahingegeben, nicht allein zu seiner, sondern auch zu Gottes Unehre ein Gespött der Ungläubigen werden würde, bittet er 9ᵇ, daß Gott es dahin nicht kommen lasse; כָּל 9ª hat *Mercha* und ist also wie 35, 10., da zu *Kamez chatûf* wie kein Metheg so auch kein Accent treten kann, mit *ů* (nicht *ŏ*) zu lesen[1]; über נָבָל 9ᵇ s. zu 14, 1. Ubrigens ist er stumm und still (vgl. syntaktisch Jes. 53, 7 Perf. mit folg. Impf.); denn daß und was er leidet ist Gottes Fügung; mit dem Bekenntnis: Du hast es gethan (עָשִׂיתָ so absolut wie 22, 32. 37, 5. 52, 11. Thren. 1, 21) beugt er sich unter seine gewaltige Hand. Ohne seinen Blick auf das Glück der Gottlosen abschweifen zu lassen, erkennt er in seinen Leiden Gottes Hand und weiß, daß er nichts Besseres verdient hat. Aber zu bitten, daß Gott Gnade für Recht ergehen lasse, ist ihm verstattet. נִגְעֶךָ nennt er sein Leiden wie 38, 12 als Schlag (Treff) göttlichen Zorns, תִּגְרַת יָדְךָ als Aufregung, Herausforderung, Ankämpfung (Grätz dafür תְּנוּפַת Schwingung Jes. 19, 16) der Hand Gottes wider ihn, mit אֲנִי setzt er der Allmächtigen Strafhand Gottes sich, den Ohnmächtigen, entgegen, welchem wenn es so fortgeht der Untergang gewiß ist. In v. 12 bringt er das Selbsterlebte auf einen allgem. Erfahrungsatz: in Ahndungen (תּוֹכָחוֹת v. תּוֹכַחַת Nebenform zu תּוֹכֵחָה תּוֹכָחוֹת) ob Verschuldung züchtigst du einen Mann *(perf. conditionale)*, da machst du zerschmelzen, zerfallen (וַתֶּמֶס *impf. consec.* v. הֵמֵס zerflößen 6, 7), wie die Motte (עָשׁ,

---

1) So Heidenheim und Baer nach Abulwalîd, Mose ha-Nakdan, Parchon, Efôdi. In Codd. findet sich dazu die masor. Bem. לית קמץ חטף oder לֵית d. h. „nur hier mit *Kamez chatef*". Dieses ist euphonisch, wie in לְקֳחָה Gen. 2, 23 und in manchen andern in unsern Ausg. verwischten Beispielen, s. Abulwalîd ס' הרקמה p. 198, wo auch מִטְּהָרוֹ = מִטֳּהָרוֹ 89, 45 mitaufgeführt ist (Ges. § 10, 2 Anm.). Diese Häufung des *Schebâ compositum* unter Nichtgutturalen, denen ein Guttural folgt, war eine Liebhaberei Ben-Aschers im Unterschiede von Ben-Naftali. Im biblischen Chaldaismus ist sie unter Nichtgutturalen auch da wo kein Guttural folgt üblich z. B. גְּלִי, קֳבֵל, קֳדָם.

assyr. *ašašu*, arab. عُثَّةٌ), sein Anmutiges (Jes. 33, 2) d. i. seine Leibesschöne (Iob 33,21), so daß diese verfällt wie ein Kleid wenn die Motte es zernagt hat. So gar nichts ist es um alle Menschen. Sie sind sündig und nichtig. Es ist der Gedanke 6[c], der sich hier kehrversartig wiederholt. Die Musik fällt hier ein wie dort.

V. 13—14. Der D. erneuert schließlich die Bitte um Leidenslinderung, sie aus der Kürze der irdischen Pilgrimschaft begründend. Das dringliche שִׁמְעָה (17, 1. 50, 7. Iob 34, 16 vgl. das pausale שְׁמָעָה Dan. 9, 19) lautet hier שִׁמְעָה — eine kolorirte Aussprache, die es nachdrücklicher macht. Neben den Gebetsworten erscheinen auch die Thränen hier als Gotte vernehmliches Gebet, denn wenn die Thore des Gebets als verschlossen erscheinen, so bleiben doch die Thore der Thränen unverschlossen (שערי דמעות לא ננעלו) *Berachoth* 32[b]. Als Erhörungsgrund macht David in Worten, die wir auch 1 Chr. 29, 15 aus seinem Munde vernehmen, die Bestandlosigkeit und Bedingtheit des irdischen Lebens geltend, indem er, der Vergängliche, mit עִמָּךְ an das Erbarmen des Ewigen appellirt. גֵּר ist der Fremdling, welcher in einem Lande das nicht seine Heimat gastweise umherzieht und weilt, תּוֹשָׁב der Beisaß oder Schutzverwandte, der ohne von Haus aus ein Anrecht zu haben sich da niedergelassen hat und auf Duldung angewiesen ist. Die Erde ist Gottes; was vom h. Lande gilt (Lev. 25, 23), gilt von der ganzen Erde; der Mensch hat kein Recht auf sie, er bleibt da so lange Gott es ihm vergönnt. כְּכָל־אֲבוֹתָי blickt zurück bis auf die Patriarchen (Gen. 47, 9 vgl. 23, 4). Israel hat zwar dermalen ein festes Wohnland, aber doch nur als Gabe seines Gottes und der Einzelne bloß während seines nur spannenlangen Lebens. So möge denn J. — betet David — seinen Zornblick wegwenden von ihm, damit er aufglänze, sich aufheitere oder entwölke, ehe er hinfährt und es zu spät ist. הָשַׁע ist *imper. apoc. Hi.* für הַשְׁעֵה (in Kal-Bed.), welcher weder wie הֶרֶב noch wie הַצֵּל vokalisirt werden konnte; er sollte הָשַׁע lauten, lautet aber metaplastisch ebenso wie Jes. 6, 10 der *imper. Hi.* v. שָׁעַע, ohne daß man *obline (oculos tuos) = connive* (Abulw. König, Lehrgeb. S. 380) zu erkl. hat, was ein gottesunwürdiger Ausdruck wäre, vielmehr: blicke von mir weg, vgl. dazu Iob 7, 19. 14, 6. Zu אַבְלִיגָה (vgl. arab. *ablaǵ* vom freien heitern Himmel, *tubliǵ* von der Sonne: sie kommt ins Heitere, entwölkt sich) ebend. 10, 20. 9, 27; zu בְּטֶרֶם אֵלֵךְ ebend. 10, 21; zu וְאֵינֶנִּי ebend. 7, 8. 21. Der Schluß des Ps. klingt also vielfach im B. Iob wieder. Das B. Iob ist mit ebendemselben Rätsel beschäftigt. Aber es thut in Lösung desselben einen Schritt vorwärts. David weiß Sünde und Leiden, Zorn und Leiden nicht auseinanderzudenken, das B. Iob dagegen denkt Leiden und Liebe zusammen und hat in der Wahrheit, daß denen die Gott lieben auch das Leiden, selbst wenn es zum Tode wäre, zum Besten dienen muß, eine befriedigendere Lösung.

PSALM XL.

Dank, Selbstaufopferung und Bitte.

2 Harrend harrte ich Jahve's,
Da neigte er sich zu mir und hörte meinen Hilfruf.
3 Und zog empor mich aus Wüstheits-Grube, aus Schlamm des Pfuhles
Und stellte auf Felsen meine Füße, festigte meine Schritte.
4 Und gab in meinen Mund ein neues Lied, Lob unserm Gotte —
Es schauens viele und scheuen und fassen Vertraun zu Jahve.

5 Heil dem Manne, welcher Jahve macht zu seinem Vertrauensgrund
Und nicht sich wendet zu Uebermütigen und lügnerisch Abtrünnigen.
6 Viel hast du ausgeführt, Jahve mein Gott, deiner Wunder und Gedanken für uns;
Nichts ist dir zu vergleichen,
Sonst würd' ich Kund' und Aussage thun —
Sie sind zu gewaltig um herzuzählen.

7 Schlacht- und Speisopfer begehrst du nicht,
Ohren hast du mir gegraben,
Brand- und Sündopfer verlangst du nicht.
8 Da sprach ich: „Sieh, ich komme mit der Rolle des Buchs des über mich geschriebnen.
9 Zu thun deinen Willen, mein Gott, begehr' ich,
Und dein Gesetz ist inmitten meines Innern.“

10 Ich brachte Freudenkunde von Gerechtigkeit in großer Gemeinde,
Siehe meine Lippen verschloß ich nicht;
Jahve, du, du weißt es.
11 Deine Gerechtigkeit verbarg ich nicht inmitten meines Herzens,
Deine Treue und dein Heil sprach ich aus,
Nicht verhehlt ich deine Gnad' und Wahrheit großer Gemeinde.
12 Du deinerseits, Jahve, wirst nicht verschließen gegen mich dein Erbarmen,
Deine Gnade und Wahrheit werden immerfort mich schirmen.

13 Denn umringt haben mich Uebel bis zur Unzahl,
Erfaßt haben mich meine Verschuldungen und ich vermag nicht zu sehen;
Sie sind zahlreicher als die Haare meines Hauptes,
Und mein Herz hat mich verlassen.
14 O wolle, Jahve, mich erretten;
Jahve, mir zum Beistand eile!
15 Zu Schanden und zu Schmach mögen werden zusamt die meine Seele suchen, sie hinzuraffen,
Rückwärts weichen und beschimpft werden die mein Unglück wollen.
16 Erstarren mögen ob des Straflohns ihrer Schande
Die da sagen mir: Ei da, ei da!

17 Fröhlich werden und sich freuen mögen sich in dir alle die dich suchen,
Immerfort sagen „Hochgefeiert sei Jahve“ die da lieben dein Heil.
18 Bin ich gleich elend und arm,
Der Allherr wird für mich sorgen.
Mein Beistand und mein Befreier bist du!
Mein Gott, zögere nicht!

Auf Ps. 39 folgt Ps. 40., weil die Dankesworte, mit denen er beginnt, wie das Echo der Bittworte jenes sind. Er gehört, wenn er davidisch und nicht vielmehr jeremianisch ist — eine Frage, die sich nur mit Hinzunahme

von Ps. 69 (s. daselbst) entscheiden läßt — wenigstens seinem ersten Teile v. 2—11 nach in die Reihe der zwischen Gibea Sauls und Ziklag entstandenen. Mit den Rückweisungen auf die Thora, an denen die Ps. der saulischen Zeit reich sind, stimmt die Erwähnung der Buchrolle v. 8, außerdem der gelobte Lobpreis Jahve's בְּקָהָל v. 10 f. vgl. 22, 26. 35, 18., zahlreicher als die Haare des Hauptes v. 13 vgl. 69, 5., der Wunsch יִצְּרוּנִי v. 12 vgl. 25, 21., das höhnende הֶאָח הֶאָח v. 16 vgl. 35, 21. 25 und manches Andere, s. darüber Hebräerbr. S. 457. Die 2. Hälfte ist in Ps. 70 verselbständigt. Die 1. Hälfte würde an v. 12 einen passenden Schluß haben. Mit v. 13 kommt in den bis dahin einheitlichen Charakter des Ps. eine schwer begreifliche Dissonanz, das *Magnificat* stürzt zum kläglichsten *de profundis* ab. Während man in v. 1—11 David vernimmt, wie er auf dem Niedrigkeitswege der saulischen Verfolgung zum Throne gelangt ist, scheinen die Bitten und Klagen v. 13 ff. eher aus den Drangsalen der absalomischen Verfolgung heraus zu ergehen. Es liegt nahe anzunehmen daß v. 13 ff. einer anderen Zeit angehört und also Fragment eines anderen Ps. ist. Die Gemeinde freilich hat die zwei disparaten Psalmstücke als ein Ganzes zu begreifen vermocht, und auf ihren Standpunkt uns stellend werden auch wir es versuchen müssen.

Charakteristisch für diesen Ps. sind langatmige Zeilen, welche mit unverhältnismäßig kürzeren wechseln; Strophen sind bei dieser Unsymmetrie der Zeilen nicht beabsichtigt.

Der Hebräerbrief 10, 5—10 faßt v. 7—9 dieses Ps. in Anschluß an LXX als Wort des in die Welt eintretenden Christus. Daß diese Auffassung des Psalms typisch vermittelt ist, unterliegt gerade hier im Hinblick auf die 2. Hälfte des Ps. keinem Zweifel. Worte Davids des Gesalbten, aber erst auf dem Wege zum Throne Befindlichen sind vom h. Geiste, dem Geiste der Weissagung, so gestaltet, daß sie zugleich wie Worte des durch Leiden zur Herrlichkeit gehenden anderen David lauten, dessen Selbstopfer die Endschaft der Tieropfer und dessen Person und Werk Kern und Stern der Gesetzesrolle ist.

V. 1—4. David, den wir, wenn auch wie bei dem gleicherweise jeremianisch lautenden Ps. 31 nicht ohne Bedenken, als Verf. gelten lassen, befindet sich zur Zeit in einer Lage, in welcher er einerseits Geretteter, andererseits noch Gefährdeter ist. In solcher Lage hat der Lobpreis billig den Vortritt, wie überh. nach 50, 23 Dank der Weg zum Heile ist. Seine Hoffnung, obwohl תּוֹחֶלֶת מְמֻשָּׁכָה Spr. 13, 12., hat ihn nicht getäuscht, er ist errettet und kann nun wieder ein neues Danklied singen, ein vertrauenstärkendes Beispiel für Andere. קַוֹּה קִוִּיתִי ich harrte andauernd und anhaltend (קַוֹּה *inf. intens.* wie יַסֹּר 118, 18); ה' ist nicht Voc. wie 39, 8., sondern Acc. wie 25, 5. 130, 5. Zu וַיֵּט läßt sich אָזְנוֹ hinzudenken, aber da sich dann nach 17, 6. 31, 3 das *Hi.* וַיַּט erwarten ließ, faßt man das Kal besser als in sich geschlossenen Sinnes: er neigte sich zu mir wie Hier.: *inclinatus est ad me.* בּוֹר שָׁאוֹן bed. nicht Grube des Wassergebrauses, da שָׁאוֹן für sich allein (s. dagegen 65, 8. Jes. 17, 12 f.) nicht diese Bed. hat und überdies „rauschende“ (Hgst.), wilde Wasser einer Grube oder Cisterne kein naturwahres Bild ergeben; auch nicht Grube des Einsturzes, da שְׁאָה die Bed. *deorsum*

labi nicht aufweist, sondern: der Verwüstung, des Verderbens, des Untergangs (Jer. 25, 31. 46, 17), s. zu 35, 8. Ein anderes Bild: Schlamm des Moores (יָוֵן nur hier u. 69, 3) d. i. Wasser, in deren Schlammboden man nicht fußen kann — eine Wortverbindung wie מְטַר־גֶּשֶׁם Zach. 10, 1. אַדְמַת־עָפָר Dan. 12, 2., in der Mischna *Mikwaoth* IX, 2 durch טיט הבורות (Schlamm der Wassergruben) erklärt. Von da stellte J. seine Füße auf einen Felsen, festigte seine Schritte d. i. entnahm ihn der Gefahr, die ihn umschloß, und gab ihm festen Grund unter seinen Füßen. Der hohe Fels und die festen Schritte sind Gegens. der tiefen Grube und des nachgiebigen Schlammbodens. Diese Rettung ward ihm neuer Stoff des Dankes (vgl. 33, 3), ward in seinem Munde „Lobpreis unserm Gotte“, denn die Rettung des erwählten Königs ist That des Gottes Israels zum Besten seines erwählten Volkes. Die Impf. 4ᵇ (mit gleicher Alliteration wie 52, 8) geben sich durch ihre Häufung als von Fortwährendem gemeint.

V. 5—6. Selig preist er den Mann, der sein Vertrauen (מִבְטַחוֹ mit latentem Dag. wie nach Kimchi auch 71, 5. Iob 31, 24. Jer. 17, 7) auf J. setzt, den Gott, der schon durch zahllose Wunderbeweise sich an Israel verherrlicht hat. Nachklang dieses אַשְׁרֵי ist Jer. 17, 7. Wie davidisch es lautet, zeigt 52, 9 (vgl. 91, 9). Absichtlich heißt es nicht הָאִישׁ, sondern הַגֶּבֶר, welches besser den Mann als zum Selbstvertrauen versuchten bez. רְהָבִים von רָהָב (nicht von רַהַב) sind die Ungestümen, die in ihrem Uebermut alles niederwerfen; שָׂטֵי כָזָב „Lügen-Abweichende“ (שׂוּט = שָׂטָה vgl. 101, 3) heißen die statt der Wahrheit der Lüge ergebenen Abtrünnigen: כזב läßt sich im Sinne eines Acc. des Zieles fassen, ist aber in weiterem vagerem Sinne *gen. qualit.* wie אָוֶן 59, 6. Diese 2. Str. enthält zwei Nutzanwendungen des Selbsterlebten. Der Gottvertrauende erscheint dem D. von da aus als überglücklich und ein überwältigender Blick auf Gottes gnädiges Walten über sein Volk eröffnet sich ihm. נִפְלְאוֹת sind verwirklichte Gottesgedanken und מַחְשְׁבוֹת sich verwirklichende, wie Jer. 51, 29. Jes. 55, 8 f.; רַבּוֹת ist Prädikats-acc.: in großer Zahl, reicher Fülle, אֵלֵינוּ „für uns“ wie z. B. Jer. 15, 1 (Ew. § 217ᶜ). Sein auf Israel gerichtetes Thun war von je eine sich verwirklichende und offenbarende Fülle vor Wunderthaten und Heilsentwürfen — es gibt nicht עֲרֹךְ אֵלֶיךָ eine Möglichkeit des Vergleichs mit dir, οὐκ ἔστι (Ew. § 321ᶜ) ἰσοῦν τί σοι, עֲרֹךְ wie 89, 7. Jes. 40, 18., sie sind zu gewaltig (עָצְמוּ von gewaltiger Summe wie 69, 5. 139, 17 vgl. Jer. 5, 6), als daß man sie hererzählen könnte. Ebendas mit andern Worten besagt nach Ros. Stier Hupf. auch אין ערך אליך: es ist nicht möglich sie dir (vor dir) darzulegen, aber daß der Mensch Gotte seine Wunder und Heilsgedanken „darlege“ (S. ἐκθέσθαι) oder herordne (Trg. Hier.), ist eine ungeziemende Vorstellung. Mit Recht finden LXX Syr. Vulg. Jefeth in אין ערך אליך eine Aussage der Unvergleichlichkeit Gottes. Die folg. Cohortativformen אַגִּידָה וַאֲדַבֵּרָה lassen sich nach Iob 19, 18. 16, 6. 30, 26. Ps. 139, 8 als Vordersatz des Folg. fassen: will ich sie verkündigen und ausreden, so sind sie zu gewaltig um sie herzuzählen (Ges. § 128, 1ᵈ); aber die stilistische Formung des v. 6 em-

pfiehlt zwischensätzliche Fassung: ich würde (wie 51, 18. 55, 13. Iob *6, 10*) sie verkünden und ausreden. Er würde das, aber weil Gott in der Fülle seiner Wunder und Heilsgedanken schlechthin ohne Gleichen ist, muß er es bleiben lassen — sie sind so gewaltig, daß das Hererzählen derselben weit hinter ihrer gewaltigen Fülle zurückbleibt.

V. 7—9. Die Gedankenverknüpfung ist klar: groß und viel sind deine Gnadenerweise, wie soll ich dir dafür danken? Auf diese Frage giebt er erst eine negative Antwort: Gott mag keine äußeren Opfer. Die Opfer werden zwiefach benannt *a*) nach ihrem Material: זֶבַח Tieropfer und מִנְחָה Mehlopfer (mit Einschluß des נֶסֶךְ Weinopfers, welches die unveräußerliche Beigabe der begleitenden Mincha ist); *b*) nach ihrem Zweck, wonach sie entweder, wie hauptsächlich עוֹלָה, Zuwendung des göttlichen Wohlgefallens, oder, wie hauptsächlich חֲטָאָה, was als Sündopfername nur hier (statt des üblichen חַטָּאת) vorkommt, Abwendung des göttlichen Mißfallens vermitteln. Daß זֶבַח u. עוֹלָה voranstehen, hat darin noch seinen bes. Grund, daß זֶבַח speziell die Schelamim-Opfer bez. und dem Bereiche dieser das eig. Dankopfer, näml. das Tôda-Schelamim-Opfer, angehört, und daß עוֹלָה als das Opfer der Anbetung προσευχή, welche immer auch generelle Danksagung εὐχαριστία ist, neben den Schelamim dem Dankenden am nächsten liegt. Wenn von Gott gesagt wird, daß er solche unpersönliche Opfer nicht möge und verlange, so ist so wenig als Jer. 7, 22 vgl. Am. 5, 21 ff. gemeint, daß die Opferthora nicht göttlichen Ursprungs sei, wohl aber daß der wahre wesentliche Gotteswille nicht auf solche Opfer gehe. Zwischen diesen gleichlaufenden Aussagen 7[a] und 7[c] steht אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי. Bei dieser Stellung liegt es nahe, mit Ros. Ges. de W. Stier zu erklären: die Ohren durchbohrtest du mir = dies prägtest du mir offenbarend ein, diesen Aufschluß gabst du mir. Aber obschon כָּרָה graben auch in dem Sinne von Durchgraben zulässig ist (s. zu 22, 17), so spricht doch gegen diese Erklärung 1) daß sich dann nach der RA גָּלָה אֹזֶן, חַבִּיר אֹזֶן, פָּתַח אֹזֶן statt אָזְנַיִם vielmehr אֹזֶן erwarten ließe; 2) daß חֲפַצְתָּ, כָּרִיתָ, שָׁאָלְתָּ syntaktisch auf gleiche Linie gestellt sind. So wird also eben mit jenem אזנים כרית לי die Antwort ihrer positiven Seite nach beginnen, und dafür spricht die Grundstelle 1 S. 15, 22: *Hat Jahve Gefallen an Ganz- und Schlachtopfern wie daran, daß man gehorche der Stimme Jahve's? Siehe Gehorchen ist besser als Schlachtopfer, Aufmerken besser als Widderfett!* Die Aussage Davids ist der Widerhall dieser Aussage Samuels, mit welcher dem Königtum Sauls das Todesurteil gesprochen und also dem künftigen Königtum Davids der Weg gottgefälligen Bestandes vorgezeichnet ward. Gott will — sagt David — nicht äußere Opfer, sondern Gehorsam; Ohren hat er mir gegraben d. i. den Gehörsinn angebildet, die Fähigkeit zu hören verliehen und eben damit die Weisung zu gehorchen gegeben.[1] Der Sinn ist nicht der daß

1) Aehnlich im tamulischen Kural, Uebers. Grauls S. 63 Nr. 418: „Ein Ohr, das nicht durch Hören gehöhlt ward, hat, wenn auch hörend, Nichthörens-Art.“ Das „Höhlen“ bed. hier Oeffnung des inneren Gehörsinns durch

ihm Gott Ohren verliehen, um jenen Aufschluß über den wahren Gotteswillen zu vernehmen (Hupf.), sondern überhaupt um Gottes Wort zu hören und dem gehörten zu gehorsamen. Nicht Opfer will Gott, sondern hörende Ohren und also Hingabe der Person selber in willigem Gehorsam. Nach Ex. 21, 6. Dt. 15, 17, „du hast mich dir לְעֶבֶד עוֹלָם angeeignet“ zu erkl. wäre nicht unzusammenhangsgemäß, wird aber schon dadurch ausgeschlossen, daß es nicht אֹזֶן, sondern אָזְנַיִם heißt. Die Uebers. der LXX σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι, wonach Apollinaris αὐτὰρ ἐμοὶ βροτέης τεκτήναο σάρκα γενέθλης und die Itala (auch noch *Psalterium Romanum*): *corpus autem perfecisti mihi* übersetzen, ist frei verallgemeinernd; die Variante ὦτα (ὤτια) in einigen Codd. ist Korrektur nach den andern griechischen Uebersetzern, s. zu Hebr. 10, 5. Das folg. אָז אָמַרְתִּי leitet nun den Ausdruck des Gehorsams ein, mit welchem er sich Gotte zu Diensten gestellt hat, als er inne ward, was Gottes eigentlicher Wille an ihn sei. Darauf hin, daß Gehorsam und nicht Opfer ihm als Gottes Wille und Forderung kund geworden, hat er gesprochen: *„siehe ich komme“* u. s. w. Mit הִנֵּה בָאתִי (griechisch ἰδοὺ ἥκω) stellt sich der Diener auf den Ruf seines Herrn Num. 22, 38. 2 S. 19, 21. Daß dann die Worte בִּמְגִלַּת סֵפֶר כָּתוּב עָלָי einen Zwischensatz bilden, ist nicht wahrsch., da v. 9 jenes הנה באתי nicht fortsetzt, sondern ein neuer Satz ist. Wir fassen ב wie 66, 13 als das der Begleitung, die Buchrolle ist die auf Tierhaut geschriebene zusammengerollte Thora, bes. das Deuteronomion, welches nach dem Königsgesetz Dt. 17, 14—20 das Vademecum des Königs Israels sein soll, und עָלָי kann nicht, sinnverwandt dem folg. בְּמֵעָי, s. v. a. mir ins Herz geschrieben bed. (de W. Then.) — eine Bed., die עָלָי anderwärts, wie schon Mr. richtig entgegnet hat, mittelst einer hier unstatthaften Anschauung gewinnt — vielmehr bez. diese Präpos. hier wie 2 K. 22, 13 das Obj. des verpflichtenden Inhalts, denn כָּתַב עַל bed. jemandem etwas als Leistung vorschreiben (2 K. 22, 14), jem. etwas schriftlich auferlegen (z. B. die Erleidung einer Strafe Iob 13, 26). Weil J. vor allem Gehorsam gegen seinen Willen fordert, kommt David mit der Urkunde dieses Willens, der Thora, die ihm, dem Menschen und insbes. dem König, das rechte Verhalten vorschreibt. So dem Gotte der Offenbarung sich darstellend kann er v. 9 sagen, daß williger Gehorsam gegen Gottes Gesetz seine Freude ist, wie er denn das geschriebene Gesetz sich auch ins Herz oder, wie der noch stärkere Ausdruck hier lautet, in die Eingeweide geschrieben weiß; die Hauptform des Plur. von מֵעָה (מְעֵי) kommt im A. T. nicht vor, sie lautete מֵעִים oder מְעָיִם (was Kimchi irrig als Dual erkl.), und das Wort bed. eig. (s. zu Jes. 48, 19) die Weichteile des Körpers, welche auch sonst, wie das syn. רַחֲמִים, vorzugsweise als Sitz des Mitleids, aber auch der Angst und des Schmerzes erscheinen, nur hier als Ort geistigen Besitzes, wohl aber mit dem Nebenbegriff liebender Auf-

---

Unterricht. Ueber das ägyptische *ādn* durchbohren = aufmerken s. DMZ XXV, 620. In vielen assyr. Texten rühmt sich Asurbanipal als einen König, dem Nebo und Tasmit weitgeöffnete Ohren verliehen *uznu rapaštu išrukūšu*.

nahme und Bewahrung (vgl. syr. סם בגו מעיא *sâm b'gau m'ajâ* ins Herz schließen = lieben). Daß die Thora auf die Tafeln des Herzens zu schreiben sei, deutet schon das Deuter. an Dt. 6, 6 vgl. Spr. 3, 3. 7, 3. Diese Verinnerlichung der Thora in dem bisher gottentfremdeten Volke ist nach Jer. 31, 33 das Charakteristische des N. B. Aber auch im A. T. giebt es in der Masse Israels ein עַם תּוֹרָתִי בְלִבָּם Jes. 51, 7 und auch schon im A. T. heißt gerecht (אֲשֶׁר) תּוֹרַת אֱלֹהָיו בְּלִבּוֹ 37, 31. Als einen solchen der die Thora in sich, nicht bloß bei sich hat, stellt sich David auf dem Wege zum Throne Gotte dar.

V. 10—12. Von הנה bis מִצֶּר reicht die durch אָז אָמַרְתִּי eingeführte Selbstdarstellung vor J., also fügt sich בִּשַּׂרְתִּי an אמרתי und das mitten unter Perf. stehende אֶכְלָא bez. Mitvergangenheit. Es ist alles Rückblick. בִּשֵּׂר بشر (√בש) bed. von der sinnlichen Grundbed. abschaben, abkratzen, glatt reiben aus: jemanden glätten, *to glad one* d. i. *vultum ejus diducere,* ihn freundlich und froh machen, insbes. durch eine gute Nachricht erfreuen,[1] im Hebr. geradezu εὐαγγελίζειν (— ζεσθαι) und nur mißbräuchlich einmal 1 S. 4, 17 von unerfreulicher Meldung. Er hat das Evangelium von Jahve's rechtfertigendem und gnädigem Walten, welches nur gegen die Verächter seiner Liebe in ein strafgerechtes umschlägt, dem ganzen Israel verkündigt und kann sich auf den Allwissenden berufen (Jer. 15, 15), daß er seinen bekennenden Lippen weder aus Menschenfurcht, noch aus Scham und Trägheit Einhalt that. אָמַר 11ª ist mit dem Acc. des Redestoffs verbunden wie 146, 6. Das heilsordnungsmäßige Verhalten Gottes als Thatbestand heißt צֶדֶק und als Eigenschaft צְדָקָה, so wie אֱמוּנָה seine die gegebenen Verheißungen erfüllende, die Hoffnung nicht zuschanden werden lassende Treue, und תְּשׁוּעָה seine thatsächliche Heilserweisung ist. Diesen reichen Stoff evangelischer Verkündigung, der sich in חֶסֶד וֶאֱמֶת, das A und Ω der heilsgeschichtlichen Selbstbezeugung Gottes, fassen läßt, hat er nicht wie ein totes unfruchtbares Wissen tief und verborgen im Herzen schlummern lassen. Das neue Lied, das J. ihm in den Mund gab, hat er auch wirklich gesungen. So ist er denn für die Zukunft ohne Bangen. In abwehrender Bitte an Gott steht immer אַל und in verbietendem Befehl Gottes an den Menschen לֹא; auch hier 12ª hat לֹא nicht den deprekativen Sinn von אַל, sondern לֹא תִכְלָא ist Ausdruck zuversichtlicher Erwartung. Die beiden כָּלָא v. 10 und hier stehen in Wechselbez.: er hemmte seine Lippen nicht, so möge denn J. seinerseits nicht sein Erbarmen hemmen, so daß es sich nicht gegen ihn regete (מִמֶּנִּי). Ebenso korrelat sind Gnade und Wahrheit v. 11 und hier: er wünscht beständig unter dem Schirm dieser beiden heilschaffenden Mächte zu stehen, die er dankbar vor ganz Israel verkündigt hat.

---

1) s. Fleischer in Merx' Archiv I, 238—40. Im Assyr. aber heißt zwar das Fleisch *bišru,* dagegen leiten sich die Wörter mit dem Begriffe einer frohen Botschaft von einem vielbezeugten Stamme *basar* (בסר) ab (Friedr. Delitzsch).

V. 13—16. Mit כִּי v. 13 begründet er diese Wünsche aus seinem dringenden Bedürfnis. רָעוֹת sind die Uebel, welche als Prüfungs- oder als Züchtigungsleiden auch über den Gerechten kommen 34, 20. אָפְפוּ עָלַי (√אפף drehen, wenden) ist umständlicherer Ausdruck für אֲפָפוּנִי 18, 5. Seine Missethaten haben ihn erfaßt d. i. in ihren Folgen gepackt (הִשִּׂיג wie Dt. 28, 15. 45 vgl. לָכַד Spr. 5, 22), indem sie sich in Leidensverhängnisse verwandelt haben. Er kann nicht sehen, weil er von allen Seiten dicht umstellt und der freie Blick ihm dadurch ganz benommen ist (sonst von geschwundener Sehkraft 1 S. 3, 2. 4, 15. 1 K. 14, 4); die Erkl.: ich vermag nicht zu übersehen, näml. ihre Zahl (Hupf. Hitz.), legt in den Ausdruck mehr als er ausdrückt, Grätz vermutet לשאת (ich kann es nicht ertragen). Sein Herz d. i. die Kraft des Lebenszusammenhalts hat ihn verlassen, er ist fassungslos, mutlos, wie verzweifelt (38, 11). In solchen Leiden, die, je länger sie andauern, ihn desto mehr vor sich selber als Sünder enthüllen, fleht er um schleunige Hilfe. Der Hilfruf v. 14 wendet sich mit רְצֵה an Gottes Willen, denn dieser ist die Wurzel aller Dinge; übrigens lautet er ähnlich wie 22, 20 (38, 23). Der Verfolgte wünscht, daß das Vorhaben seiner Todfeinde an Gottes Schutze abprallen und schmählich mißlingen möge. Ueber בּוֹשׁ s. zu 6, 11 und über חָפֵר zu 35, 4. Zu מְבַקְשֵׁי נַפְשִׁי tritt erläuternd und schärfend לִסְפּוֹתָהּ *ad abripiendam eam* (mit dagessirtem פ[1]). יָשֹׁמּוּ von שָׁמֵם erstarren, hier von jener äußeren und inneren Paralyse, welche die Folge überwältigenden und wie bezaubernden Entsetzens ist und von den Arabern *ro'b* oder *ra'b* (Lähmung vor Schrecken) genannt wird. Ein auf יָשֹׁמּוּ folg. עַל hat die Präsumtion für sich, Gegenstand und Grund dieses Entsetzens einzuführen, also nicht: zum Lohne, infolge ihrer Schandbarkeit, was nicht עַל־עֵקֶב, sondern accusativisch עֵקֶב (Jes. 5, 23) heißen würde, vielmehr: ob des Lohnes (19, 12) ihrer Schande (vgl. aus gleicher Lage 109, 29. 35, 26) d. h. des in ihrem Zuschandenwerden bestehenden (Hitz.). Die Ferse heißt עָקֵב arab. *'akib* als Krümmung des Fußes und עֵקֶב die Krümmung d. i. Wendung, Ausgang, Folge, Lohn einer Sache (vgl. arab. *'akb, 'ukb* Nachkommendes, Nachkommen). Das לְ von לִי ist das des Bezugs wie auch 3, 3. 41, 6. הֶאָח הֶאָח (Aq. ἀὰ ἀά, αὐτῇ συγχρησάμενος, wie Euseb. sagt, οὕτως ἐχούσῃ τῇ Ἑβραϊκῇ φωνῇ) ist Ausruf sarkastischer Freude, die am Unglücke des Andern ihre Befriedigung findet (35, 25).

V. 17—18. Zu v. 17 vgl. 35, 27. David wünscht wie dort, daß die Frommen sich herzinniglich freuen mögen in Gott, dem Ziele ihres Verlangens, und daß sie ob des offenbar gewordenen Heils, das sie

---

1) Nach לְ fällt die Aspiration gewöhnlich wie nach מ Gen. 23, 6 weg. So hier und 118, 13. Est 6, 13. Gen. 23, 8. 1 K. 8, 12. 2 Chr. 32, 3., jedoch mit Ausnahmen, wie לִנְתוֹשׁ וְלִנְתוֹץ Jer. 1, 10 u. ö., לִשְׁדוֹד ebend. 47, 4.; nach ב und כ pflegt sie zu bleiben, wie 87, 6. Iob 4, 13. 33, 15. Spr. 24, 17. Thren. 1, 7. 2 S. 3, 34. 1 K. 1, 21. Koh. 5, 10. Gen. 23, 6., jedoch mit Ausnahmen, wie בִּשְׁכֹּן Gen. 35, 22. בִּשְׁפֹּךְ Ez. 17, 17 (neben konstantem לִשְׁפֹּךְ). בִּזְכֹּר Jer. 17, 2. In Gen. 23, 2 ist nach der Regel לִבְכֹּתָהּ punktirt (mit כ' זעירא).

liebhaben (2 Tim. 4, 8), immerfort sagen mögen: Groß d. i. hochgefeiert werde J.! In v. 18 kommt er mit וַאֲנִי auf seinen jetzt hilflosen Zustand zurück, aber nur um diesem das Bekenntnis zuversichtlicher Hoffnung entgegenzusetzen. Zwar ist er עָנִי וְאֶבְיוֹן (wie 109, 22. 86, 1 vgl. 25, 16), aber der Allwaltende wird für ihn sorgen, *Dominus sollicitus erit pro me* (Hier.), יַחֲשָׁב in dem Sinn, in welchem v. 6 der מחשבות d. i. Heilsgedanken Gottes gedacht wurde (vgl. den entsprechenden nordpalästinischen Ausdruck Jon. 1, 6). Ein Seufzer nach baldiger Hilfe schließt diese 2. Hälfte des Ps. אַל־תְּאַחַר wie Dan. 9, 19 hat pausales *Pathach;* das *Zere* des *impf. Pi.* geht nie wie das des *impf. Hithpa.* in *Kamez* über.

PSALM XLI.

Klage eines Leidenden über feindliche und heimtückische Umgebung.

2 Selig wer auf den Leidenden Acht hat,
Am Unglückstage wird Jahve ihm heraushelfen.
3 Jahve wird ihn schirmen und erhalten,
Daß er glücklich gepriesen wird im Lande,
Und nicht giebst du ihn in seiner Feinde Gier.
4 Jahve wird ihn stützen auf dem Siechbett,
All sein Lager wendest du, wenn er erkrankt ist.

5 Ich, ich spreche: Jahve, sei lind mir,
O heile meine Seele, denn ich hab' an dir gesündigt.
6 Meine Feinde aber sprechen Böses von mir:
„Wann wird er sterben und untergehn sein Name?!"
7 Und kommt einer nachzusehn, so redet er Trug,
Sein Herz sammelt sich Grundloses ein,
Er geht hinaus, sagt es weiter.

8 Zusamt zischeln wider mich miteinander all meine Hasser,
Wider mich erdenken sie Schlimmes mir:
9 „Ein heillos Uebel ist ihm angeschweißet,
Und einmal darniederliegend wird er nicht wieder aufstehn."
10 Selbst der Mann meiner Freundschaft, auf den ich vertraute,
Der mein Brot aß, hebt hoch wider mich die Ferse.

11 Und du, Jahve, sei lind mir und richte mich empor,
So will ich vergelten ihnen.
12 Daran erkennen möcht' ich, du habest Gefallen an mir:
Daß nicht jubeln darf mein Feind über mich.
13 Und ich, in meiner Lauterkeit hältst du mich aufrecht,
Und stellst fest mich hin vor dir auf ewig.

14 Gebenedeiet sei Jahve der Gott Israels
von Ewigkeit zu Ewigkeit.
Amen, Amen.

Auf einen Ps. mit אשרי folgt ein mit אשרי beginnender, so daß zwei Ps. mit אשרי das mit אשרי beginnende 1. Psalmbuch schließen. Ps. 41 ist aus der absal. Verfolgungszeit. So wie der Jahveps. 39 mit dem Elohimps. 62

ein zusammengehöriges Paar aus dieser Zeit bildet, so auch der Jahveps. 41 mit dem Elohimps. 55. Diesen zwei Ps. ist das gemeinsam, daß die Klage über Feinde mit bes. Wehmut bei einem treulosen Busenfreund verweilt. In Ps. 41 preist David den Segen aufrichtigen Mitleids und schildert die Feindschaft und Falschheit, die er selbst in seiner Krankheit erfährt, bes. von einem nächststehenden Freunde. Es ist eben dieselbe Person, über die er Ps. 55 klagt, daß sie ihm das tiefste Weh verursache — keine ideale Figur (Hgst.), denn diese Ps. haben die ausgeprägteste zeitgeschichtliche individuelle Physiognomie. In Ps. 55 wünscht sich der D. Taubenflügel, um fern von der Stadt sich ein sicheres Plätzchen in der Wüste suchen zu können, denn in der Stadt herrscht ein tückisches, gewaltthätiges, unheilvolles Treiben, und das Unwetter einer weitverzweigten Verschwörung, in die er selbst seinen innigstverbundenen Freund verwickelt sieht, bereitet sich vor. Wir brauchen zu dem im 2. B. Sam. Erzählten nur einige Züge aus den beiden Ps. zu ergänzen, so finden diese in der Entstehungszeit der Empörung Absaloms befriedigende Erklärung. Der treulose Freund ist jener Ahitofel, dessen Ratschläge nach 2 S. 16, 23 bei David fast das Ansehen göttlicher Orakel hatten. Absalom mochte eine längere Krankheit seines Vaters, unter der dessen amtliche Thätigkeit litt, benutzen, um die Rolle des sorgfältigen unparteiischen Richters zu spielen und das Herz der Männer Israels zu stehlen; Ahitofel unterstützte ihn dabei und in 4 Jahren seit Absaloms Wiederaussöhnung mit seinem Vater war man am Ziele. Diese 4 Jahre waren für David eine Zeit steigender Besorgnis und Bekümmernis, aber er besaß weder Mut noch Kraft, das frevle Beginnen im Keime zu ersticken: die Liebe zu Absalom hielt ihn zurück, das Bewußtsein seiner ruchbar gewordenen Schand- und Blutthat benahm ihm die Freudigkeit energischen Einschreitens und das Bewußtsein der göttlichen Gerichte, die seiner Sünde folgen sollten, mußte ihn bestimmen, ohne alles Selbstwirken den Ausgang der unter seinen Augen reifenden Verschwörung dem göttlichen Erbarmen anheimzustellen. Von solchen Erwägungen aus verlieren Ps. 41 u. 55 das der Zeitgeschichte Davids fremde Aussehn. Eine Bestätigung ihrer dav. Abfassung ist der verwandte Inhalt von Ps. 28.

Jesus erklärt Joh. 13, 18., daß in der That Judas Ischarioths Ps. 41, 10 ὁ τρώγων μετ' ἐμοῦ τὸν ἄρτον ἐπῆρεν ἐπ' ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ (nicht nach LXX) sich erfülle, und Joh. 17, 12. Act. 1, 16 setzen im Allgem. voraus, daß That und Geschick des Verräters in der alttest. Schrift geweissagt seien, näml. in den dav. Ps. der absal. Zeit — der Verrat und das Ende Ahitôfels gehören zu den hervorstechendsten typischen Zügen des Leidens Davids in diesem zweiten Verfolgungsstadium (s. Hofmann, Weiss. u. Erf. 2, 122).

V. 2—4. Der Ps. beginnt mit Anpreisung des verheißungsreichen Geschickes des Mitleidigen. דַּל ist allgem. Bez. des Armen (z. B. Ex. 30, 15), des Kranken und Schwächlichen (Gen. 41, 19), des Gemütskranken (2 S. 13, 4) und überh. des äußerlich oder innerlich Wankenden und also Hinfälligen. Einem solchen teilnehmende Achtsamkeit, bedachtsame Rücksichtnahme zuwenden (הִשְׂכִּיל אֶל wie Neh. 8, 13 vgl. עַל Spr. 17, 20 und לְ Spr. 21, 12) hat große Verheißung. Das V. חִיָּה, welches sonst auch wieder ins Leben rufen bed. (71, 20), hat hier neben

Bewahrung, näml. vor dem Untergang, die Bed. der Lebenserhaltung oder Lebensfristung (wie 30, 4. 22, 30). Das *Pu.* אֻשַּׁר bed. beglückt werden (Spr. 3, 18), aber auch declarativ: glücklich gepriesen w. (Jes. 9, 15), hier des dabei stehenden בָּאָרֶץ wegen letzteres; das *Chethîb* יְאֻשַּׁר stellt das als selbständige Verheißung hin, was das *Kerî* וְאֻשַּׁר der vorausgegangenen als Folge anfügt. אַל 3[c] (vgl. 34, 6 u. ö.) verneint mit Sympathie: נָתַן בְּנֶפֶשׁ wie 27, 12. Das Stützen 4[a] ist Aufrechthalten, welches dem Hinabsinken in Tod und Grab wehrt; דְּוַי (= *davj,* gleiche Form wie סְתָו, סְנֶה Ew. § 147[a]) bed. Siechtum. Versteht man 4[a] vom Stützen des Kopfes nach Art eines Krankenpflegers (vgl. Hohesl. 2, 6), so wird man 4[b] mit Mendelss. u. A. vom Umbetten des Lagers verstehen. Aber wozu dann כל? מִשְׁכָּב ist das Krankenlager Ex. 21, 18 im Sinne der Bettlägerigkeit und הָפַכְתָּ vgl. 30, 12 deren Wandlung in Genesung. Mit כל־משכבו ist nicht das jedesmalige Daniederliegen eines solchen gemeint, sondern das Leiden, das ihn daniedergeworfen, in seinem ganzen Umfang. Dieses wendet oder wandelt J., so oft ein solcher erkrankt ist (בְּחָלְיוֹ bei seiner Erkrankung parall. mit על־ערש דוי). Er gibt dem Krankenlager ganz und gar, ohne daß ein Krankheitsrest zurückbleibt, die Wendung zur Genesung.

V. 5—7. Gegen ihn, den D., benimmt man sich in seiner Seelennot ganz anders, als in so verheißungsreicher Weise. Er ist selber ein solcher דַּל, dem man mitfühlende schonende Teilnahme bezeigen sollte. Aber während er zu Gott Worte reumütigen Flehens um Gnade und Hilfe spricht, sprechen seine Feinde zu ihm d. i. in Bezug auf ihn Böses, seiner Person den Tod, seinem Namen den Untergang anwünschend.

רְפָאָה ist wie הצליחה 118, 25 ohne sonstiges Beispiel (vgl. dagegen רְגָזָה Jes. 32, 11); Hitz. bem. dazu, daß א den Wortton auf die eigne Silbe ziehe, und Stade § 592[c] 591[f] Anm., daß der Ton Ultima herabgehe, wenn der Imper. mit besonderem Nachdruck gebraucht wird. מָתַי (eig. Ausdehnung, Zeitlänge) ist erst durch Auslassung des fragenden אֵי (vulgärarabisch vollständig إيمتى *èmata*) ein semitisches Fragwort in der Bed. *quando* geworden. וְאָבַד ist Fortsetzung des Futurums. In v. 7 wird einer herausgehoben und sein heuchlerisch boshaftes Verhalten beschrieben. רְאוֹת von Krankenbesuch wie 2 S. 13, 5 f. 2 K. 8, 29. אם wird sowohl mit dem Perf. (50, 18. 63, 7. 78, 34. 94, 18. Gen. 38, 9. Am. 7, 2. Jes. 24, 13. 28, 25) als dem Impf. (68, 14. Iob 14, 14) wie *quum* als Verschmelzung von *si* und *quando, wenn* und *wann* gebraucht.

In ידבר לבו treffen zwei *Rebia* zus., von denen das erststehende nach der Regel (vgl. zu 17, 14) größeren Trennungswert hat. Die Accentuation scheint von der Voraussetzung auszugehen, daß לִבּוֹ s. v. a. בְּלִבּוֹ sei. Aber warum nicht Subjektsbegriff? „Sein Herz sammelt“ ist Ausdruck der unter verstellter freundlicher Geberde versteckten Geschäftigkeit seines Innern. Das Asyndeton malt die Eilfertigkeit, mit welcher er den eingesammelten Verleumdungsstoff stadt- und landkundig zu machen sucht.

V. 8—10. Fortgesetzte Beschreibung des Benehmens der Feinde und des falschen Freundes. הִתְלַחֵשׁ wie 2 S. 12, 19 einander zuflüstern oder unter einander flüstern; das *Hithpa.* hat zuweilen (vgl. Gen. 42, 1) gegenseitigen Sinn gleich dem *Ni.* Die von heuchlerischen Besuchern des Kranken ausgebrachte Nachricht von seinem bedenklichen Befinden wird von allen ihm Uebelwollenden als befriedigende Neuigkeit von Mund zu Mund fortgepflanzt, und zwar flüsternd, weil zur Zeit noch Vorsicht nötig ist. עָלַי steht zweimal im Sinne von *contra me* vornan. רָעָה לִי gehört zus.: feindselig erdenken sie (das Berichtete überbietend) was das Schlimmste für ihn ist. In diesem Zus. besteht für בְּלִיַּעַל das Vorurteil daß es nach 18, 5 von verderblichem Geschick, nicht nach 101, 3 vgl. Dt. 15, 9 von verderblichem Sinn und Thun gemeint sei, was auch das Praed. יָצוּק בּוֹ bestätigt, welches bedeuten könnte: ein heillos Uebel ist ihm eingegossen (Ez. 24, 3) oder auch über ihn ausgegossen (45, 3), aber gewiß nach Iob 41, 15 zu erklären ist, wo יצוק עָלָיו wie hier יצוק בו „angegossen" (näml. metallgußartig, also dem Sinne nach s. v. a. angeschmiedet) bed.: es ist ihm wie angeschmolzen und angeschweißt, so daß er nicht davon loskommen kann, und der einmal zu liegen gekommen wird nicht wieder aufstehen. So versteht auch Riehm mit uns das אֲשֶׁר 9[b]; es mit Entfernung vom nächstliegenden Sinne accusativisch (Ew.) oder konjunktionell (Hitz.) zu fassen ist kein Anlaß gegeben. Selbst der Mann seines Friedens oder eig. seines Wohlverhältnisses (אִישׁ שְׁלוֹם wie Ob. v. 7. Jer. 20, 10. 38, 22), an dem er mit vollstem Vertrauen gehangen, der sein Brot aß d. i. sein Tischgenosse war (vgl. 55, 15), hat groß gemacht wider ihn die Ferse. Die Verbindung הִגְדִּיל עָקֵב erkl. sich daraus, daß עָקֵב in dem Sinne von Fersenstoß, Fußtritt gefaßt ist: einen großen d. i. weit ausgeholten Fußtritt versetzen; עָקֵב ist Acc. des Obj. wie in הגדיל פיו, nicht der Weise (er thut groß wider mich mit der Ferse); noch weniger braucht man עקב als App. des in הגדיל liegenden Subj. in der Bed. *supplantator* zu fassen (Riehm) — πτέρναν (Joh. 13, 18) ist s. v. a. πτερνισμόν (LXX).

V. 11—13. Nachdem nun David beschrieben, wie man sich gegen ihn, den an Seele und Leib Kranken, so lieblos, ja todfeindlich und so ganz und gar wider Gottes Willen und Verheißung verhält, bittet er, daß Gott ihn aufrichte, denn jetzt liegt er krank an Seele und Leib danieder. Auf die Bitte folgt wie 39, 14 u. ö. das Impf. mit *ah:* daß ich ihnen vergelten könne, oder: so will ich ihnen vergelten. Es ist die Vergeltung gemeint, zu welcher David als rechtmäßiger König verpflichtet war und die er in Gottes Macht wirklich vollzog, indem er die absol. Empörung bewältigte und sich der Treulosigkeit und Niederträchtigkeit gegenüber behauptete. Statt בְּזֹאת אֵדַע (Gen. 42, 33 vgl. 15, 8. Ex. 7, 17. Num. 16, 28. Jos. 3, 10) heißt es בְּזֹאת יָדַעְתִּי im Sinne von (*ex hoc*) *cognoverim*. Zu חָפַצְתָּ בִּי vgl. 18, 20. 22, 9. 35, 27. In dem 2. כִּי explicirt sich das vorwärts weisende בְּזֹאת. Das gegensätzlich betonte Subj. וַאֲנִי steht 13[a] wie 35, 13 als *nom. abs.* voraus. Was dann offenbar geworden sein und ihn des göttlichen Wohlgefallens gewiß

machen wird, sagt vom Erfüllungsstandpunkt rückblickend v. 13: J. hält ihn aufrecht (תָּמַךְ wie 63, 9) und stellt ihn als seinen Erkornen fest vor sich hin (vgl. 39, 6) gemäß der auf unbegrenzte Zukunft lautenden messianischen Verheißung 2 S. 7, 16.

V. 14. Schlußdoxologie des 1. Psalmbuchs, s. Einl. S. 12. Ueber בָּרוּךְ s. 18, 47. „Von Aeon zu Aeon" ist nach *Berachoth* IX, 5 gegen die Leugner der künftigen Welt gerichtet. אָמֵן bed. *firmum* (*est* = *sit*). Der alttest. und überh. biblische Gebrauch unterscheidet sich noch vom späteren. Es erscheint da noch nicht als Gebetsschluß (wie vielleicht zum ersten Male am Schlusse des Vaterunsers nach dem jüngeren Texte), sondern nur als Bekräftigung vorausgegangener Wünsche (Benedictionen) oder Verwünschungen, meistens als Hypophone des Einzelnen oder der Gesamtheit (106, 48), welche sie vernommen. Das doppelte אָמֵן וְאָמֵן besiegelt in gesteigerter Weise.

DAS ZWEITE BUCH DES PSALTERS
PSALM XLII—LXXII.

PSALM XLII—XLIII.

Heimweh nach Zion in Feindesland.

2 Wie eine Hindin, die nach Wasserbächen lechzt,
So lechzet meine Seele zu dir, Elohim.
3 Es dürstet meine Seele nach Elohim, nach dem lebendigen Gott:
Wann werd' ich kommen und erscheinen angesichts Elohims?!
4 Es ward mein Thränenfluß zur Speise mir bei Tag und Nacht,
Da immerfort man zu mir spricht: wo ist dein Gott?
5 Daran erinnr' ich mich, ergießend in mir meine Seele:
Wie ich hinzog unter Scharen, sie geleitete zum Hause Elohims
Unter Hall des Frohlockens und Dankens: die feiernde Menge.
6 Was bist du so niedergedrückt, meine Seele, und stöhnest in mir?
Harr' auf Elohim, denn noch werd' ich ihm danken,
Daß er meines Angesichts Heil und mein Gott.

7 In mir ist meine Seele niedergedrückt, drum gedenk' ich deiner
Vom Lande des Jordans aus und der Hermone, vom Berge Miś'ar.
8 Flut ruft der Flut beim Halle deiner Katarrakte,
All deine Brandungen und Wogen sind über mich ergangen.
9 Eines Tags wird entbieten Jahve seine Gnade,
Und Nachts ist bei mir Sang auf ihn, Gebet zu meines Lebens Gott.
10 So sprech' ich denn zu Gott dem Fels mein: Warum vergißt du mich?
Warum muß ich trauernd hingehn unter Feindes Drucke?
11 Gleich Zermalmung in meinen Gebeinen höhnen mich meine Dränger,
Da immerfort sie zu mir sprechen: wo ist dein Gott?
12 Was bist du so niedergedrückt, meine Seel', und stöhnest in mir?
Harr' auf Elohim, denn noch werd' ich ihm danken,
Daß er meines Angesichts Heil und mein Gott.

1 Schaffe Recht mir, Elohim, und führe meinen Streit gegen ein lieblos Volk,
Vom Mann der Truglist und Büberei wollst du mich befreien.
2 Denn du bist Gott mein Hort, warum verschmähst du mich?
Warum muß ich trauernd einhergehn unter Feindes Drucke?
3 Sende dein Licht und deine Wahrheit, die mögen mich leiten,
Heimbringen zu deinem heiligen Berge und deinen Gezelten —
4 So will ich hineingehn zum Altar Elohims,
Zum Gotte meiner frohlockenden Freude,
Und danken dir mit der Cither, Elohim mein Gott.
5 Was bist du so niedergedrückt, meine Seele, und stöhnest in mir?
Harr' auf Elohim, denn noch werd' ich ihm danken,
Daß er meines Angesichts Heil und mein Gott.

Das 2. Psalmbuch besteht aus lauter elohimischen Ps. (s. Einl. S. 17), denn während im 1. Psalmbuch יהוה 272mal und אלהים nur 15mal vorkam, ist hier das Verhältnis das umgekehrte: אלהים kommt 164mal und יהוה nur 30mal vor, und fast überall mit Abweichung von dem Gewohnten aus naheliegenden Gründen.

An der Spitze dieser in elohimischer Weise geschriebenen Ps. stehen 7 לִבְנֵי־קֹרַח überschriebene. Daß hier wie in לְאָסָף das ל *Lamed auctoris* ist, erhellt daraus, daß keiner dieser Ps., wie sich erwarten ließe, außerdem den Verfassernamen לדוד an sich trägt. Es ist freilich auffällig, daß statt je eines Verf. immer die Familie genannt wird, wovon Ps. 88 (s. dort) nur scheinbar abgewichen ist. Aehnlich ist innerhalb des deutschen Kirchenliedes die Bezeichnung: „Böhmische Brüder“. Wahrsch. bildeten die korahitischen Lieder urspr. ein Buch für sich, welches שירי בני קרח oder ähnlich betitelt war, und von dessen Titel dann das בני קרח in die Aufschrift jedes einzelnen der in zwei Gruppen der Psalmensammlung einverleibten Lieder überging, wie es auch mit der 15mal sich wiederholenden Aufschrift שיר המעלות bewandt zu sein scheint.

Korah, der Urenkel Levi's, Enkel Kehäths, ist derselbe, welcher seiner Auflehnung gegen Mose und Ahron halber durch ein göttliches Gericht umkam (Num. 16), dessen Söhne aber von diesem Gerichte nicht mitbetroffen wurden (Num. 26, 11). In Davids Zeit waren die בני קרח eine der namhaftesten Familien des levitischen Geschlechts der Kehathiten. Das Königtum der Verheißung fand schon frühe in dieser Familie begeisterte Anhänger und Verteidiger; Korahiten gesellten sich zu David nach Ziklag, um ihn und sein Anrecht auf den Thron mit dem Schwerte verteidigen zu helfen 1 Chr. 12, 6., denn הַקָּרְחִים sind hier schwerlich, wie Brth. meint, Abkömmlinge des 1 Chr. 2, 43 genannten, aber sonst unangesehenen judäischen קרח, da jener Abkunftsname anderwärts 9, 19. 31 ein levitischer ist. Im nachexilischen Jerusalem waren Korahiten Thorwärter des Tempels 1 Chr. 9, 17. Neh. 11, 19 (vgl. 2 K. 22, 4), und der Chronist belehrt uns dort, daß sie schon in Davids Zeit Hüter der Schwellen des (über der Bundeslade auf Zion errichteten) אהל und in noch älterer, der mosaischen Zeit, an dem Lager Jahve's als Wächter des Eingangs angestellt waren. Diesen altherkömmlichen Beruf, auf welchen Ps. 84, 11 angespielt wird, behielten sie bei den neuen Einrichtungen Davids; zwei korahitischen Familienzweigen nebst einem meraritischen wurde der Pförtnerposten am Tempel zugeteilt 1 Chr. 26, 1—19. Aber sie dienten auch damals schon als Musiker am Heiligtum. Heman, der eine der drei Sangmeister (wohl zu unterscheiden von Heman dem Weisen 1 K. 5, 11), war ein Korahit 1 Chr. 6, 18—23.; seine 14 Söhne gehörten neben den 4 Asafs und 6 Ethans zu den 24 Häuptern der 24 Musiker-Abteilungen 1 Chr. 25. Die Korahiten werden auch noch in der Zeitgeschichte Josafats als Sänger und Musiker namhaft gemacht 2 Chr. 20, 19., wo von dem wie zu Einem Worte zusammengeschmolzenen בני־קרח ein Plur. בְּנֵי הַקָּרְחִים (vgl. Ges. § 108, 3) gebildet ist. Dagegen geschieht in der nachexilischen Zeit ihrer als solcher keine Erwähnung mehr.

Der Dichter des משכיל Ps. 42 befindet sich unfreiwillig in weiter Entfernung von dem Heiligtum auf Zion, der Stätte der göttlichen Gegenwart

und Offenbarung, umgeben von einem unfrommen Volke, welches seiner als eines Gottverlassenen spottet, und tröstet seine betrübte zurückverlangende Seele mit der Aussicht auf Gottes bald erscheinende Hilfe. Alle Klagen und Hoffnungen, die er ausspricht, lauten wie die Davids in der absal. Zeit. Davids Sehnsucht nach dem Hause Gottes in Ps. 23. 26. 55. 63 hat hier ihren Widerhall; auch das Verhalten und die Charakterzüge der Feinde sind dieselben, auch der Aufenthalt im Ostjordanlande stimmt mit Davids damaliger Niederlassung zu Mahanaim im Gileadgebirge. Der Korahit redet aber, wie bei einem lyrischen Gedichte vorauszusetzen ist, aus seiner eignen Seele, nicht aus der Davids (Hgst. Thol.); er teilt Davids Drangsal nur, wie er denn 84, 10 für den Gesalbten betet. Dieser Ps. 84 atmet gleiche Empfindungen und trägt auch sonst Spuren ebendesselben Verf., vgl. אֵל חַי 84, 3. 42, 3; מִשְׁכְּנוֹתֶיךָ 84, 2. 43, 3; מִזְבְּחוֹתֶיךָ 84, 4. 43, 4 und den gleichartigen Gebrauch des עוֹד 84, 5. 42, 6 vgl. Jes. 49, 20. Jer. 32, 15. Die Charakterzüge des korah. Psalmentypus treten uns aus beiden Ps. in urfrischester Weise entgegen: Fröhlichsein und Weinen mit dem Gesalbten Gottes, Lobpreis Gottes des Königs und die Sehnsucht nach den Gottesdiensten an h. Stätte. Und es sind zwar von David geprägte Gedanken, die wir hie und da deutlich heraushören, vgl. 42, 2 f. 84, 3 mit 63, 8., aber reproducirt in ureigner eigentümlicher Schöne. Wir zweifeln deshalb nicht im mindesten, daß Ps. 44 das Gedicht eines korahitischen Leviten ist, der sich im Gefolge Davids seines vertriebenen Königs jenseit des Jordans in der Verbannung befand.

Ueber Ps. 43 sagt schon Eusebios: ὅτι μέρος ἔοικεν εἶναι τοῦ πρὸ αὐτοῦ δεδήλωται ἔκ τε τῶν ὁμοίων ἐν ἀμφοτέροις λόγων καὶ ἐκ τῆς ἐμφεροῦς διανοίας, und ein alter Midrasch zählt 147 Ps., indem er 42—43, wie 9—10., 32—33., als Einen zusammennimmt. Daß die gemeinhin als zwei gezählten Ps. Einer sind, dafür entscheidet die Gleichheit der Situation, des Gepräges, des Baues und des Kehrverses. Der Eine Ps. besteht aus 3 Teilen: dreimal bricht der Schmerz in Klage aus und immer wieder wird er durch die mahnende Siimme des höheren Bewußtseins überwunden. In Malung der Gegenwart und Zukunft ist unverkennbarer Fortschritt. Und erst im 3. Teile (Ps. 43) vervollständigen sich Klage, Resignation und Hoffnung durch hinzutretende zuversichtliche Bitte. Daß in 43, 2^b sich 42, 10^b wiederholt, ist nicht gegen die Einheit, da auch 42, 11^b Wiederholung von 42, 4^b ist. Der D. liebt außer Einfassung des Kehrverses auch solche innere Verkettungen. Der 2. Teil ist dadurch 13zeilig geworden, während die beiden andern 12zeilig sind.

Was für eine buntscheckige Musterkarte von Hypothesen breitet die neuere Kritik bei diesem Ps. 42—43 vor uns aus! Vaih. hält ihn für das Lied eines von Athalja vertriebenen Leviten. Ew. meint, daß der nach Babel abgeführte König Jechonja den Ps. gedichtet habe und zwar als er (was eben aus dem Ps. gefolgert wird) auf dem Transport nach Babel gerade eine Nacht in der Gegend des Hermon aufgehalten worden sei. Hitz. aber weiß nicht minder bestimmt, daß der Verf. ein zur Zeit der ptolemäisch-seleucidischen Kriege in der Richtung gen Syrien fortgeschleppter Priester ist, wahrsch. Onias III., Hoherpriester seit 199 v. Chr., der Sammler des 2. Psalmbuchs, den die Aegypter unter dem Feldherrn Skopas nach der Burg von Paneas schleppten. Cornill (in Luthardts Zeitschrift 1881 S. 337 ff.) hält Ps. 84. 85,

42—43 für Lieder Eines Dichters: 84 aus der zweiten Hälfte der Regierung Josia's, 85 bei Josia's Tode, 42—43 wie Reuß als der D., einer der unter Jojachin Deportirten, durch Nordpalästina nach Babel geführt ward. Dieser positiven Kritik gegenüber hält Mr. an der negativen fest: *quaerendo elegantissimi carminis scriptore frustra se fatigant interpretes.*

V. 2—6. Der D. vergleicht das Lechzen seiner Seele nach Gott mit dem Lechzen eines Hirsches; אַיָּל (wie andere Tiernamen doppelgeschlechtig, so daß man nicht mit Böttch. כְּאַיֶּלֶת תַּעֲרֹג zu emendiren braucht) ist, um den Hirsch (die Hinde) als Bild der Seele zu bez., mit weibl. Präd. verbunden. עָרַג ist heftiges Lechzen bei herrschender Dürre 63, 2. Jo. 1, 20.; „der im heißen Sommer und in der Brunstzeit des Wassers sehr bedürftige Hirsch bekundet sein Verlangen danach gegen die Sitte der verwandten Wiederkäuer durch Heraushängen der Zunge“ (Riehm im HW). „Schreien“ (Beza: *bruire*)[1] bed. ערג nicht, vielmehr lechzen *desiderare* (LXX ἐπιποθεῖ), eig. *inclinare* (vgl. المَيل die Neigung), denn die Grundbed. des V. عرج ist schief, geneigt s. (IV seitwärts gehen, von der ausruhenden Karawane), woraus sich die Bed. des An- und Aufsteigens entwickelt hat, welche in Hebr. und im arab. رام auf emporgewendetes Verlangen (vgl. رَنَا begehren ὀρέγειν, رَجَا hoffen) übertragen wird. Man übers. übrigens nicht mit Lth. (LXX. Vulg.): *wie der* (ein) *Hirsch schreiet* . . (vgl. dagegen zu 38, 14), sondern (wonach auch accentuirt ist): wie ein Hirsch welcher … אָפִיק = אֲפֵק heißt das wasserhaltige Rinnsal (s. 18, 16). Durch das beigefügte מָיִם wird das volle fließende Rinnsal von dem ausgetrockneten unterschieden. עַל u. אֶל deuten auf die Verschiedenheit des Gegenstandes der Sehnsucht: die Hindin hat diesen unter sich, die Seele über sich; das Sehnen jener geht *deorsum*, das Sehnen dieser *sursum*. Ihr Sehnen ist ein Dürsten לְאֵל חָי. So heißt Gott hier (wie 84, 3) in dem Sinne, in welchem fließendes Wasser lebendig heißt, als der Lebensborn (36, 10. Jer. 17, 13), von welchem nie versiegende, den Seelendurst stillende Gnaden ausströmen. Der Ort, wo dieser Gott den ihn Suchenden sich offenbart, ist das Heiligtum auf Zion: wann werde ich kommen und erscheinen angesichts Elohims?! Der gesetzliche Ausdruck von dem dreimaligen hochfestlichen Erscheinen der Israeliten im Heiligtum ist נִרְאָה אֶל־פְּנֵי ה׳ oder אֶת־פְּנֵי Ex. 23, 17. 34, 23. Hier steht dafür nach der Licenz dichterischer Kürze der bloße *acc. localis* (der auch sonst in Bestimmung von Ortslagen üblich ist z. B. Ez. 40, 44). Böttch. Olsh. Graf u. A. meinen, daß אראה im Sinne des D. אֶרְאֶה zu lesen und nur durch spätere religiöse Scheu in אֵרָאֶה verwandelt sei, aber die Umgehung der RA רָאָה פְּנֵי ה׳ erklärt sich aus der Grundvoraussetzung der Thora, daß der Mensch Gottes פנים nicht schauen könne ohne zu sterben

1) Beza übersetzte anfangs *Ainsi que la biche rée* und später, das veraltete *rée* durch ein verständlicheres Wort ersetzend, *Ainsi qu'on oit le cerf bruire*, s. Felix Bovet, *Histoire du Psautier des Églises Reformées* p. 38 s.

Ex. 33, 20. Der D. sagt nun v. 4., welche Lage ihm solches Sehnen erpreßt. Die gew. Speise erquickt ihn nicht, sein täglich Brot sind Thränen, welche Tag und Nacht ihm auf den Mund herabrinnen (vgl. 80, 6. 102, 20) und zwar בֶּאֱמֹר indem zu ihm sagen, näml. die Sagenden, den ganzen Tag d. i. in einem fort: wo ist dein Gott? Ohne Aufhören tönt dieses höhnende Wort, immer und immer wieder von seiner Umgebung ausgesprochen, als Gesinnung dieser in der Seele des D. fort; dieser Hohn ist überall in Psalmen und Propheten der verwundendste Stachel des Schmerzes 79, 10. 115, 2 (vgl. 71, 11) Jo. 2, 17. Mi. 7, 10. In dieser traurigen Gegenwart, in welcher er wie ein Gottverlassner seines Vertrauens auf den Verheißungstreuen halber zum Gespötte wird, ruft er sich die heitere Vergangenheit ins Gedächtnis und ergießt er in sich (s. über das hier und weiterhin statt בִּי, בְּקִרְבִּי gebrauchte עָלַי, worin das Ich die Seele von sich unterscheidet, Psychol. S. 152) seine Seele, indem er sie ganz und gar in Schmerz sich auflösen läßt (Iob 30, 16); die Cohortative sagen wie 77, 4., daß er sich dieser bittersüßen Erinnerung, dieser freien Schmerzensäußerung recht geflissentlich hingiebt. אֵלֶּה weist vorwärts; das folg. כִּי (*quod*) eröffnet dessen Entfaltung. Die Impf. besagen als Ausdruck des Gegenstandes der Erinnerung ein Pflegen in der Vergangenheit. עָבַר bed. öfter nicht *praeterire*, sondern, ohne daß der Gegenstand, an dem man vorbeigeht, in Betracht kommt, *porro ire*. סָךְ (Nebenform von סֹךְ) eig. das Dickicht ist bildlich (vgl. Jes. 9, 17. 10, 34) die verflochtene Masse, bunte Menge. Also: daß ich einherzog in dichter Menge (hier der Trenner *Zinnor*). Die Form אֶדַּדֵּם ist *Hithpa.* wie Jes. 38, 15 n. d. F. הִדַּמָּה vom V. דָּדָה ,leicht und rasch dahinschreiten', entstanden aus dem Reduplicationsstamm דַּאְדָּא (دأدأ) oder דִּיְדִי (König, Lehrgeb. S. 587), welcher von der Wurzelbed. ,stoßen, treiben (ἐλαύνειν, *pousser*)' aus in vielerlei Lautverbindungen des ד (דא, دأ, דח, دع, דב, דק) die mannigfachen Nuancen der Fortbewegung in leichteren oder schwereren Stößen (Rucken) ausdrückt. Das Suff. bez. wie in גְּדֵלַנִי = גָּדַל עִמִּי Iob 31, 18 (Ges. § 121, 4) diej., in Richtung auf welche, in Zusammenschluß mit welchen das Einherschreiten geschah, so daß also אֶדַּדֵּם mit dem subjektiven Begriffe zugleich den transitiven von אֲדַדֵּם[1] (A. προβιβάζων αὐτούς) in sich schließt, denn der S. des Ps. ist ein Levit; ein Beispiel für dieses אֶדַּדֵּם s. 2 Chr. 20, 27 f. vgl. 21. Zu dem Personalsuff. dieses אדדם ist הָמוֹן חוֹגֵג die Appos.: mit ihnen, festfeierndem Volkshaufen.[2] In v. 6 sucht sich der D. bei diesem Kontraste der Gegenwart mit der Vergangenheit zu

1) Geiger, Zeitschr. 1871 S. 67, vermutet daß אֶדּדם irrige Transscription des Wortes aus der assyrischen Punktation in die palästinische sei.

2) Irrig wird חָגַג, welches den Grundbegriff der Kreisbewegung hat, bei Gesenius mit حجّ wallfahrten zusammengestellt, denn dieses bed. auf etwas losgehen und dann spez. *Meccam petere*.

trösten und zu fassen: warum bist du so niedergeschlagen . . (LXX ἵνα τί περίλυπος εἶ κτλ., vgl. Mt. 26, 38. Joh. 12, 27). Es ist der Geist, welcher als der stärkere mannhaftere Teil des Menschen zu der Seele als dem σκεῦος ἀσθενέστερον redet; der geistliche Mensch beschwichtigt den natürlichen. Das nur hier und Ps. 43 vorkommende *Hithpa.* הִשְׁתּוֹחֵחַ bed. sich tief hinunterbücken, wie Trauernde (35, 14. 38, 7) am Boden niedersitzen, und sich hinabwärts (44, 26) beugen; הָמָה tief aufstöhnen und leise, dumpf in sich hineinreden — der Modus der Folge verknüpft hier wie z. B. 1 K. 21, 6. Mi. 6, 16 Gleichzeitiges, aber in innerem Zus. Stehendes, Ben-Ascher schreibt ihn וַתֶּהֱמִי, Ben-Naftali וַתֶּהְמִי. Wozu dieser nagende und nahezu verzagende Gram? Noch werde ich ihn dankend preisen, preisen יְשׁוּעוֹת פָּנָיו den hilfreichen Beistand seines in Gnaden zugewandten Angesichts. So der überlieferte Text. Obgleich es aber Sitte der Psalmisten und Propheten ist, solche kehrversartige Ged. nicht gänzlich überein lauten zu lassen (vgl. 24, 7. 9. 49, 13. 21. 56, 5. 11. 59, 10. 18), so ist hier doch mit veränderter Wort- und Versteilung nach v. 12. 43, 5 mit LXX. Syr. Vulg. יְשׁוּעוֹת פָּנַי וֵאלֹהָי zu lesen. Denn die Worte ישועות פניו geben, wenn auch an sich einen guten Sinn (s. z. B. 44, 4. Jes. 64, 9), doch keinen rechten Schlußfall, und reichen nicht aus, eine Verszeile zu bilden.[1]

V. 7—12. Der D. fährt hier fort, sich mit Gottes Hilfe zu trösten; Gott selbst wird ja in ihm geschmäht, Er wird das auf ihn gesetzte Vertrauen nicht ungerechtfertigt lassen. Zwar erscheint עָלַי im Anfang der Verszeile als matt, aber dadurch daß עָלַי und אֶזְכָּרְךָ, Anfang und Ende der Verszeile, in Gegensatz stehen, bekommt עָלַי Emphase und zugleich erhellt, daß עַל־כֵּן nicht s. v. a. עַל־כֵּן אֲשֶׁר ist, was Ges. im HW mit irriger Verweisung auf 1, 5. 45, 3 für dichterischen Sprachgebrauch ausgab, was aber so wenig erweislich, als daß כֹּל עַל־כֵּן Num. 14, 43 u. an a. St. s. v. a. עַל־כֵּן כִּי sei. An allen solchen Stellen z. B. Jer. 48, 36 bed. עַל־כֵּן ‚darum‘ und das Verhältnis von Grund und Folge ist umgekehrt. So auch hier: in ihm ist seine Seele tief gebeugt, und um dieser Niedergeschlagenheit willen gedenkt er fort und fort des Gottes, von dem er geschieden. Auch Jon. 2, 8 erscheint dieses Gedenken Gottes nicht als Ursache, sondern als Folge des Schmerzes. In 7[b] geht die Accentuation von der falschen Voraussetzung aus, daß וחרמונים zweites Subj. (Trg.) oder Obj. des Gedenkens sei (vgl. Raschi). Riehm meint in diesem Sinne unter den Hermonen die hochragenden Berge des diesseitigen Landes verstehen zu können. Aber zwar kann das diesseitige Land ארץ לבנון heißen (Zach. 10, 10) und der Libanon als Emblem diesseitiger Größe und Herrlichkeit verwendet werden, nicht aber der Hermon. Das „Jordan- und Hermonim-Land" ist das jenseitige, nicht aber notwendig das nördliche Gebirg mit den Jordanquellen, sondern überh. das Land עֵבֶר הַיַּרְדֵּן (wie in Prosa gesagt wird) und des Antilibanos. חֶרְמוֹנִים ist nach Dietrich, Abh. S. 18., amplifikativer Plur.:

1) Auch eine alte hebr. Handschrift macht das Irrige des *Sofpasuk* hier bemerklich, s. Pinsker, Einleitung S. 133 f.

der Hermon als alle niederen Höhenzüge mächtig überragender Kegel. John Wilson (*Lands of the Bible* 2, 161) bezieht den Plur. auf die zwei Gipfel. Aber der Plur. dient dazu, den ganzen südöstlich auslaufenden Rücken des Antilibanos zu bez. Daß der S. den Hermon selbst in Vergleich mit dem heimatlichen von Gott erkornen Zion הַר מִצְעָר d. i. Berg der Winzigkeit nenne, ist nicht anzunehmen: das andere Glied des Gegens., die Hoheit des Zion, fehlt und auch das vor הר wiederholte מִן ist dagegen. Hitz., das מ von מהר streichend, gewinnt so eine Anrede an den Zion: „dieweil ich dein gedenke aus dem Lande des Jordans und der Hermonkuppen, du geringer Berg“, aber die Anrede geht nach v. 8 auf Elohim. In der Nähe des uns unbekannten Berges *Miṣʿâr* im jenseitigen Lande weilt der D., von dort blickt er sehnsüchtig nach der Gegend seiner Heimat, und wie ihn dort in der Fremde die wilden Wasser des schaurigen Gebirgs umbrausen, so sieht es auch in seiner Seele aus. In 8ª malt er seine Naturumgebung — wobei sich ebensowohl an die hohen prachtvollen Wasserfälle des *Muzêrib*-See's (s. Iob S. 572 Ausg. 2) als an den Wasserfall des Jordanquells bei Paneas und die ringsum herabstürzenden Gebirgswasser denken läßt — und in 8ᵇ sagt er daß es ihm zu Mute ist als ob alle diese dröhnenden Wassermassen als Unglückswellen über sein Haupt ergingen (Thol. Hitz. Riehm). Ein Wasserschwall folgt dem andern wie von diesem gerufen (vgl. Jes. 6, 3 vom unterbrochenen Gegen- und Wechselgesang der Seraphim) bei dem Gedröhn (לְקוֹל wie Hab. 3, 16) der in ihrer furchtbaren Schönheit Gott den Schöpfer bekundenden Katarrakte (LXX τῶν καταῤῥακτῶν σου) — alle diese sich brechenden Gottes-Wogen, sich wälzenden Gottes-Wellen gehen über ihn weg, der freudlos in dieser Naturumgebung sich befindet und in allem nur ein Spiegelbild der vielen Leiden sieht, die ihn ganz und gar ins Verderben hinabzuziehen drohen (vgl. die Lehnstelle in dem Psalmenmosaik Jon. 2, 4). צִנּוֹר bed. die Rinne oder Röhre, dann auch was sich aus einem künstlichen oder natürlichen Kanale ergießt: Wassersturz, Cascade, Katarrakt.[1] In v. 9 ermannt sich der D. in dieser Um- und Ueberwogung zur Hoffnung: es wird auf die Leidensnacht ein Morgen anbrechen (30, 6), wo J., der Gott des Heils und des Volkes des Heils, seine Gnade entbieten wird (vgl. 44, 5. Am. 9, 3 f.), und wenn diese des Tages ihr Rettungswerk vollbracht hat, so folgt auf den Rettungstag eine Dankensnacht (Iob 35, 10): die freudige Aufregung, der Drang der Dankbarkeit werden ihn nicht schlafen lassen. Das Suff. von שִׁירֹה ist das des Obj.: Lob-

---

1) Die Wurzelbed. ist dunkel. „Im Altarabischen bed. صِنَّار und صِنَّارَة die eiserne untere Spitze der Spindel, welche durch ihre Schwere die Spindel niederzieht und gerade hält, *per synecdochen* auch die ganze mit einer solchen Spitze versehene Spindel; im Neuarabischen den Angelhaken und die ganze Angelschnur und Angel mit dem Angelhaken, auch die Stricknadel. Neuarabisch schreibt und spricht man auch سِنَّارَة. Die Araber selbst halten das Wort nicht für echt arabisch.“ Fl.

gesang auf Ihn, Gebet, (nämlich lobpreisendes Hab. 3, 1) zu dem Gott seines Lebens (vgl. Sir. 23, 4) d.i. der sein Leben ist und ihn nicht dem Tode verfallen läßt. — So will er denn sagen (אֹמְרָה), um solchen Gnadentag und solche Dankliedernacht herbeizuflehen, zum Gott seines Felsens d. i. der sein Fels ist (*gen. appos.*): Warum .. Die versch. Betonung des למה in v. 10 dient der Abwechselung, s. zu 37, 20; לָמָּה vor ש wie 43, 2 vor ז. Unzulässig ist die Ansicht (Vaih. Hgst.), v. 10 bis 11 seien die תפלה, welche der S. v. 9 meint; es sind Gebetsseufzer der Sehnsucht nach der Rettung, welche der Inhalt jener תפלה werden soll. Statt בְּרֶצַח findet sich in einigen HSS (vgl. Symm. ὡς σφαγήν und AE) die erleichternde LA כְּרֶצַח, aber ברצח hat LXX Aq. Trg. und alle andern alten Uebersetzer für sich und wird überdies durch den gleichen Ausdruck 37, 20 vgl. 102, 4 und anderwärts geschützt: das בּ ist das *Beth essent.* (s. 35, 2 vgl. 37, 20): in der Weise von Zermalmung (vgl. Ez. 21, 27 und das V. 62, 4 von Mauerzertrümmerung) in meinen Gebeinen d. i. mir in meinen Gebeinen wühlenden zermalmenden Schmerz verursachend schmähen mich meine Dränger. Das ב ist hier anders als 10^b (vgl. Iob 29, 4^b) gebraucht, denn die Schmähung kommt nicht zur Zermalmung als währendem Zustand hinzu, sondern wirkt selber (s. zu v. 4) so zermalmend. Statt בֶּאֱמֹר heißt es hier leichter בְּאָמְרָם und im Refrain פָּנַי וֵאלֹהָי, was auch v. 6 herzustellen ist.

XLIII. 1—3. Das elohimische *Judica* (Introitus des die *celebritas Passionis* eröffnenden sogen. Kreuz- oder Passionssonntags), womit die bittende und klagende 1. Str. des Ps. beginnt, erinnert an das jehovische 7, 9. 26, 1. 35, 1. 24: richte mich d. i. entscheide meine Sache (LXX κρῖνόν με, S. κρῖνόν μοι). רִיבָה hat vor dem mit halbgutturalem ר[1] anlautenden רִיבִי den Ton auf *ult.* wie auch 74, 22. 119, 154 vgl. Nah. 3, 18 נָמוּ רֹעֶיךָ. Die zweite Bitte lautet: *vindica me a gente impia;* מִן für *contra* infolge einer *constr. praegnans.* לֹא־חָסִיד ist hier s. v. a. kein חָסִיד gegen Menschen übend, also ganz jenes חסד ermangelnd, wodurch Gottes חסד vom Menschen in seinem Verhalten gegen seine Mitmenschen nachzuahmen und zu erwidern ist. Ob neben dem lieblosen Volke mit אִישׁ ein Hauptfeind, der Führer aller, gemeint ist, oder ob die Art der Feinde so nur individualisirt wird, ist unsicher; עַוְלָה bed. bübisches, alles Rechtssinns bares Betragen. In v. 2 begründet der D. seine Bitte mit zwiefachem Warum. Er liebt Gott und sehnt sich nach ihm, erscheint sich aber im Spiegel seiner gegenwärtigen Lage als ein von Ihm Verworfener: dieser Widerspruch seines Selbstbewußtseins und des Schlusses, den er aus seinem Leidenszustande ziehen muß, kann nicht ungelöst bleiben. אֱלֹהֵי מָעוּזִּי Gott meines Hortes ist s. v. a. der mein Hort ist. Ueber לָמָּה (mit Ton auf *ult.*) und לָמָה (mit Ton auf

---

1) Auch in צָרַר רוּחַ Hos. 4, 10 und מִפֶּשַׁע רָב 19, 14 folgt das ר einem die Verschleifung verhütenden Punktations-Gesetze (Metheg als העמדה Hemmungs-Zeichen), s. über die dabei vorausgesetzte uvuläre Aussprache des ר meine Schrift: Physiologie und Musik etc. S. 13.

penult.) s. zu 10, 1. Statt אֵלֵךְ hier אֶתְהַלֵּךְ, von dem in sich versunkenen bedächtigen Schleichgang. Der Stachel seines Schmerzes ist sein Entferntsein vom Heiligtum seines Gottes. Man erinnert sich bei v. 3 nicht minder an 57, 4 und Ex. 15, 13., als an 42, 9. Licht und Wahrheit ist s. v. a. Gnade und Wahrheit: es ist das Licht der Gnade gemeint, welches mit der Wahrheit der Verheißungstreue gepaart ist, das Licht, in welchem der Liebeswille zur Erscheinung kommt, welcher Gottes eigenstes Wesen ist. Von diesem Gottesengelpaare möchte der D. geleitet, möchte er hingebracht werden (nach dem *Chethîb* der babyl. Texte יבואוני: überkommen werden, wozu aber das folg. אל nicht paßt) zu der Wohn- und Offenbarungsstätte seines Gottes; „Gezelte" ist, wie 84, 2. 46, 5., amplifizirende Bez. des durch den der darin wohnt erhabnen und prächtigen Zeltes.

V. 4—5. Der D. labt sich invoraus an dem Erbetenen und heißt die bangende Seele zuversichtlich darauf hoffen. Die Cohortative v. 4 sind, wie 39, 14 u. ö., Nachsatz der Bitte. Der D. kennt keine Freude als die von Gott ausgeht, und die Freude die von Ihm ausgeht gilt ihm als die höchste, darum nennt er Gott אֵל שִׂמְחַת גִּילִי und deshalb kennt er kein höheres Sehnsuchtsziel, als wieder dahin zu kommen wo der Quellort dieser Jubelfreude (Hos. 9, 5) ist und wo sie in Strömen fließt 36, 9. Dorthin zurückversetzt will er ihm danken mit der Cither (*Beth instr.*). Er nennt ihn אֱלֹהִים אֱלֹהָי, was in den Elohimps. s. v. a. יהוה אלהי in den Jahveps. In die Bitte v. 3 strahlt v. 4 die Hoffnung. Dieses Hoffnungsbild hält v. 5 der in Gott ermannte Geist der zagenden Seele vor, daß sie sich daran aufrichte. Statt ותהמי 42, 6 heißt es hier wie 42, 12 וּמַה־תֶּהֱמִי. Solche Variationen sind Dichtersitte und also nicht gegen Einheit des Dichters.

PSALM XLIV.

Bittgebet des dem Feinde erlegenen und doch seinem Gott getreuen Israel.

2 **Elohim, mit unsren Ohren haben wir gehört,**
Unsere Väter haben uns erzählt:
Ein Werk hast du gewirkt in ihren, in der Vorzeit Tagen.
3 **Du, deine Hand vertrieb Völker und pflanzte jene,**
Verderbte Nationen und breitete jene aus.
4 **Denn nicht durch ihr Schwert eroberten sie das Land,**
Und nicht ihr Arm schaffte ihnen Heil,
Nein deine Rechte, dein Arm, deines Antlitzes Licht, weil du sie liebtest.

5 **Du, du bist mein König, Elohim:**
Entbiete Heilsfülle Jakobs!
6 **Mit dir stoßen wir unsre Dränger nieder,**
In deinem Namen zertreten wir unsere Bekämpfer.
7 **Denn nicht in meinen Bogen vertrau' ich,**
Und mein Schwert verschafft nicht Heil mir.
8 **Nein, du schaffst Heil mir wider unsere Dränger,**
Und unsere Hasser machst du zuschanden.

9 **Elohims rühmen wir uns immerdar**
Und deinem Namen danken wir ewig. (*Sela*)

10 **Gleichwohl hast du verworfen und beschimpft uns**
Und zogst nicht aus mit unsern Heerscharen;
11 **Ließest uns rückwärts weichen vor dem Dränger**
Und unsere Hasser plünderten nach Willkür.
12 **Du gabst uns hin wie Schafe zum Verzehren**
Und unter die Heiden zerstreutest du uns;
13 **Verkauftest dein Volk um Spottgeld**
Und gingst nicht hoch hinauf mit ihren Preisen.

14 **Du setztest uns zur Schmach unsern Nachbarn,**
Zu Hohn und Spotte unserer Umgebung.
15 **Du setztest uns zum Sprichwort unter den Heiden,**
Zum Kopfschütteln unter den Völkerschaften.
16 **Immerfort ist meine Beschimpfung vor mir,**
Und die Scham meines Antlitzes bedeckt mich,
17 **Ob der Stimme des Schmähers und Lästerers,**
Ob des Anblicks des Feindes und Rachgierigen.

18 **All das traf uns und wir haben dein nicht vergessen,**
Und sind nicht treulos worden an deinem Bunde.
19 **Nicht gewichen ist rückwärts unser Herz,**
Und abgeglitten unser Schritt von deinem Pfade,
20 **Daß du uns zermalmt hast an Schakalenstätte**
Und über uns decktest Todesschatten.
21 **Wenn wir vergessen hätten den Namen unseres Gottes**
Und ausgebreitet unsere Hände nach einem Abgott:
22 **Würde Elohim das nicht ausspähen?**
Denn Er kennt die Verborgenheiten des Herzens.

23 **Nein, um deinetwillen werden wir hingemordet immerfort,**
Sind geachtet wie Schafe zum Schlachten.
24 **So erwache doch, warum schläfst du, o HErr?**
Wache auf, verwirf nicht auf immer!
25 **Warum verbirgst du dein Angesicht,**
Vergissest unseres Elendes und Druckes?
26 **Denn gebeugt zum Staube ist unsere Seele,**
Es haftet am Boden unser Leib.
27 **O stehe auf zu Hilfe uns**
Und erlöse uns um deiner Gnade willen!

Auf das korahitische Maskil 42 mit seinem Seitenstück 43 folgt ein zweites, welchem mancherlei Anklänge an Ps. 42—43, an dessen Klagen (vgl. 44, 26 mit dem Refrain von 43. 42; 44, 10. 24 f. mit 43, 2. 42, 10) und Bitten (vgl. 44, 5 mit 43, 3. 42, 9) hier seinen Platz angewiesen haben. Das Seitenstück dazu ist Ps. 85. Wie Ps. 42—43 und 84, so bilden Ps. 44 und 85 als korah. Klage- und Bittpsalmen nationalen Inhalts ein Paar. Uebrigens sind Ps. 60 von David, 80 von Asaf und 89 von Ethan nächstverwandt — in allen dreien gleiche Klagen über die gegen die Vorzeit und Gottes Verheißung abstechende Gegenwart, nur nicht gleicher Ausdruck des Unschuldbewußtseins, worin Ps. 44 nicht seines Gleichen hat.

Der Ps. scheint sich, wie schon Calvin sich aufdrang, am befriedigendsten aus der Lage der חסידים zu erklären, welche unter der Führung der Maccabäer ihre Nationalität und Religion wider die Syrer verteidigten und zu Tausenden als Märtyrer erlagen. Der damalige Krieg war, in seinen ersten

Anfängen wenigstens, ein heiliger Religionskrieg und das Volk, welches da für Jahve gegen Zeus Olympios auszog, war wirklich im Unterschiede von den Abtrünnigen ein glaubens- und bekenntnistreues, welches über Gottes Zornverhängnis 1 Macc. 1, 64 so wie in diesem Ps. zu klagen hatte. Daß er ein ständiger Klageps. der macc. Zeit war, ist sogar überliefert. Leviten traten da tagtäglich an das Pulpet (דוּכָן) und ließen den Gebetsruf: Wache auf, warum schläfst du, HErr?! erschallen. Diese Gottes Einschreiten herbeiflehenden levitischen Rufer hießen מְעוֹרְרִים. Von Jochanan dem Hohenpriester d. i. Johannes Hyrkanos (135—107 v. Chr.) wird *Sota* 48ª erzählt, daß er diese מעוררים abschaffte, indem er zu ihnen sagte: „Giebts denn Schlaf bei der Gottheit? Hat nicht schon die Schrift gesagt: siehe er schlummert nicht und schläft nicht, der Hüter Israels!? Nur in einer Zeit, wo Israel sich in Trübsal befand und die Weltvölker in Ruhe und Wohlhabenheit, nur in Bezug auf solche Zustände hieß es: Wache auf, warum schläfst du, HErr." — Dennoch stehen der Entstehung des Ps. in der Maccabäerzeit viele Bedenken entgegen. Wir erwähnen nur einige. Gerade in der Maccabäerzeit erlitt das Volk, nachdem es sich ermannt hatte, keine Niederlagen seiner „Heere" (v. 10): die Waffen Juda's, Jonathans und Simons waren siegreich und die Eine Niederlage, auf welche Hitz. den Ps. bez., nämlich Josephs und Azaria's gegen Gorgias in Jamnia 1 Macc. 5, 55 ff., war Selbststrafe eines vorwitzigen Unternehmens. Die Klagen v. 10 ff. erklären sich also aus jener Zeit nur teilweise, und da ein Volk eine solidarische Einheit ist, so bleibt auch das befremdend, daß von den Apostaten ganz und gar geschwiegen wird. — Noch unstatthafter aber ist die Ewaldsche Beziehung des Ps. auf die Zeit des nachexil. Jerusalem, wobei auf die Frage, welcher Kriegsunfall gemeint sei, sich keinerlei Antwort geben läßt, und die auf die Zeit Jojachins, den Tholuck vergeblich in ein günstigeres Licht zu stellen sucht — eines Königs, der Böses that in den Augen Jahve's 2 Chr. 36, 9., womit die Charakterzeichnungen Jeremia's 22, 20—30 und Ezechiels c. 19 übereinstimmen. Dagegen ist die Stellung des Ps. in der Nähe von Psalmen der Zeit Josafats und auch gewissermaßen sein Inhalt der Anfangszeit des Königs Joas günstig, in welcher, wie aus der Prophetie Joels ersichtlich, kein Götzendienst des Volkes zu strafen und doch schwere Leidensgeschicke desselben zu beklagen waren: es war damals noch nicht lange her, daß Philister und Araber aus der Nähe der Cuschiten in Juda eingebrochen waren, Jerusalem geplündert und die gefangenen Judäer um Spottpreis an die Griechen verkauft hatten 2 Chr. 21, 16 f. Jo. 4, 2—8. Aber auch diese zeitgeschichtliche Bez. ist unhaltbar: jenes Unglücksereignis nebst andern gehört zu den wohlverdienten Strafgerichten, welche unter Joram über König und Volk ergingen, und der Ps. lautet auch nicht wie ein Rückblick in die Zeit Jorams vom Standpunkte der Zeit des Joas: die Niederlage, über die er klagt, ist eine so eben erst erlebte. —

So sehen wir uns also in die Zeit Davids zurückgedrängt und es fragt sich, ob der Ps. sich nicht mit Ps. 60, mit dem er ein Zwillingspaar bildet, aus gleicher Situation begreifen läßt, näml. aus den Kriegsläuften im Gefolge des syrisch-ammonitischen Krieges. Daß in die damaligen Kämpfe mit den Ammonitern und ihren syrischen Verbündeten auch ein Kampf mit den

Reichsfeinden im Süden, den Edomitern, verflochten war, geht aus 60, 1 f. in Beihalt von 2 S. 8, 13 hervor, wo die Worte ἐπάταξε τὴν Ἰδουμαίαν (LXX) ausgefallen sind. Während David mit den Syrern stritt, fielen die Edomiter in das von Truppen entblößte Land. Daß sie da ein großes Blutbad anrichteten, ist aus 1 K. 11, 15 ersichtlich, wonach Joab die Erschlagenen begrub und furchtbare Rache nahm: er rückte, nachdem er sie im Salzthale geschlagen hatte, in Idumäa ein und machte dort alles Männliche nieder. Vielleicht ist der Ps. mit Hgst. Keil u. A. aus der Lage Israels vor dieser Niederlage der Edomiter zu erklären. Daß das Volk über Zerstreuung unter die Heiden klagt v. 12., begreift sich mittelst Rückschlusses aus Am. 1, 6., wonach die Edomiter Handel mit gefangenen Israeliten trieben. Und das hohe Selbstbewußtsein, welches sich im Ps. ausspricht, erklärt sich aus der david. Zeit am besten, denn diese und die erste Salomo's ist die einzige vorexilische, wo das Volk als Ganzes sich rühmen konnte, von fremdländischem Cultus frei und rein zu sein. In den verwandten Ps. 60. 80 (auch 89) kommt dieses Selbstbewußtsein nicht zu gleichem Ausdruck, Ps. 44 ist hierin ohne Gleichen: er ist wie die nationale Widerspiegelung des B. Iob und hat dadurch (abgesehen von der Dichtung Judith 8, 18 ff.) neben Thren. c. 3 und Deuterojesaia eine einzigartige Stellung innerhalb der alttest. Literatur. Israels Leiden, unmöglich ein Strafleiden, gleicht dem Leiden Iobs, Israel steht in diesem Ps. ganz so zu Gott wie Iob und der jes. עבד ה׳, abgerechnet das Verzweifelte der Klage Iobs und das Expiatorische des Leidens des Knechtes Jahve's. Aber annäherungsweise drückt sich doch ebendieses Selbstbewußtsein auch in 60, 6 aus. Auch dort wird kein Unterschied zwischen Israel und den Gottesfürchtigen in Israel gemacht, sondern der Psalmist nennt Israel insgemein die Gott-Fürchtenden, und der Kampf, in dem Israel unterliegt, aber nicht ohne Hoffnung endlichen Sieges, ist ein Kampf für die Wahrheit. Der Siegesdenkstein Mescha's zeigt, daß der Krieg gegen Israel als ein Kampf des eignen Nationalgottes gegen Jahve angesehen ward. Und daß Israel selbst seine Kriege gegen die Heiden als מלחמות ה׳ ansah, ist aus Num. 21, 14. 1 S. 18, 17 ersichtlich.

Man hat diesen Ps. einer oberflächlichen Auffassung der Sünde beschuldigt, wodurch der Verf. verleitet worden sei, Gott des Treubruchs anzuklagen, statt die Schuld bei der Gemeinde zu suchen. Dieses Urteil ist unbillig. Der Verf. kann ja nicht Sünden der Einzelnen und auch nicht diese oder jene Gebrechen des Ganzen in Abrede nehmen wollen. Aber Abfall der Nation von ihrem Gott, woraus sich die Verwerfung derselben erklären ließe, ist nicht vorhanden. Die den Heiden über Israel gegebene Obmacht ist also eine Abnormität, und ebendeshalb fleht der D. auf Grund der Treue Israels und der Gnade Gottes um baldige Erlösung. Ein unmittelbar aus dem Herzen der neutest. Gemeinde geborner Ps. würde freilich anders lauten. Denn die neutest. Gemeinde ist kein Volksgemeinwesen und sowohl in Ansehung des Verhältnisses ihrer Wirklichkeit zu ihrer Idee, als in Ansehung des Verhältnisses ihrer Leiden zu Gottes Beweggrund und Absicht reicht ihr Blick ungleich tiefer. Sie weiß, daß es Gottes Liebe ist, welche sie der Passion Christi gleichförmig macht, damit sie, der Welt gekreuzigt, durch Leiden hindurch der Herrlichkeit ihres Herrn und Hauptes teilhaft werde.

V. 2—4. Von einer mit eigenen Ohren vernommenen Ueberlieferung aus Mose's und Josua's Zeit hebt der D. an, um den schroffen Abstand des Vordem und Jetzt zu zeigen, wie auch Asaf 78, 3 sich nicht auf das geschriebene, sondern mündliche Wort bezieht. Das Gehörte folgt in *oratio directa*. Was für ein פֹּעַל gemeint, erklärt v. 3: es ist die Siegverleihung über die Völker Canaans, das Gotteswerk, um welches Mose 90, 16 bittet. Das *Hi.* הוֹרִישׁ bed. sowohl (wie immer أَوْرَثَ) in Besitz setzen, als den Besitz entziehen, weil Besitznahme des Einen gewöhnlich Depossedirung des Andern zur Voraussetzung hat oder, wie Hupf. es ausdrückt, Entsetzung die negative Seite der Einsetzung ist. Ueber יָדְךָ s. zu 3, 5. 17, 14.; die Wortstellung läßt hier wie 69, 11. 83, 19 annehmen, daß יָדְךָ als Permutativ von אַתָּה und also in gleichem Casus mit diesem gedacht ist. Das Bild von der Pflanzung (nach Ex. 15, 17) klingt in וַתְּשַׁלְּחֵם fort, denn dieses bed. weithin entsenden, weitverzweigt machen, was in Ps. 80 ausgemalt wird. Nicht Israels Selbstwerk war es, sondern (כִּי nein, denn = *immo*) Gottes Werk: „deine Rechte und dein Arm und deines Antlitzes Licht“, sie waren es welche Israel Heil d. i. Sieg verschafften. Die Synonymenverbindung יְמִינְךָ וּזְרוֹעֲךָ ist wie 74, 11. Sir. 33, 7 χεῖρα καὶ βραχίονα δεξιόν und erkl. sich daraus, daß beide Gliedernamen, auf Gott bezogen, nur Bilder sind: die Rechte Bild des thatkräftig eingreifenden Handelns, der Arm der durchgreifenden, das Bezweckte durchsetzenden Macht (vgl. z. B. 77, 16. Jes. 53, 1) wie seines Antlitzes Licht Bild seiner Gnade welche alles Dunkel lichtet. Die letzte Ursache war sein Liebeswille: denn (sintemal) du wolltest ihnen wohl (רָצָה wie 85, 2). Ebendiesen Ged., daß Israel die Besitznahme Canaans nur Jahve's freier Gnade verdankt, führt Dt. c 9 aus.

V. 5—9. Aus dem Rückblick in die gnadenreiche Vergangenheit entsprießt v. 5 die zuversichtliche Bitte für die Gegenwart, gegründet auf die Thatsache des in der mosaischen Erlösungszeit angehobenen theokratischen Verhältnisses (Dt. 33, 5). In dem Nominalsatze אַתָּה הוּא מַלְכִּי ist הוּא weder logische Copula noch Prädikat (wie 102, 28. Dt. 32, 39., dort s. v. a אַתָּה הוּא אֲשֶׁר vgl. 1 Chr. 21, 17), sondern nachdrückliche Wiederaufnahme des Subj., wie Jes. 43, 25. Jer. 49, 12. Neh. 9, 6 s. Ezr. 5, 11 u. in dem häufigen ה' הוּא האלהים, also: du — der (ein solcher) ist mein König. So möge er denn vermöge der frei übernommenen königlichen Pflicht und der ihm inwohnenden königlichen Machtvollkommenheit Jakobs Heil, das volle und ganze (18, 51. 53, 7), entbieten; צַוֵּה wie 42, 9. יַעֲקֹב steht in ähnlicher Weise für ישראל wie אלהים für ה'. LXX liest (אלהים) מצוה ὁ ἐντελλόμενος, wonach auch Lth. mit Vulg. übersetzt hat, aber die aus der Thatsache welche 5[a] bekennt abgeleitete Folgerung schlägt schon den Ton der Bitte an, auf welche der Psalm hinauswill. Wenn nun Elohim, Jakobs König, sich seinem Volke wieder gnädig zuwendet, so wird es wieder sieghaft und unüberwindlich, wie v. 6 sagt: נִגַּח niederstoßen (näml. mit dem Horn, dem Bild der Stärke) erinnert an das aram. אַגַּח קְרָבָא Krieg führen, welches

nach Dan. 11, 40 zu verstehen ist; קָמֵינוּ s. v. a. קָמִים עָלֵינוּ. Aber nur in der Kraft Gottes (בְּךָ wie 18, 30), denn nicht auf meinen Bogen .. v. 7 — diese Lehre hat Israel aus der Geschichte seiner Vorzeit gezogen, mit Bogen und Schwert und allen irdischen Trutzmitteln läßt sich nichts ertrotzen, sondern du .. v. 8. Dieses „du" in הוֹשַׁעְתָּנוּ hat den Hauptton; die Prätt. besagen Erfahrungsthatsachen der Geschichte. Nicht Israels Selbstmacht giebt ihm Obmacht, sondern Gottes Gnadenmacht in Israels Ohnmacht. So ist denn Elohim Israels Ruhm: „in Elohim machen wir Rühmens" d. i. wir rühmen uns seiner, vgl. הִלֵּל עַל 10, 3. Die Musik fällt hier hymnisch ein. Der Ps. schwebt hier auf der heiteren Höhe des Lobpreises, von welcher er nun in bittere Klage abstürzt.

V. 10—13. Wie אַף nach einem ausdrücklich oder virtuell verneinenden Vordersatz *immo vero* bed. 58, 3., so kann es, wenn es einer bejahenden Aussage eine kontrastirende entgegenhält, wie noch öfter גַּם, וְגַם ‚gleichwohl ὅμως' bed., nicht an sich zwar, aber kraft des logischen Verhältnisses: dich rühmen wir, deinen Namen preisen wir unaufhörlich — auch (= nichtsdestoweniger) hast du verworfen. Von hier aus tritt der Ps. in nächste Bez. zu 89, 39., noch mehr aber zu dem aus dem ammonitisch-syrischen Kriege datirten Ps. 60., wo sich v. 10 fast Wort für Wort wiederfindet. Die צִבְאוֹת sind nicht notwendig stehende Heere (was man gegen die maccab. Auffassung eingewandt hat); auch nicht verschiedene Heere (Armeen), wobei sich einwenden läßt, daß dem edomitischen Heere nicht Heere, sondern ein Heer Israels gegenüberstand, während die größere Heeresmasse im Kampfe mit den Syrern begriffen war — es heißen so die in den Kampf ziehenden Scharen des Volkes, wie Ex. 12, 41 die aus Aeg. ausziehenden; צבאות heißen auch, abgesehen von dem Doppelplural שָׂרֵי צבאות, die einzelnen Abteilungen eines Heeresganzen Num. 1, 52 und die Mannschaften einer einzelnen Heeresabteilung Num. 10, 14. Statt diese als Siegesherzog (2 S. 5, 24) zum Siege zu führen, läßt Gott die sich selbst überlassenen vom Feinde geschlagen werden. Die Feinde plündern לָמוֹ wie sie eben wollen, ohne Widerstand zu finden, nach Herzenslust. Und während er einen Teil des Volkes in der Gleiche oder Weise von Schafen der Verspeisung (כְּצֹאן מַאֲכָל Beschaffenheitsaccusativ) dahingibt (נָתַן wie Mi. 5, 2 und das erste יִתֵּן Jes. 41, 2), wird ein anderer zur Diaspora unter den Heiden, dadurch näml. daß sie als Sklaven verkauft werden, und zwar בְלֹא־הוֹן um Nicht-Reichtum. הוֹן geht zwar auf die Grundbed. *levem esse* zurück, welche das arab. هون هان aufweist, kommt aber von der Bed. *aisance* Gemächlichkeit, Wohlhabenheit zu der konkreten Bed. Güter, Vermögen.[1] Nicht-Reichtum ist hier Litotes für Spottpreis. Wie das gemeint ist, ersieht man aus Jo. 4, 3. Die Form des Litotes setzt sich 13ᵇ fort: du gingst nicht hoch in ihren Kaufgeldern, richtig

1) Daher לְהוֹנָךְ *à ton aise* gemach, langsam! (*Midrasch rabba* zu Thren. 1, 13), s. Fleischer zu Levy's Chald. Wörterbuch 1, 423 f. und vgl. unten zu Ps. 62, 11.

Mr.: *in statuendis pretiis eorum*. Das ב ist hier nicht das des Preises wie 13ª, sondern wie in חִלֵּל בְּ das des Bereiches und damit indirekt des Obj. רִבָּה im Sinne des aram. רַבִּי (vgl. Spr. 22, 16 und die Derivv. תַּרְבִּית, מַרְבִּית) Gewinn machen, wuchern (Hupf.) giebt einen Gottes unwürdigen Ged., s. dagegen Jes. 52, 3. An der Spitze der Str. steht 10ª ein Perf. mit folg. Aorist; וְלֹא תֵצֵא ist also negatives וַתֵּצֵא. Daß auch alles Uebrige rückblickend gemeint ist, zeigt der das Facit ziehende v. 18.

V. 14—17. Zu solcher Niederlage kommt nun auch noch die aus ihr erwachsende Schande. Unterschieden werden die benachbarten Völker oder rings um Israel liegenden Lande (סְבִיבוֹת wie in der gleichlautenden Stelle 79, 4 vgl. die ähnliche 80, 7) und die weiterweg von Israel wohnenden Weltvölker. מָשָׁל ist hier spöttische, Israel als Strafexempel hinstellende Spruchrede (s. Hab. 2, 6). Kopfschütteln ist wie 22, 8 Geberde schadenfrohen Staunens. In נֶגְדִּי תָמִיד (wie 38, 18) liegt beides: der immerwährende Anblick und das immerwährende Bewußtsein. Statt „Scham bedeckt mein Antlitz" heißt es: „die Scham meines Antlitzes bedeckt mich" d. h. sie hat mein ganzes inneres und äußeres Wesen obruirt (vgl. zu 6, 11. 34, 6). Die Zusammenstellung „Feind und Rachgieriger" stammt aus 8, 3. In v. 17 wechseln מִקּוֹל und מִפְּנֵי, jenes von dem Eindrucke der höhnischen Stimme, dieses von dem der wütigen Miene. גִּדֵּף ist ein im Hebr. verhältnismäßig seltenes, im Aram. heimisches und von da auch ins Arab. (جدف I. II) aufgenommenes Wort; die Grundbed. ist *secare* (übertragen auf *proscindere conviciis*) oder *jacere* (übertragen auf *petere conviciis*).[1]

V. 18—22. Vergleicht nun Israel mit diesem seinem Geschicke sein Verhalten gegen seinen Gott, so kann es dasselbe nicht als verwirkte Strafe ansehen. Mit dem Acc. verbunden bed. בּוֹא wie 35, 8. 36, 12 überkommen, bes. von feindlich befallenden Geschicken und Mächten. שִׁקֵּר lügen oder trügen, mit בְּ des Gegenstandes, an welchem der Trug oder Treubruch begangen wird, wie 89, 34. In 19ᵇ ist אַשֻּׁר als Fem. konstruirt ganz wie Iob 31, 7.; das *impf. consec.* וַתֵּט (wofür LXX Trg. וְתֵט, aber Chrysost. bezeugt οὐαθέτ) ist auch als solches gemeint (wie z. B. Iob 3, 10. Num. 16, 14): daß abgewichen wäre etc.: innerlichem Abfall folgt äußerer Irrweg und Fall; eins der vielen Beispiele daß לֹא des einen Satzes auch den folg. beherscht liegt also hier nicht vor (Ges. § 152, 3). כִּי v. 20 hat den Sinn von *quod:* wir sind nicht von dir abtrünnig geworden, daß du uns deshalb angethan hättest was uns jetzt widerfährt. Ueber תַּנִּים s. Jes. 13, 22. „Schakalenstätte" ist, wie Drachenwohnung Jer. 10, 22., die schaurigste Wüstnis und Wildnis; die Walstatt war hienach ein von menschlichen Wohnsitzen entlegenes unwirtliches מדבר. כִּסָּה ist mit עַל dessen, der bedeckt, und mit בְּ dessen, womit (1 S. 19, 13) bedeckt wird, verbunden: du überdecktest uns

1) Die Bedd. *secare* und *jacere* finden sich in جذف oder جدف und letztere besonders in dem potenzirten قذف.

mit tiefstem Dunkel (s. 23, 4). אִם v. 21 ist nicht das beteuernde (wahrlich wir haben nicht vergessen), sondern, wie der fragende Nachsatz 22[a] zeigt, das bedingende: wenn wir vergessen haben = hätten. Dem Herzenskündiger würde das nicht verborgen bleiben, denn bewußt sind ihm die Heimlichkeiten des Menschenherzens. Form und Inhalt erinnern auch hier stark an Iob c. 31, bes. v. 4., vgl. auch zu תַּעֲלֻמוֹת Iob 11, 6. 28, 11. פָּרַשׂ vom Ausbreiten *expandere* der Hände entspricht dem syr. ܦܪܣ, dem arab. فرش.

V. 23—27. Die Gemeinde ist sich nicht Abfalls bewußt, denn im Gegenteil um ihrer Treue willen leidet sie. So ist כִּי v. 23 (vgl. 37, 20) gemeint. Der Ton liegt auf עָלֶיךָ, welches ganz so wie 69, 8 gebraucht ist. Paulus überträgt Röm. 8, 36 diese Aussage auf das Zeugnisleiden der neutest. Gemeinde oder vielmehr: er betrachtet sie, indem er sie mit καθὼς γέγραπται citirt, als ein dem Leiden der neutest. Gemeinde entsprechendes und wie invoraus über sie und für sie geprägtes Gotteswort. Die Gebetsrufe עוּרָה und הָקִיצָה sind altdavidisch 7, 7. 35, 23. 59, 5 f. vgl. 78, 65. Gott schläft, wenn er in das äußere Geschehen hienieden nicht eingreift, denn das Wesentliche des Schlafs ist Einkehr in sich selbst aus der Bezogenheit auf die Außenwelt und Ruhen der nach außen wirksamen Kräfte. Synonymenpaare wie v. 25 עָנְיֵנוּ וְלַחֲצֵנוּ liebt der D. unseres Ps., vgl. v. 4 יְמִינְךָ וּזְרוֹעֲךָ. Ein Nachklang von v. 26 ist 119, 25. Auch der Gebetsruf קוּמָה (hier bei folg. עזרתה mit zu betonender *ult.*) ist davidisch 3, 8. 7, 7., urspr. aber mosaisch. Ueber das *ah* von עֶזְרָתָה, hier wie auch 63, 8 gleichen Sinnes mit לְעֶזְרָתִי 22, 20 u. ö., s. zu 3, 3.

PSALM XLV.

Hochzeitgedicht zu Ehren des Königs ohne Gleichen.

2 Es wallt mein Herz von feinem Worte über,
Ich bedenke: „mein Schaffen gilt einem König“,
Meine Zunge ist eines gewandten Schreibers Griffel.
3 Mit Schönheit ausgestattet bist du vor den Menschen-Kindern,
Hingegossen ist Liebreiz auf deine Lippen.
Darum hat gesegnet dich Elohim auf ewig.

4 Gürte dein Schwert um die Hüfte, Held,
Deinen Glanz und deine Majestät.
5 Und in deiner Majestät dringe durch, fahr einher,
Der Wahrheit zugut und der Gerechtigkeit mit Milde,
Und lehren wird dich furchtbare Thaten deine Rechte.
6 Deine Pfeile sind scharf, Völker werden unter dich hinfallen —
In's Herz der Feinde des Königs!

7 Dein Thron, Elohim, währt immer und ewig,
Ein gerades Scepter ist deines Reiches Scepter.
8 Gerechtigkeit liebend hassest du Frevel,
Darob hat dich gesalbt Elohim dein Gott
Mit Wonne-Oel vor deinen Genossen.

9 Myrrh' und Aloe, Kassia sind alle deine Kleider,
Aus Elfenbein-Palästen erfreut dich Saitenspiel.
10 Töchter von Königen sind unter deinen Trauten,
Es stehet die Königin dir zur Rechten
In Ofir-Geschmeide.

11 Höre, Tochter, und sieh und neige dein Ohr
Und vergiß dein Volk und dein Vaterhaus.
12 Und trägt Verlangen der König nach deiner Schöne,
Denn er ist dein Herr —, so huldige ihm.
13 Und die Tochter Tyrus, mit Gaben werden sie deine Huld erflehen,
Die Reichsten unter den Völkern.

14 Eitel Herrlichkeit ist die Königstochter drinnen,
Aus goldgewirkten Stoffen ist ihr Gewand.
15 In buntgestickten Kleidern wird sie geleitet zum König,
Jungfraun hinter ihr her, ihre Freundinnen,
Werden zugebracht dir.
16 Sie werden geleitet mit Freuden und Jubel,
Ziehen ein in des Königs Palast. —

17 An die Stelle deiner Väter werden treten deine Söhne,
Du wirst sie setzen zu Fürsten in allen Landen.
18 Gedenken will ich deines Namens in jedem Geschlecht und Geschlecht,
Darum werden Völker dich preisen immer und ewig.

An ein korahitisches Maskil ist ein gleichnamiges Lied angeschlossen, nach korahitischer Weise gleichfalls königlichen Gepräges. Aber während 44, 5 zu dem Gotte Israels gebetet wird: *Du, du bist mein König, Elohim,* ist hier die Person des gefeierten Königs fraglich und streitig. Der Hebräerbrief setzt 1, 8 voraus, daß es der künftige Christus, Gottes Sohn, ist. Er stützt sich dabei auf altsynagogale Ueberlieferung, welcher gemäß der Targumist v. 3 übers.: *Deine Schönheit, o König Messias, ist vorzüglicher als der Menschenkinder.* Diese messianische Auffassung muß uralt sein. In ähnlicher Weise, wie Ez. 21, 32 auf שִׁילֹה Gen. 49, 10., weist אֵל גִּבּוֹר unter den Messiasnamen bei Jesaia 9, 5 (vgl. Zach. 12, 8) auf Ps. 45 zurück. Und während die Aufnahme des Hohenliedes in den Kanon sich auch ohne die Voraussetzung prophetisch-allegorischen Sinnes begreifen läßt, bleibt die Aufnahme dieses Ps. ohne solche Voraussetzung unerklärlich. Aber dieser prophetisch-messianische Sinn ist deshalb nicht der urspüngliche. Der Ps. ist ein Gelegenheitsgedicht zeitgeschichtlichen Anlasses. Der König, den es feiert, war ein Zeitgenosse des D. War es aber ein König aus davidischem Geschlechte, so war er Inhaber eines Königtums, an welchem nach 2 S. c. 7 große, in unbegrenzte Zukunft hinaus gültige Verheißungen und demgemäß alle Aussichten auf künftige Glückseligkeit und Herrlichkeit Israels hafteten, und der D. somit berechtigt, ihn im Lichte der messianischen Idee zu betrachten, und die Gemeinde somit berechtigt, das gelegentlich entstandene Lied als ein Lied für alle Zeiten auf den großen König der Zukunft, das Ziel ihrer Hoffnung, zu beziehen. Denn auch übrigens sehen wir nur solche gelegentlich entstandene und individuell gestaltete Gedichte in den Psalter aufgenommen, welche sich eigneten, als Gebete und geistliche Lieder in fortwährendem Gemeindegebrauch zu bleiben.

Was nun den zeitgeschichtlichen Anlaß des Liedes betrifft, so bleiben wir bei der zum Hohenliede und zum Hebräerbrief vorgetragenen Vermutung,

daß es bei der Vermählung Jorams von Juda mit Athalja von Israel entstanden sei. Die von Hitz. aufgestellte Beziehung auf die Vermählung Ahabs von Israel mit Isebel von Tyrus wird schon dadurch ausgeschlossen, daß der Dichter den Gefeierten in einer nur bei einem davidischen Könige berechtigten Weise messianisch idealisirt. Um so eher dürfte es Salomo sein, der König Israels, dessen Erscheinung schön war wie eines Weibes, aber majestätisch wie eines Helden.[1] Aber gegen die Bez. des Ps. auf Salomo's Vermählung mit der Tochter Pharao's spricht entscheidend, daß Aegypten gänzlich unerwähnt bleibt, weshalb sich Hupf. mit Bezug auf die unter Salomo's Abgöttern mitgenannte sidonische Aschtôreth 1 K. 11, 5. 33 eine Tochter Hirams als Braut erdichtet. Aber auch das befremdet, daß der gefeierte König in die Schlacht zu ziehen aufgefordert wird, während Salomo's Ruhm darin besteht, daß er seinem Namen gemäß der Friedefürst oder אִישׁ מְנוּחָה 1 Chr. 22, 9 ist. Ferner: es werden ihm Kinder gewünscht, welche in seiner Ahnen Stelle eintreten; Salomo aber hatte einen königlichen Vater, aber nicht königliche Väter, und auf Fürsten Juda's als Salomo's Ahnen kann um so weniger zurückgeblickt sein (Kurtz), als deren nur einer, näml. Nachschon, in Davids Stammbaum vorkommt. So viel gegen Salomo spricht, so viel spricht gerade für Joram. Dieser Joram ist Sohn Josafats. Er ist noch bei Lebzeiten seines frommen Vaters, unter welchem die salomonische Zeit ihren Lichtseiten nach sich erneuerte, König geworden (vgl. 2 Chr. 18, 1 mit 21, 3. 2 K. 8, 16 u. Winer RW unter *Jehoram*), er ward noch bei Lebzeiten desselben mit Athalja vermählt, und es ist natürlich, daß gerade damals, wo Juda wieder auf die Höhe salomonischer Herrlichkeit gelangt war, an diese Vermählung sich große Hoffnungen knüpften. Bei dieser Bez. erklärt sich der eher nordpalästinische, als judäische Name שֵׁגָל, welchen die Königin führt, denn Athalja stammte aus dem Königshause von Tyrus und ward von Joram aus dem Königshause Israel heimgeholt. Ist sie die Königin, so wiegt die Mahnung, daß sie ihr Volk und Vaterhaus vergesse, um so schwerer. Und es begreift sich, warum die Huldigung gerade von Tyrus und eben nur von Tyrus erwähnt wird — dort in der phönizischen Königsstadt stand die Wiege ihrer Mutter. Die salomonische Pracht asiatischer Wohlgerüche und Kostbarkeiten erklärt sich ebenso gut, wie bei der Bez. auf Salomo. Denn auf ausländische Waaren, bes. indisches Gold, war auch Josafats Sinn gerichtet, er rüstete sogar eine nach Ofir bestimmte Flotte aus, die aber, ehe sie auslief, im Hafen von Eziongeber scheiterte (1 K. 22, 48—50. 2 Chr. 20, 35 ff.). Und Salomo hatte zwar einen elfenbeinernen Thron 1 K. 10, 18 und das salom. Hohelied erwähnt 7, 5 einen Elfenbeinthurm, er hatte aber keinen Elfenbeinpalast, wogegen die Erwähnung von הֵיכְלֵי־שֵׁן in unserm Ps. überraschend damit stimmt, daß Ahab, der Vater Athalja's, was das Königsbuch, auf die Annalen verweisend, als etwas bes. Denkwürdiges meldet, einen Elfenbeinpalast בֵּית־שֵׁן gebaut hat 1 K. 22, 39 (vgl. Am. 3, 15 בָּתֵּי הַשֵּׁן). Warum aber sollte nicht auch Joram auf dem hoffnungsreichen Höhepunkt seines Lebens ein Typus des Messias gewesen sein? Sein Name findet sich im Geschlechtsregister Jesu Christi Mt. 1, 8. Joram und Athalja sind unter den

1) So Disraeli in seinem Roman *Alroy* (1845).

Ahnen unseres Herrn. Diese heilsgeschichtliche Bed. verbleibt ihnen, obwohl sie den Hochzeitswünschen des Sängers nicht entsprochen haben, wie ja auch Salomo im Geiste begonnen und im Fleische geendet hat. Joram und Athalja haben die Bez. dieses Ps. auf sie durch ihre Gottlosigkeit selbst zerschnitten. Es ist nun mit diesem Ps. wie mit den zwölf Stühlen, auf denen nach der Verheißung Mt. 19, 28 die zwölf Apostel sitzen und die zwölf Stämme Israels richten werden. Diese Verheißung erging auch an Judas Ischarioth. Der eine der zwölf Stühle gehörte ihm, aber er ist diesem entfallen. Der Erbe des Throns Judas Ischarioths wurde Matthias, und wer ist der Erbe der Verheißungen des Ps. geworden? Alles Herrliche, was der Ps. aussagt, hat, um Segen zu sein und zur Wirklichkeit zu werden, dies zur Grundvoraussetzung, daß der König, den er feiert, die Idee des theokratischen Königtums verwirkliche. Die vollendete Wirklichkeit dieser Idee ist für die alttest. Weissagung und Hoffnung, bes. seit der jesaianischen Zeit, der Messias, für die neutest. Anschauung der Weissagungserfüllung Jesus Christus.

Die Ueberschrift lautet: *Dem Sangmeister, auf Lilien, von den Benê-Korah, Betrachtung, Lied von Minniglichem.* Ueber מַשְׂכִּיל s. zu 32, 1. שׁוֹשַׁן ist der im Orient weitverbreitete Name der (sechsblättrigen) Lilie[1], nicht der erst sehr spät nach Palästina verpflanzten (fünfblättrigen) Rose. Hgst. sieht in עַל־שֹׁשַׁנִּים eine symbolische Bez. der im Ps. erwähnten „lieblichen Bräute"; Lth., welcher *von den Rosen* übers., versteht darunter die *rosae futurae* der glaubenseinigen Kirche der Zukunft; wir würden lieber mit Bugenhagen, Jo. Gerhard und anderen Alten sagen: „Der himmlische Bräutigam und die geistliche Braut, das sind die beyden Rosen oder Lilien, von welchen in diesem Ps. geredet wird". Aber der Sinn des על־ששנים muß doch ein solcher sein, daß sich danach auch das überschriftliche עַל־שׁוּשַׁן עֵדוּת 60, 1 und das wahrsch. ungeachtet des Athnach zusammengehörige אֶל־שֹׁשַׁנִּים עֵדוּת 80, 1 begreifen läßt. An ein musikalisches Instrument, etwa lilienförmige Glocken (Thrupp) zu denken, verbietet schon die Praep. עַל (אֶל); es wird also wohl ein bekanntes Volkslied gegeben haben, welches begann: „Eine Lilie ist das Zeugnis . ." oder „Lilien sind die Zeugnisse (עֵדְוֹת) . ." und der Ps. ist nach der Weise dieses Lobliedes auf die Thora[2] gedichtet und soll danach gesungen werden. Fraglich ist, ob man in der letzten Benennung יְדִידֹת als Nebenform von יְדִידֻת (Minne und metonymisch Minne-Gegenstand Jer. 12, 7) zu nehmen, oder ob man nach Analogie von צָחוֹת Jes. 32, 4., נְכֹחוֹת Jes. 26, 10 zu erklären hat: in diesem neutrischem Gebrauch des *plur. fem.* hat eben der zuweilen vorkommende Wechsel von *ôth* mit *ûth* in abstrakter Bed. (Ew. § 165c) seinen Grund. Im ersteren Falle wäre zu übers. Minne-Lied (*A.* ᾆσμα προςφιλίας), im letzteren Lied von Geminntem d. i. Minniglichem, was das näher Liegende. Das Adj. יָדִיד bed. geliebt (doch wohl gleicher Wurzel mit דּוֹד, assyr. *dâdu*, und דָּוִד) oder auch (84, 2) liebenswert. Es sind geliebte, weil liebreizende, also liebliche holdselige Dinge,

1) Dieser Blumenname ist auch altäg., s. Totenbuch 81, 2: *nuk seschni pir am t.ah-en-Phrā* d. h. ich bin eine Lilie, entsprossen vom Gefilde des Sonnengottes.

2) Der Vergleichpunkt ist dann, um mit Gregor von Nyssa zu reden, τὸ λαμπρόν τε καὶ χιονῶδες εἶδος der Lilie.

welche, wie שיר ידידת besagt, des Liedes Inhalt bilden. Hochzeitlied bed. שִׁיר יְדִידֹת nicht; dieses würde שִׁיר חֲתֻנָּה (vgl. 30, 1) heißen. Auch nicht ein weltlich erotisches Lied, wofür שִׁיר עֲגָבִים Ez. 33, 32 oder auch (nach Ez. 16, 8 u. a. St.) שִׁיר דּוֹדִים gesagt sein würde. ידיד ist ein edles, nicht von Geschlechtsliebe, sondern von Freundschaftsliebe übliches Wort.

V. 2—3. Das V. רָחַשׁ bed., wie מַרְחֶשֶׁת zeigt, urspr. aufbrodeln, aufwallen und ist in den Dialekten überh. von reger Bewegung und lebhafter Erregung üblich; es ist nach Art der Vv. der Fülle, wie das synon. נָבַע 119, 171 (vgl. talm. לשונך תרחיש רננות deine Zunge möge von Lobliedern übersprudeln), mit dem Acc. verbunden. Weß das Herz voll ist, deß geht der Mund über; das Herz des D. wallt von „gutem Worte" über. דָּבָר ist die zur Aussage kommende, ins Wort gefaßte Sache und טוֹב bez. sie als gut mit dem Nebensinne des Heiteren, Lieblichen, Verheißungsreichen (Jes. 52, 7. Zach. 1, 13). Daß aus seines Herzens Fülle und Drange so gutes Wort hervorquillt, kommt von dem Gegenstande, dem jetzt all sein geistiges Schaffen geweiht ist: ich bin sagend oder denkend (אָנִי Pausalform bei *Dechi,* damit man die einführende Formel nicht verkenne) d. i. mein Vorsatz ist: מַעֲשַׂי לְמֶלֶךְ meine Werke oder Schöpfungen (nicht *sing.,* sondern *plur.,* wie auch מִקְנַי Ex. 17, 3. Num. 20, 19., wo der Zus. den Plur. erwarten läßt) seien dem Könige gewidmet, oder auch: der Gedanke erfüllt mich ganz und gar, nimmt ganz mich hin, daß sie dem Könige gelten. Im ersteren Falle entbehrt לְמֶלֶךְ, weil eigennamenartig gebraucht (wie 21, 2. 72, 1), des Art., im letzteren weil die Person vor ihrer Würde zurücktritt, was wir mit Hitz. wegen der selbstgefühlvollen reflektirenden Einführung durch אמר אני vorziehen. Er sagt sich selbst daß es ein König ist, dem sein Lied gilt, und dieser hehre Gegenstand macht seine Zunge so redefertig, daß sie dem Griffel eines γραμματεὺς ὀξύγραφος gleicht. So übers. LXX richtig, wogegen סֹפֵר מָהִיר als Beiname Ezra's 7, 6 nicht den flinken Schreiber, sondern den bewanderten Schriftgelehrten bez. Schnell wie behenden Schreibers Griffel bewegt sich des D. Zunge, und so schnell muß sie sich bewegen von wegen der aus dem Herzen ihr zuströmenden Gedanken und Worte. Das Nächste, was ihn begeistert, ist des Königs hohe Schönheit. Die Form יָפְיָפִיתָ ist wie durch vorgesetztes יְפִי (König, Lehrgeb. S. 583 f.) gesteigertes יָפִיתָ und soll jedenfalls passiven Sinn haben (Aq. κάλλει ἐκαλλιώθης, Symm. κάλλει καλὸς εἶ, Quinta: κάλλει ὡραιώθης); das gesetzmäßig gebildete *Pealal* יְפֵיפָה (vgl. das Adj. יְפֵה־פִי = יְפֵיפִי Jer. 46, 20) ist in eigentümlicher Weise (nach Analogie von חֲמַרְמַר sollte es יְפֵיפָה heißen) passivisch umgelautet. Der Sinn ist: du bist überaus schön gestaltet oder schönheitsbegabt vor den Menschenkindern. Aus dem Ganzen seiner Schönheit werden die Lippen bes. hervorgehoben. Ueber seine Lippen ist ausgegossen, von oben nämlich, חֵן Huldreiz oder Holdseligkeit, indem auch schon ohne daß er spricht die Bildung seiner Lippen und jede ihrer Regungen Liebe und Vertrauen erweckt; es leuchtet aber ein, daß von solchen Lippen voll χάρις auch λόγοι τῆς χάριτος ausgehn Lc. 4, 22. Koh. 10, 12. In dieser Schönheit des Königs und dieser Anmut seiner Lippen sieht der S. die

sinnlich wahrnehmbare Erscheinung ewigen Gottessegens. Man übers. nicht: darum daß dich Elohim gesegnet auf ewig. Daß עַל־כֵּן irgendwo für עַל־כֵּן אֲשֶׁר gebraucht sei, ist unerweislich (s. zu 42, 7). Aber die Meinung des S. ist auch nicht die, daß der König, weil er so schön und so holdseliger Lippen ist, von Gott gesegnet sei. Dann müßte die edle sittliche Innerlichkeit, deren durchsichtige Form die Schönheit dieses Königs ist, bestimmter ausgedrückt sein. So leibhaftig gefaßt, wie hier, ist die Schönheit selber ein Segen, nicht Segensgrund. Der Sachverhalt ist der, daß sie mit עַל־כֵּן als Segenserkenntnisgrund, nicht als Segensgrund bezeichnet wird. Man sieht es dem Könige an seiner äußeren Erscheinung sofort an, daß er Gottes Gesegneter und zwar ewig Gesegneter ist. Dem S. konnte nicht verborgen sein daß „Trugbild die Anmut und Tand die Schönheit" Spr. 31, 30., also gilt ihm die Schönheit dieses Königs für eine mehr als irdische, sie erscheint ihm im Lichte himmlischer Verklärung und ebendeshalb als unvergängliche Gabe, in welcher unbegrenzter endloser Segen zur Erscheinung kommt.

V. 4—6. Der Ewiggesegnete vereinigt mit der höchsten Schönheit die höchste Kraftfülle. Er ist ein Held. Der Preis seiner Heldenkraft kleidet sich in die Form der Aufforderung, von ihr Gebrauch zu machen und dem Guten zum Siege wider das Böse zu verhelfen. Glanz und Majestät, als Obj. zu חֲגוֹר mit dem Schwerte wechselnd, sind nicht Appos. zu diesem, ihrem Werkzeuge und Symbole (Hgst.), sondern Permutativ, indem חֲגוֹר zeugmatisch auf beide Obj. bezogen ist: der König soll sich 1) mit dem Schwerte umgürten, 2) mit seiner königlichen gottesbildlichen Doxa umgeben; הוֹד וְהָדָר ist der Glanz der göttlichen Herrlichkeit 96, 6., neben dem Schwerte gleichsam die den König wie ein lichter Harnisch umgebende Panoplia. In v. 5 ist והדרך als versehentlich zweimal geschrieben mit Syr. zu streichen (Olsh. Hupf.). Hitz. punktirt es וְהַדְרֵךְ „und tritt auf", Baethg. nach LXX (καὶ ἔντεινον): spanne (den Bogen), was nach Jes. 9, 2 sprachlich eher möglich ist, aber eine harte Ellipse ergiebt. Wie der Text lautet, erscheint *wahadārcha* (mit *Legarmeh* und vorstehendem *Illuj.*) aus v. 4 so echoartig, so kettenförmig, wie öfter in den Stufenliedern z. B. 121, 1. 2, wiederholt und zwar als Acc. der nähern Bestimmung (Symm. καὶ ἐν τῷ ἀξιώματί σου, vgl. 17, 13. 14.) zu צְלַח, welches wie صلح von dem Grundbegriffe des Spaltens, Durchbrechens, Vordringens aus die des glücklich Durchsetzens, des Gelingens, *pervadere et bene procedere* gewinnt (vgl. die entsprechende Bedeutungsentwickelung in فلح, افلح) und nach Ges. § 142 Anm. 1 zu רְכַב den Adverbialbegriff des Durchgreifenden (Sieghaften) oder Wirksamen (Energischen) und Erfolgreichen giebt. Ob רְכַב hier *vehi curru* oder *vehi equo* besagen will, ist nicht zu entscheiden, keinesfalls auf dem Maultier oder Esel (1 K. 1, 44. Zach. 9, 9), den Reittieren in Friedenszeit; der in den Kampf

ziehende König fährt entw. auf dem Streitwagen (wie Ahab und Josafat 1 K. c. 22) oder reitet auf dem Streitroß, wie Apok. 19, 11 der Logos Gottes von einem weißen Rosse getragen wird. Was in Ausübung bringend er einherfahren soll, wird mit dem wie 79, 9. 2 S. 18, 5 gebrauchten עַל־דְּבַר (um . . willen, wegen) eingeführt. Die Verbindung עַנְוָה־צֶדֶק ist, wenn man עַנְוָה = עֲנָוָה als Tugendnamen faßt, ähnlich wie עֶרְיָה־בֹשֶׁת Mi. 1, 11 (Entblößung-Schmach = schmähliche Entblößung). Das Wortpaar ist ein Tugendpaar wie אֱמֶת hier Tugendname ist: Wahrheit, welche was wahr ist liebt und übt und der Lüge, Falschheit, Gleißnerei feind ist; die zwischen Annexion und Asyndeton mitten inne stehende Verknüpfung bez.: Milde und Gerechtigkeit in geschwisterlicher Paarung und wechselseitiger Durchdringung. LXX ἕνεκεν ἀληθείας καὶ πραΰτητος καὶ δικαιοσύνης. Die genannten Tugenden stehen aber für deren hilfsbedürftige Träger, denen zugut der König in den Streit ziehen solle: die Gerechten, wenn zugleich עֲנָוִים (עֲנִיִּים), sind seiner Hilfe zwiefach würdig und bedürftig. Indes bietet sich für das sonst beispiellose עַנְוָה (der Tugendname lautet überall עֲנָוָה) in diesem nordpalästinisch gefärbten Ps. noch eine andere Erkl. dar. Es ist eine richtige Beobachtung, daß nordpaläst. Schriftsteller den Constructivus nicht immer auf *ath* zuspitzen, wofür Hitz. zu 68, 29 sich mit Unrecht auf diese Stelle und Hos. 10, 6. Iob 39, 13., mit Recht aber auf Richt. 7, 8. 8, 32., vgl. jedoch auch Dt. 33, 4. Jes. 22, 17. 24, 22. 42, 25., beruft.[1] Demnach kann עַנְוָה s. v. a. עַנְוַת sein, aber nicht in der Bed. Geschäft = עִנְיַן parall. דְּבַר, auch nicht in der Bed. Milde, denn statt „gerechter Milde“ (Aq.) wäre „milder Gerechtigkeit“ zu erwarten, wonach sich freilich lateinisches *mansuetudinem justitiae* (Hier. in *Epist.* 65) verstehen läßt, sondern in der Bed. *oppressio* (n. d. F. רַאֲוָה Ez. 28, 17), so daß also צֶדֶק als von dem *n. actionis* עַנְוָה regierten Objektsacc. zu fassen ist: und um Gerechtigkeits-Bedrückung (möglich auch nach Iob 37, 23: um Gerechtigkeits-Beugung[2]) willen d. h. (wie man auch erkläre): um dem Leiden der Unschuld zu steuern. Indes dem על־דבר אמת konformer ist ענוה־צדק als Name von Tugenden mit Bezug auf deren des Beistands bedürftige Träger. Der Jussiv וְתוֹרְךָ eröffnet wie וְיִתְאָו v. 12 den Nachsatz des virtuell vorhandenen hypoth. Vordersatzes (Ew. § 347^{b}): so wird dich lehren d. i. dich ausführen und sehen lassen gefürchtete Dinge d. i. furchteinflößende Thaten deine Rechte. In v. 6 aber gehen Aufforderung und Wunsch in den Ausdruck sicher hoffender Aussicht und vergegenwärtigender Anschauung über: deine Pfeile sind geschärft und also tödlich für den, welchen sie treffen; Völker werden hinfallen יִפְּלוּ[3] unter dich d. h. so daß du über die zu

1) Viell. gehören hieher samaritanische Beispiele wie Gen. 19,26 נצבה מלח und Gen. 19, 28 חננה ארעה.

2) So auch im Assyrischen z. B. Asur I, 4: *Adar ša lâ ènû kibit pišu* Adar dessen Befehl nicht gebeugt wird; V R 10, 9: auf das Geheiß ihrer erhabenen Gottheit *ša lâ innènû* welches unabänderlich.

3) Es heißt nicht יִפֹּלוּ, denn die Pausa fällt auf שְׁנוּנִים und das *Athnach* von יִפְּלוּ steht bloß für *Zakef* (Num. 6, 12); das *Athnach* nach *Olewejored*

Boden liegenden hinschreitest; ins Herz der Feinde des Königs, näml. kommen sie, die Pfeile, zu stecken (חֵיץ n. d. F. גֵּו, חֵן, חֵל v. חָצַץ spalten = Spaltendes, wie حَظّ Los, Teil, Glück = Abgespaltenes). Die harte Ellipse erklärt sich daraus, daß der D. die Schlachtscene wie ein Augenzeuge vor sich hat. Die Worte בְּלֵב אוֹיְבֵי הַמֶּלֶךְ sind ein mit Fingerzeig begleiteter Ausruf. Dorthin, will er sagen, treffen jene scharfen Pfeile. Aehnlich, aber weiter gehend als nötig ist, Crus.: *apostrophe per prosopopoeiam directa ad sagittas quasi jubens, quo tendere debeant.* Man erinnert sich hier an 110, 2., wo in prophetisch-messianischem Zus. ein ähnliches בְּקֶרֶב vorkommt. Auch schon ihrem zeitgeschichtlichen Bezuge nach lautet diese ganze Str. messianisch. Der D. wünscht daß der König den er feiert messianisch regiere und triumphire, daß er der Wahrheit und dem wahrhaft Guten aufhelfe und der Welt Feindschaft überwinde oder, wie Ps. 2 es ausdrückt, daß der gottgesalbte Zionskönig alles Widerstrebende mit dem Eisenscepter zerschmeiße. Dieser Gesalbte ist aber nicht allein Davids, sondern auch Gottes Sohn. Erheißt schlechtweg בַּר ὁ υἱός. Jesaias nennt ihn schon in der Wiege אֵל גִּבּוֹר 9, 5 vgl. 10, 21. Wir werden es also wie auch v. Orelli nicht unerträglich finden, wenn ihn der D. nun אֱלֹהִים anredet, obschon das bisher entworfene Bild bei aller Idealität so menschlich ist.

V. 7—8. Man hat, um der Anrede des Königs mit אֱלֹהִים zu entgehen, erklärt 1) „dein Gottesthron ist immer und ewig", nach der oben zu 2 S. 22, 33 besprochenen Syntax; Friedr. Philippi und Driver halten in solchen Fällen wie 2 S. 22, 33 מָעוּזִּי חָיִל das 2. Wort für Acc. der näheren Bestimmung, ich erkläre lieber elliptisch מעוזי מָעוֹז חיל; bei כסאך אלהים ist die accus. Auffassung des אלהים ohnehin unmöglich. Ueberhaupt aber ist diese mißverständliche Ausdrucksweise sehr unwahrscheinlich, obwohl der Ged. richtig: der davidische König sitzt עַל־כִּסֵּא יְהוָה 1 Chr. 29, 23. 2) „dein Thron ist Gott = göttlich immer und ewig", aber unmöglich kann man sich nach Analogie von „der Altar ist Holz = hölzern" (vgl. v. 9) oder „die Zeit ist Regengüsse = regnerisch" (Ezr. 10, 13) so ausdrücken, da Gott weder die Substanz des Thrones ist noch dieser als Darstellung oder Bild Gottes gelten kann: man müßte das prädikative אלהים in diesem Falle mit Hitz. (zu Spr. 8, 35) nach 2 K. 23, 17 genitivisch für כִּסֵּא אלהים nehmen; aber wenn auch in der Wortkette selbst wie z. B. מעזי חיל eine Ellipse (ähnlich wie in יהוה צבאות) angenommen werden kann, so ist diese Auseinanderreißung der Wortkette in Subj. und Prädikat doch unannehmbar; auch 2 K. 23, 17 läßt sich erklären: die Grabstätte ist der Mann Gottes d. i. der da Begrabene ist der Mann Gottes (vgl. Friedr. Philippi, Status constr. S. 91). Syntaktisch ist die 1. Erklärungsweise zulässiger als diese 2. Mißlich ist auch jene, auch hat der Ausdruck: dein Gottesthron einen spezifisch deutschen Beischmack, überdies lautet

---

übt keine pausale Wirkung, s. 50, 23. 68, 9. 14. 69, 4. 129, 1. Spr. 24, 4 und vgl. oben S. 77 Anm. 2.

der Satz: „dein Gottesthron ist ein ewig währender“ tautologisch, indem was das Präd. besagt bereits in das Subj. hineingelegt ist. Driver in seiner Schrift über die hebr. Tempusformen (*Tenses* § 194), nachdem er das alles sorgsam durcherwogen, findet schließlich die Conj. de Lagarde's (*Prophetae chaldaice* p. XLVII): סֵעֵד für וָעֶד (deinen Thron hat Elohim auf ewig gestützet) ansprechend, obschon nicht befriedigend, da die Stelle nicht den Eindruck der Textbeschädigung mache. Man wird also doch zu versuchen haben, ob sich אלהים nicht mit LXX ὁ θρόνος σου, ὁ θεός, εἰς αἰῶνα αἰῶνος vokativisch fassen läßt. עוֹלָם וָעֶד kommt, wie Hitz. bem., gewöhnlich als adverbialer Satzteil vor z. B. 48, 15. 10, 16, während im Prädikat לעולם ועד z. B. 106, 1 üblicher ist. Auch an u. St. ist עולם ועד accusativisch gedacht; die Accusative der Dauer aber sind virtuell prädikatives Adj.: ein immer und ewig währender. Da nun aber ewig vor allem Gottes Thron ist 10, 16. Thren. 5, 19 und Liebe der Gerechtigkeit, Haß der Bosheit auch sonst als Bez. der göttlichen Heiligkeit vorkommt 5, 5. Jes. 61, 8., so würde אלהים als Anrede Gottes zu gelten haben wenn nicht mit עַל־כֵּן Anrede des Königs folgte. LXX A. S. Th. Syr. Hier. fassen אלהים vokativisch. Es macht den Eindruck der Anrede, und sollte es nicht Anrede des hier gefeierten Königs sein können? Es ist wahr: die Sitte der Elohimps. אלהים im Werte von יהוה zu gebrauchen begünstigt diese Annahme nicht, aber die folg. Ueberbietung des אלהים durch אלהים אלהיך macht sie möglich. Und da auch anderwärts die irdische Obrigkeit אלהים genannt wird Ex. 21, 6. 22, 7 f. 1 S. 2, 25. Ps. 82 (s. dort) vgl. 138, 1., weil sie Gottes Stellvertreterin und Bildträgerin auf Erden ist[1], so kann der in unserem Ps. gefeierte König um so mehr אלהים heißen, als er in seiner himmlischen Schöne, seiner unwiderstehlichen Macht, seiner sittlichen Reinheit und Hoheit dem S. als die vollendete Wirklichkeit des engen Verhältnisses erscheint, in welches David und sein Same zu Gott gestellt ist: er nennt ihn אֱלֹהִים, wie Jesaia das hehre Königskind das er 9, 1—6 jubelnd begrüßt אֵל גִּבּוֹר nennt, er nennt ihn so, weil er in dem durchsichtigen Gefäße seiner schönen Menschlichkeit Gottes Herrlichkeit und Heiligkeit zu heilwärtiger Sichtbarkeit unter den Menschen gelangt sieht. Zugleich aber sichert er diese Benennung des Königs mit אלהים dadurch vor Mißverständnis, daß er sofort auch mit אלהים אלהיך, welches in den korahitischen Ps. und überhaupt den elohimischen s. v. a. ה׳ אלהיך (43, 4. 48, 15. 50, 7) und demgemäß durch *Munach*[2] verbunden ist, von dem göttlichen Könige den Gott, der über ihm steht, unterscheidet. Weil des Königs Scepter שֵׁבֶט מִישֹׁר ist (vgl.

1) In einem assyr. Vocabular (V R 30, 8. 9^{ab}), welches die sämtlichen Synonyme für *šarru* König aufführt z. B. *malku* und *bêlu*, findet sich auch *ilu* Gott (= Stellvertreter Gottes).

2) Die Ansicht, daß das Munach hier *vicarius Tiphchae anterioris* sei (Dachselt in der *Biblia accentuata*), ist falsch; es ist der Conjunctivus zu אֱלֹהֶיךָ, welches bei Heidenh. u. Baer nach Codd. mit *Tiphcha anter. (Decht)*, nicht mit *Athnach* versehen ist.

Jes. 11, 4), weil er צֶדֶק liebt[1] und ebendeshalb (*impf. consec.*) Bosheit haßt, darum hat Gott sein Gott ihn gesalbt mit Wonneöl (Jes. 61, 3 vgl. zur Konstr. Am. 6, 6) vor seinen Genossen. Ἔλαιόν ἐστιν — sagt Cyrill von Alexandrien — ἱλαρότητος σύμβολον. Hier dient es einer Wonne mit sich bringenden Weihe: das gravitätisch dahinfließende, goldig lautere, tief eindringende Oel ist Symbol der Heiligung, Mittel der Weihe. Es ist hier nicht die Salbung zu seinem Berufe (vgl. 89, 21 mit Act. 10, 38) als Weihe zu wonnereicher Herrschaft gemeint, sondern daß Gott über ihn nach innen und außen, zumal an diesem Tage seiner Hochzeit, überschwengliche Freude ausgegossen, wie über keinen der Könige der Erde. Daß er seine Umgebung überragt, versteht sich von selbst, aber auch unter den Genossen seines Königsberufs ist nicht seines Gleichen. Ob der Verf. des Hebräerbriefs 1, 9 das erste ὁ θεός von ὁ θεὸς ὁ θεός σου vokativisch gefaßt hat, ist fraglich; Apollinaris scheint ihn nicht so verstanden zu haben, denn er übers. τοὔνεκά σοι θεὸς αὐτὸς ἐὴν περίχευεν ἀλοιφήν | χρίσας τερπωλῆς μετόχοις παρὰ πάντας ἐλαίῳ, und auch die griech. Ausleger fassen ὁ θεός hier nominativisch.

V. 9—10. Das Lied von Minniglichem erreicht hier die Höhe, zu der es von Anfang aufstrebt. Es hat den minniglichen König als Menschen, als Helden, als göttlichen Herrscher geschildert, nun schildert es ihn als Bräutigam am Tage seiner Vermählung. Die Gedanken- und Bilderfolge entspricht der Zukunftgeschichte. Wenn Babel gefallen ist und der Held auf weißem Rosse mit der Namensaufschrift: „Der Könige König und der Herren Herr“ die feindlichen Völker mit dem Schwerte seines Mundes geschlagen haben wird, so folgt dann die durch diese strafrichterlichen Siege sich anbahnende Hochzeit des Lammes Apok. 19, 7 f. Dieser schließliche γάμος ist es, den der Ps. als Gemeindelied in alttest. Strahlenbrechung vorausschaut und dem er entgegenfrohlockt. Da sind des Königs Kleider von den köstlichsten Aromen durchduftet, daß sie ganz und gar daraus gewoben zu sein scheinen. Das ו fehlt bei קְצִיעוֹת wie öfter wenn drei Dinge aufgezählt werden (s. Joh. 1, 13. 8, 22. Koh. 7, 26). Und aus Elfenbein-Palästen entzücken ihn מִנִּי. Man faßt dieses מִנִּי meistens nach Jes. 59, 18 (vgl. auch Jes. 52, 6) als Wiederholung des מֵן: „aus Elfenbein-Palästen, daraus entzückt man dich“. Aber diese Wiederholung ist zwecklos. Obgleich der apokopirte Plur. auf *i* statt *im* im biblischen Hebr. streitig ist (s. zu 22, 17. 2 S. 22 44) — für das Assyrische z. B. *malki* neben *malkê* ist er verbürgt — so liegt doch hier מִנִּי = מִנִּים Saitenspiel 150, 4 im Wurfe, und wenn bei irgend einem Ps., so darf man es bei diesem auch sonst aramäisch oder nordpalästinisch gefärbten wagen, sich zu jener hier viell. des Rhyth-

1) Das Brüderpaar Μισώρ und Συδύκ ist es, deren Wirken nach einem Mythus bei Sanchuniathon den Grund zu staatlichem Gemeinleben legt. Die assyrischen Denkmäler sagen mit Vorliebe von Nebo, welcher die Aufsicht führt über die Gesamtheit Himmels und der Erde *(pâkid kiššat šamê u irṣitim)*, daß er den Königen verliehen *ḫaṭṭa išarta* d. i. das gerechte Scepter z. B. Neb. I 43—46. IV 18—20.

mus halber beliebten Apokope zu bekennen. Unter den Elfenbein-Palästen sind unserer zeitgeschichtlichen Auffassung des Ps. gemäß die Prachtwohnungen des Königs gemeint, welcher der Vater der Braut ist. Aus dem Innern dieser innen mit Elfenbein getäfelten und also vom blendendsten Weiß widerstrahlenden Schlösser tönt dem die Braut abholenden Bräutigam, wenn er ihnen naht und in sie eintritt, festliche Musik entgegen, neutest. angesehen: jenes Citherspiel, welches der Seher Apok. 14, 2 wie Gedröhn vieler Wasser und starken Donners vom Himmel her erschallen hört. Der alttest. D. denkt sich eine Königsburg, welche an irdischer Pracht noch weit die davidisch-salomonische übertrifft. Von da beeifert sich festliche Musik, den hehren König zu bewillkommnen. Schon sind Königstöchter unter seinen Theuren. יְקָר heißt was kostbar ist und was man als kostbar hochschätzt und liebt (Spr. 6, 26), die Form בִּיקְּרוֹתֶיךָ gleicht der Form לִיקְּהַת Spr. 30, 17 sowohl in dem Vortritt des *i* mit Verdrängung des *Scheba mobile* als in dem *Dag. dirimens* des ק (vgl. עִקְּבֵי Gen. 49, 17. מִקְּדָשׁ Ex. 15, 17).[1] Jetzt aber hat er sich seine eigentliche Gemahlin erkiest, die hier mit einem von chaldäischen (Dan. 5, 2 f.) und persischen (Neh. 2, 6) Königinnen gebräuchlichen und, wie es scheint (nach Richt. 5, 30 wo statt שָׁלָל ohne Zweifel שֵׁגָל zu lesen), nordpalästinischen Namen שֵׁגָל heißt.[2] Das Wort hat hier nicht den Sinn von σύγκοιτος oder παλλακή (Aq. Symm. Quinta), sondern wie Neh. 2, 6 den edlen Sinn von βασίλισσα (LXX. Theod. Sexta). Daraus daß die zu so hoher Ehrenstellung Erkorene, in kostbarem Gold (כֶּתֶם[3]) von Ofir (d. i. dem indischen Abhîra, Jefeth: von Serandîb d. i. Ceylon) prangend, den Ehrenplatz zur Rechten des Königs eingenommen (נִצְּבָה 3 *pr.*, nicht *part.*), ist ersichtlich, daß ihr Verhältnis zum Könige ebenjetzt in seiner Vollendung begriffen ist. Wer

---

1) Es ist die LA Ben-Naftali's, welche hier ausnahmsweise *recepta* geworden ist, wogegen Ben-Ascher בְּיִקְּרוֹתֶיךָ liest. Saadia, Raschi, Simson ha-Nakdan u. A., welche das Wort von בִּקֵּר (besuchen, aufwarten) herleiten, indem sie für die Schreibung מְשִׁיסָּה Jes. 42, 24 vergleichen, folgen der *rec.* Auch in לִיקְּהַת Spr. 30, 17 (s. dort), וִילְלַת Jer. 25, 36., בִּיתְרוֹן Koh. 2, 13 ist im *textus rec.* die sonst ausgemerzte Orthographie Ben-Naftali's, welcher וִיחַלּוּ Iob 29, 21., לִישְׂרָאֵל, וִיתֵּן u. dgl. vokalisirte, ausnahmsweise beibehalten. Der Petersburger Cod. vom J. 1010 hat die von Baer aufgenommene LA Ben-Aschers בְּיִקְּרוֹתֶיךָ.

2) Auf der palmyrenischen Inschrift 49 bei Vogüé erscheint שגל als Frauenname. Bar-Ali sagt, die Venus heiße in Babylonien שגל ודלבת, s. Lagarde, Gesammelte Abh. S. 17. Dilbad ist der akkadische Name der Venus, aber שגל als Frauenname ist im Assyrischen noch nicht so sicher nachgewiesen als es nach Schraders KAT schien. Im Persischen heißt die dem Range nach erste Frau des Königs *padišâh-zen*, die zweite *ćakir-zen* (Dienstfrau); *ćagar* ist Name einer der beiden Frauen Zarathustra's, was Windischmann, Zoroastrische Studien S. 161 mit שגל kombinirt.

3) Auch im Altägyptischen kommt *ketem* als Name des Goldes vor, nach Dümichen entlehnt aus dem Hebr., s. Lepsius, Die Metalle in den äg. Inschriften (1872) und die Anzeige im Lit. CBl. 1872 No. 43.

sind jene Töchter von Königen und wer ist diese dem Könige nächststehende Königin? Jenes sind die Repräsentantinnen der aus den Heiden gewonnenen Gemeinden, und diese ist das, nachdem die Fülle der Heiden eingegangen, Gotte in Christo wiedervermählte Israel. Erst wenn Israel ihm gewonnen ist, nachdem die Fülle der Heiden eingegangen Röm. 11, 25., bricht der Morgen des großen Tages an, den dieser Ps. als Gemeindelied feiert.

V. 11—13. Der D. wendet sich nun an die Eine Königsbraut, welche jetzt hoch über die Königstöchter geehrt ist. Mit שִׁמְעִי erbittet er sich Gehör, mit רְאִי lenkt er ihr Auge auf das neue Verhältnis hin, in welches sie eintritt, mit הַטִּי אָזְנֵךְ spricht er ihre Aufmerksamkeit für die folgende Ermahnung an, mit בַּת giebt er sich eine Stellung zu ihr wie sie der die Traurede haltende Lehrer und Prediger einnimmt. Sie soll Volk und Vaterhaus vergessen, aus ihren natürlichen angeerbten gewohnten Verhältnissen wie äußerlich so auch innerlich ausscheiden, und begehrt der König ihre Schönheit, wozu er ein Recht hat, denn er ist als Gemahl (1 P. 3, 6) und zumal als König ihr Herr, so soll sie ihm ihre tiefste huldigende Ergebenheit bezeigen (vgl. 1 K. 1, 16. 2, 19) וְיִתְאָו (mit Pathach wie auch 1 Chr. 11, 17. Spr. 23, 3. 6. 24, 1) ist hypothetischer Vordersatz nach Ges. § 128, 2 c. Der Lohn dieser willigen Hingabe ist allgemeine Verehrung der Völker. וּבַת־צֹר hat *Azla Legarmeh* statt des hier unzulässigen Olevejored, wonach die Worte entw. als Vocativ (Hier. Hupf. Hitz. Wickes) oder als *nom. absol.* zu fassen sind. Daß וּבַת־צֹר sich „und o Tochter Tyrus" übers. lasse, was auch unserer zeitgeschichtlichen Auffassung zur Stütze gereichen würde, ist nicht zu leugnen, obgleich, abgesehen von der Einen unsichern Stelle Jer. 20, 12 (Ew. § 340 c), ein Vocativ mit ו überall (Spr. 8, 5. Iob 34, 2. Jo. 2, 23. Jes. 44, 21) nur da vorkommt, wo bereits ein anderer vorausgegangen. Aber was sollte gerade hier diese Anrede mit בַּת־צֹר, wonach es den Anschein gewinnt, als ob sie die Huldigungen die ihr in Aussicht gestellt werden ihrem Stammhause und nicht dem Könige verdanke, welchem sie zu eigen geworden. Nein, בת־צר ist Subjektsbegriff, auf welchen das Praed. im Plur. folgt, was an sich, da בת Personifikation und nicht Kollektiv, unthunlich ist, hier aber dadurch möglich wird, daß es, indem das Praed. sich ein neues Subj. giebt (vgl. 72, 17 b), als *nom. absol.* voraussteht. Die Tochter d. i. Bevölkerung von Tyrus — mit Geschenken (Gen. 32, 14., nicht: Tribut) herbeikommend werden sie dein Antlitz streicheln d. i. Liebe entgegenbringend deine Liebe sich zuzuwenden suchen, die Reichsten im Volke. (פְּנֵי) חִלָּה entspricht dem arab. خَلَّ reiben, streichen, dem lat. *mulcere;* das Gesicht jemandes streicheln ist s. v. a. ihn zu begütigen, seine Gunst zu gewinnen suchen (s. zu Spr. 19, 6). Tyrus steht repräsentirend an der Spitze, das Ausgesagte giebt sich in עֲשִׁירֵי עָם ein neues verallgemeinertes Subj.: Tyrus, ja überhaupt die welche unter jedem einzelnen Volke die Reichsten sind. Wie אֶבְיוֹנֵי אָדָם Jes. 29, 19 die Aermsten in der Menschenwelt sind, so עשירי עם die Reichsten in der Völkerwelt. Was nun den Sinn betrifft, den die

Gemeinde mit dem allen zu verbinden hat, so findet sich die richtige Umdeutung des וְשִׁכְחִי עַמֵּךְ schon im Targum: „vergiß der bösen Thaten der Gottlosen deines Volkes und das Haus der Götzen, denen du gedient im Hause deines Vaters“. Es ist ja nicht die verstockte Masse Israels, welche zu Gott und seinem Christus in solches Liebesverhältnis tritt, sondern wie die Prophetie von Dt. 32 an verkündigt, ein durch vertilgende und sichtende Gerichte hindurch geläuterter und geretteter Rest, welcher, um Christo ganz anzugehören und der heilige Same einer besseren Zukunft zu werden (Jes. 6, 13), alle Bande des Zusammenhangs mit dem halsstarrig ungläubigen Volke und Vaterhause zu durchschneiden und in ähnlicher Weise wie Abram aus ihnen auszuscheiden hat. Diese Gemeinde der Zukunft ist schön, denn sie ist gesühnt (Dt. 32, 43), gewaschen (Jes. 4, 4) und geschmückt (Jes. 61, 3) von ihrem Gott. Und huldigt sie ihm, ohne rückwärts zu blicken, so bleibt nicht allein Er der Ihre, sondern in ihm wird auch alles Herrliche der Welt das Ihre. Hochgeehrt von dem Könige der Könige ist sie die Königin unter den Königstöchtern (vgl. Hohesl. 6, 8 f.), welcher Tyrus und die Reichsten unter allerlei Volk aus der Fülle ihres Besitzes liebreiche Anerkennung zu zollen sich beeifern. Aehnliches, wie hier von der bevorzugten Gemeinde des Messias, wird 72, 10 f. vom Messias selber gesagt.

V. 14—16. Es wird nun beschrieben, wie sie ihr Vaterhaus wirklich verläßt und reichgeschmückt und mit zahlreichem Gefolge dem Könige zugeführt wird und in dessen Palaste ihren Einzug hält, wobei zu bedenken, daß der D. zeitlich und örtlich Auseinanderliegendes auf der Fläche Eines Gemäldes vereinigt. Er sieht sie erst in ihrem Gemache (פְּנִימָה eig. ins Innere, dann auch im Innern Ges. § 90, 2ᵇ), wie sie da[1] eitel Pracht ist (כָּל־כְּבוּדָּה eig. eitel Prächtiges, Fem. v. כָּבֹד wie Ez. 23, 41., vgl. כָּל־הֶבֶל 39, 6 eitel Nichtigkeit), ihr Gewand sind golddurchwirkte Stoffe (d. i. solche denen Goldfäden eingewirkt sind, oder würfelig gewebte und außerdem mit Gold verzierte). Sie ist, wie dort Ester Est. 2, 12., im Begriff dem Könige, ihrem Gemahl, zugeführt zu werden, und das geschieht לִרְקָמוֹת in buntgestickten buntfarbigen Kleidern (לְ so zuständlich wie 2 Chr. 20, 21 לְהַדְרַת). Hier.: *in scutulatis*. Dagegen Hitz. Riehm: zu bunten Teppichen d. i. Polstern, um sich da neben dem König niederzulassen. רִקְמָה (رَقْم) bed. überall den eigentümlichen Stoff der Kleidung, das Polster heißt מִטָּה oder מֶרְכָּב (Hohesl. 3, 10) und wie unschön wäre das doppelte לְ in gleicher örtlicher Bed.! In 15ᵇ faßt die Accentuation רֵעוֹתֶיהָ als Appos. zu בְּתוּלוֹת: *virgines post eam, sociae ejus, adducuntur tibi.* Sie kommt mit einem Gefolge von Jungfrauen, ihr innerlich und dienstbereit verbundenen, die zugleich mit ihr Besitztum ihres Gemahls werden. Auch das fügt sich dem allegorischen Verstande des Ps. als Gemeindeliedes. Die Braut des Lammes,

---

1) In Babylonien führte man nach *Jebamoth* 77ᵃ diese Worte für die Häuslichkeit als Frauentugend an, in Palästina (במערבא) treffender Gen. 18, 9.

welche der Apokalyptiker in glänzend weißen Byssus gekleidet schaut, der ihre Gerechtigkeit bedeutet, wie die bunten goldnen Kleider hier ihre Herrlichkeit, ist eben nicht Eine Person und auch nicht eine Gemeinde, sondern die Gemeinde Israel zusammen mit den glaubensverbundenen Gemeinden der Heiden, welche an der Wiederbringung der Tochter Zion herzlichen und thätigen Anteil genommen. Mit Freude und Frohlocken bewegt sich der Zug, es ist der Ehrengang der Einen Erkorenen und der vielen Miterkorenen, ihrer Freundinnen, und zu welchem Zwecke, zeigen die Hoffnungen, die dem Dichter aus dieser Anschauung sprossen.

V. 17—18. Alles das hat seinen zunächst zeitgeschichtlichen Sinn, ohne aber der gemeindlichen Beziehung des Ps. auf den König Messias zu widerstreben. Wie die Könige Juda's und Israels ihre Söhne an ihrer Herrschaft teilnehmen ließen (2 S. 8, 18. 1 K. 4, 7 vgl. 2 Chr. 11, 23.; 1 K. 20, 15), so entsprießen aus dem Liebesverhältnis der Tochter Zion und der Jungfrauen ihres Gefolges mit dem König Messias Kinder, auf welche die in ihm gipfelnde davidische Königsherrlichkeit übergeht, ein königliches Geschlecht, unter welches er die Herrschaft der Erde verteilt (s. Ps. 149), denn er macht die Seinigen „zu Königen und Priestern und sie werden herrschen auf Erden“ Apok. 5, 10. Es sind die Kinder zu verstehen, welche ihm nach Ps. 110 wie der Thau aus des Morgenrots Schoße geboren werden — das ewig jugendliche Volk, durch welches er die Welt erobert und beherrscht. Wenn dann der D. sagt, daß er das Andenken des Namens des Königs in allen Generationen feiern will (אַזְכִּירָה wie z. B. 71, 16), so hat dies die zwiefache Voraussetzung, daß er sich als Glied einer unvergänglichen Gemeinde (Sir. 37, 25) und daß er den König als eine für die Gemeinde aller Zeiten preiswürdige Person betrachtet. Sonst heißt Jahve's Lobpreis ein durch alle Geschlechter lebendiger 102, 13. 135, 13; hier ist der König der Gegenstand ewigen Lobpreises der Gemeinde und von da aus der Völker. Zu der aufgelösten Form יְהוֹדֻךָ (wie in dem Namen יְהוּדִית) vgl. 116, 6. Neh. 11, 17. Zunächst ist Israel, welches der Psalmist repräsentirt, berufen, den Namen des Messias von Geschlecht zu Geschlecht rühmend zu verkündigen. Es bleibt aber damit nicht alleine. Die Völker werden dadurch erweckt, das Gleiche zu thun. Das Ende der Heilsgeschichte ist, daß Israel und die Völker zusammen diesen minnewerten, heldenhaften, göttlichen König preisen: „es wird dauern sein Name auf ewig; so lange die Sonne, wird sprossen sein Name und es werden sich in ihm segnen, ihn preisen alle Nationen“ (72, 17).

PSALM XLVI.

Eine feste Burg ist unser Gott.

2 **Elohim ist uns Zuflucht und Hort,**
Als Hilfe in Drangsalen bewährt gar sehr.

3 Drum sind wird furchtlos bei Umkehr der Erde
Und Berge-Hinsturz ins Herz des Weltmeers.
4 Mögen tosen, schäumen seine Gewässer,
Von seinem Ungestüm Berge schüttern. (*Sela*)

5 Ein Strom — deß Bäche erfreun die Stadt Elohims,
Das Heilige der Gezelte des Höchsten.
6 Elohim ist in ihr drin, sie wanket nicht,
Es hilft ihr Elohim mit Morgenanbruch.
7 Toben Völker, wanken Königreiche —
Er erhebt seine Stimme, so zerfließt die Erde.
8 Jahve der Heere ist mit uns,
Ein Burg uns der Gott Jakobs. (*Sela*)

9 Gehet hin, schauet die Thaten Jahve's,
Der angerichtet Veheerungen auf Erden,
10 Der den Kriegen steuert bis an der Erde Enden,
Bogen zerbricht und Lanzen zerhaut,
Streitwagen vernichtet durch Feuer.
11 „Laßt ab und erkennt, daß ich Elohim bin!
Erhaben will ich sein unter den Völkern, erhaben auf Erden.“
12 Jahve der Heere ist mit uns,
Eine Burg uns der Gott Jakobs. (*Sela*)

Als unter Josafat Moabiter, Ammoniter und Edomiter (insbes. Maoniter, denn 2 Chr. 20, 1 ist מֵהַמְּעוּנִים zu lesen) das davidische Reich mit Krieg überzogen und längs der Westseite des toten Meeres heranziehend Jerusalem bedrohten, überkam in der vom Könige zusammenberufenen Tempelversammlung Jahaziël den Asafiten der Geist des HErrn und er weissagte auf morgen eine wunderbare Heilsthat. Da priesen levitische Sänger den Gott Israels mit jubelnder Stimme, Sänger nämlich vom Geschlechte Kehāths und zwar von der Familie Korahs. Levitische Sänger zogen am andern Tage in heiligem Schmuck und unter Gesang vor dem Heere Josafats her. Die Feinde, durch den Angriff einer beutelustigen Schar anderer Söhne der Wüste überrumpelt, hatten, in wilde Flucht aufgelöst, die Waffen gegen einander gekehrt und das Heer Josafats fand das feindliche Lager in ein Leichenfeld verwandelt. Bei dem Siegesdankfeste darauf in *Emek ha-Beracha* waren auch wieder levitische Sänger thätig, denn unter Musik der Nabla's, Cithern und Trompeten bewegte sich von da der beutebeladene Heereszug nach Jerusalem und dem Tempel Jahve's. So 2 Chr. c. 20 erzählend reicht uns der Chronist den Schlüssel zu dem asaf. Ps. 83. (76?) und zu den korah. P. 46. 47. 48. Die Bez. dieser drei korah. Ps. auf die Niederlage des Heeres Sanheribs unter Hizkia ist zwar gleich statthaft, hat aber nicht gleichen historischen Halt. Jenseit des J. 701 der Regierung Hizkia's mußte die Gemeinde bei diesen Ps. freilich an die jüngsterlebte assyr. Katastrophe denken, zumal da Jesaia diese mit engem Anschluß an diese Ps. geweissagt hatte. Denn Jesaia und diese Ps. sind wundersam verkettet. Cheyne zu Jes. 33, 21 ist geneigt, mit Hitz. Jesaia für den Dichter selber zu halten.

Wie Ps. 2 gleichsam die Quintessenz des B. Immanuel Jes. c. 7—12 ist, so Ps. 46 von Jes. c. 33., der lyrisch gehaltenen Schlußrede zu Jes. c. 28—32., gesprochen vor Jerusalems Errettung zur Zeit der höchsten Not. Der Grundged. des Ps. ist dort v. 2 bittweise ausgesprochen und man sieht in Zusam-

menhalt mit Jes. 25, 4 f., wie gleichartige Sprache der Psalmist und der Prophet reden. Mit der Schlußermahnung klingt dort v. 13 zus. und das Bild vom Strom im Ps. hat das ausgemaltere großartig kühne des Proph. v. 21 veranlaßt: *Nein, dort wohnt uns ein Herrlicher, Jahve — ein Ort von Strömen, Kanälen weiter Ausdehnung, in den eine Ruderflotte sich nicht wagt und den ein mächtiges Kriegsschiff nicht überschreitet.* Den in אָרוּם ausgesprochenen Gotteswillen vernehmen wir auch Jes. 33, 10. Und die Aussicht auf Endschaft des Krieges erinnert an die bekannte, mit Micha gleichlautende Weiss. Jesaia's c. 2 vom ewigen Frieden, so wie v. 8. 12 an die Losung עִמָּנוּ אֵל in Jes. c. 7—12. Der Geist Jesaia's wie Jeremia's hat sich, jeder in seiner Weise, aus den Ps. befruchtet.

Von dem überschr. עַל־עֲלָמוֹת war beiläufig schon zu 6, 1 die Rede. Böttcher übers. *ad voces puberes* zu Tenor-Stimmen, was allerdings dazu paßt, daß nach 1 Chr. 15, 20 בִּנְבָלִים עַל־עֲלָמוֹת gesungen ward und die orientalische Laute nach Villoteau *(description de l'Égypte) aux six sons vers l'aigu de l'octave du medium de la voix de tenor* entspricht. Aber עלמות bed. nicht *voces puberes*, sondern *puellas puberes*, und obschon allerdings keine Kastraten im Tempel sangen, so ist doch Mitgesang von Chorknaben im zweiten Tempel ausdrücklich bezeugt[1], und Ps. 68 erwähnt bei einem Tempelfeste die handpaukenschlagenden עלמות. Uebrigens ist zu bedenken, daß der Umfang des Tenors bis in den Sopran hineinreicht, daß die Sänger verschiedenen Alters bis zum 20. J. herab waren und daß der orient., zumal auch jüd. Gesang das Fistuliren liebt. Deshalb billigen wir die Uebers. Perret-Gentils *chant avec voix de femmes* und noch mehr Armand de Mestral's *en soprano;* Melissus' Uebers. *ůf můsik-instrumenten Alamoth genant (Virginal wurden die Teutischen sagen)* läßt die Vergleichung der παρθενικοί (bei Herodot γυναικήϊοι) αὐλοί zu und führt gleichfalls auf höhere Tonlage.

V. 2—4. Die Gemeinde beginnt mit einer allg. Aussage dessen was Gott ihr ist: מַחֲסֶה וָעֹז — dies ist das Ergebnis ihrer Erfahrung. Luther nach LXX Vulg.: *in den großen Nöten die vns troffen haben.* Als ob נִמְצָא für הַנִּמְצָאוֹת stehen und dies etwas anders als „den vorhandenen" bed. könnte, wozu מְאֹד nicht paßt. Gott selber heißt נמצא מאד als der in Drangsalen sich finden Lassende (2 Chr. 15, 4 u. ö.) sehr d. h. denen die ihn da suchen sich überschwenglich Offenbarende und Bewährende. Weil ihr Gott ein solcher ist, fürchtet die Gemeinde sich nicht, wenn auch eine noch größere Drangsal, als die eben bestandene, hereinbräche: wenn die Erde sich wandelte, eig. Wandelung vollzöge, einginge, erlitte (innerlich transitives *Hi.* wie הִקְרִיב, הִרְחִיק u. dgl. von

1) Die Mischna *Erachin* 13ᵇ berichtet ausdrücklich, daß während die Leviten zu Nabla- und Citherspiel sangen, ihre Knaben, unterhalb des Pulpets zu ihren Füßen stehend, mitsangen, um dem Gesange Harmonie hoher und tiefer Stimmen (תֶּבֶל *condimentum*) zu geben. Diese Levitenknaben hießen צערי oder סוערי הלויים *parvuli* (obwohl die Gemara anders erklärt) oder *adjutores Levitarum.* Nach der Tosefta waren es בני יקירי ירושלים, die Zulassung nichtlevitischer Kinder mag als auszeichnende Ausnahme gegolten haben.

$\sqrt{}$ מר streichen, streifen, fürdergehen mit ähnlicher Uebertragung des Ortswechsels auf Wechsel überh. wie in חלף) und wenn die Berge sänken in das Herz (בְּלֵב ganz so wie Ez. 27, 27. Jon. 2, 4) der Meere (des Oceans) hinab d. h. wenn gleich diese wieder in die Gewässer zurücksänken, aus denen sie am 3. Schöpfungstage aufgetaucht sind, so daß also daß alte Chaos zurückkehrte. Die Gemeinde setzt das Aeußerste: den Einsturz des schöpferisch geordneten Weltganzen; an Allegorie (Hgst.: Berge = Reiche der Welt) ist so wenig zu denken, als bei dem horazischen *si fractus illabatur orbis.* Weil יַמִּים nicht numerischer, sondern amplificativer Pl. ist, so können v. 4 um so eher Singularsuffixe darauf zurückgehn; גַּאֲוָה Selbsterhebung, vom Meere wie 89, 10 גֵּאוּת und Iob 38, 11 גְּאוֹן. Die Impf. v. 4 setzen nicht die Infinitivkonstr. fort: wenn tosen, schäumen etc., sondern sind, wie die Stellung und Verdoppelung anzeigt, concessiv gemeint, was der Vermutung günstig, daß der Refrain v. 8. 12., welcher den Nachsatz dieses Concessivsatzes bilden sollte (vgl. 139, 8—10. Iob 20, 24. Jes. 40, 30 f.), hier versehentlich ausgefallen sei (Ew. Hupf. Baur). In vorliegendem Texte schließt sich v. 4 an לא־נִירָא an: (wir fürchten nicht), mögen immerhin tosen, schäumen seine, des Weltmeers, Wasser und, indem das Meer hoch empor sich türmend aus seinen Ufern tritt, die Berge einzustürzen drohen. Die hier sich steigernde Musik bekräftigt die Glaubenszuversicht der Gemeinde, und zwar in Anschluß an „Jahve der Heere ist mit uns, eine Burg uns der Gott Jakobs", den Refrain der 2. und 3. Str., wenn dieser hier hinter der 1. ausgefallen ist.

V. 5—8. Wie nach Gen. 2, 10 aus Eden ein Strom ging, um den ganzen Garten zu tränken, so macht ein Strom Jerusalem gleichsam zum andern Paradiese: ein Strom — dessen Bäche erfreun die Stadt Elohims (87, 3. 48, 9 vgl. 101, 8); פְּלָגָיו (von den Biegungen und Armen des Quellstroms wie viell. in dem Namen des Euphratarms Παλλακόπας) ist permutatives zweites Subj. (vgl. 44, 3). Gemeint ist der Strom der Gnade, welche auch 36, 9 einem Paradiesesstrom verglichen wird. Wenn Gottes Stadt von Feinden bedroht und umlagert ist, so wird sie doch nicht hungern und dürsten, nicht bangen und zagen, denn der Strom der Gnade und ihrer Stiftungen und Verheißungen fließt mit seinen lustigen Wellen durch den heiligen Ort, wo die Wohnstätte des Höchsten aufgeschlagen ist; קְדֹשׁ *Sanctum* wie 65, 5. Jes. 57, 15. גדל Ex. 15, 16., und מִשְׁכְּנֵי Wohnungen wie מִשְׁכְּנוֹת 43, 3. 84, 2. 132, 5. 7 s. v. a. herrliche Wohnung, das Ganze (Symm. τὸ ἅγιον τῆς κατασκηνώσεως τοῦ ὑψίστου) poetische Umschreibung von עִיר הַקֹּדֶשׁ (jetzt *el-ḳuds*) Jes. 48, 2. 52, 1 u. ö. In v. 6 tritt an die Stelle des Stroms Der von dem er ausgeht. Elohim hilft ihr לִפְנוֹת בֹּקֶר — nur eine Nacht der Angst, die Zukehr des Morgens ist auch Sonnenaufgang der schleunigen Hilfe. Die Prät. v. 7 sind nicht rückblickend (Ew. Olsh. Baur), sondern hypothetisch: wenn Völker und Reiche in feindliche Erregung und Umwälzung geraten, so daß die Gemeinde in diese Katastrophe hineingezogen zu werden Gefahr läuft — es kostet Gott nur ein Dröhnen mit seiner allmächtigen Donnerstimme (נָתַן בְּקוֹלוֹ wie 68, 34 vgl. Jer. 12, 8 wie הֵרִים

בַּמַּטָּה Hebung machen mit dem Stabe Ex. 7, 20), sofort gerät in Fluß[1] die Erde (מוג wie Am. 9, 5. *Ni.* Jes. 14, 31 u. ö.) d. h. ihr titanischer Trotz wird feig, die Fugen ihrer Liguen locker, ihre aufgebotene Kraft zunichte — es zeigt sich, daß יהוה צבאות mit seinem Volke ist. Dieser Gottesname ist in den korah. Ps. heimisch, denn es ist der eig. Gottesname der Königszeit (s. zu 24, 10. 59, 6), an deren Schwelle er zuerst im Munde Hanna's vorkommt 1 S. 1, 11., und die korah. Ps. sind königlichen Gepräges. An dem Gotte, auf dessen Aufgebot sich alle geschöpflichen Mächte wie Kriegsscharen stellen müssen, hat Israel eine steile Veste מִשְׂגָּב, die von keinem Feinde erklommen werden kann — das Heer verbündeter Völker und Reiche ist ehe es Jerusalem erreicht hat zum Totenacker geworden.

V. 9—12. Die Großthaten Jahve's liegen noch in ihren Folgen sichtbar vor, die außerhalb der Gemeinde sind sollen sich überzeugen. In einer nachgebildeten Stelle 66, 5 steht מפעלות אלהים, hier nach LXX Trg. Hier. u. Masora מפעלות יהוה[2]; auch ein elohim. Ps. nennt den Gott Israels gegenüber aller Welt nicht anders als יהוה. שַׁמּוֹת bed. hier nicht *stupenda* (Jer. 8, 21), sondern gemäß der RA שׂוּם לְשַׁמָּה Jes. 13, 9 u. ö.: Verwüstungen, näml. unter den wider die Stadt Gottes zu Felde gelegenen Feinden. Absichtlich wird im Part. מַשְׁבִּית fortgefahren. Die Vernichtung der Weltmacht, welche die Gemeinde so eben zu ihrer Rettung erfahren hat, ist ein Vorspiel der Aufhebung alles Krieges Mi. 4, 3 (Jes. 2, 4). Bis an der Erde Enden wird J. dem Kriegführen ein Ende machen und weil er am Kriege überh., geschweige an dem Kriege gegen sein Volk kein Gefallen hat, alles Kriegsgeräte teils zertrümmern teils den Flammen übergeben (vgl. Jes. 54, 16 f.). Laßt ab, ruft er v. 12 den Völkern zu, vom Bekriegen meines Volkes und erkennt daß ich Gott bin, der in sich selbst und seinem Volke unüberwindliche, der in seiner Hoheit von aller Welt anerkannt sein will. Eine ähnliche schlußfolgerungsartige Ermahnung schließt den 2. Ps. Mit dieser Ermahnung, die zugleich Warnung und Drohung ist, werden die Völker entlassen; die Gemeinde aber rühmt noch einmal, daß Jahve Zebaoth ihr Gott und ihre Burg ist

---

1) Im Arab. bed. ماج auf- und niederwallen; موّج in wallende, schwankende, wellenförmige Bewegung setzen.

2) Indes findet sich auch hier מפעלות אלהים (wie 66, 5) als bis in die talm. Zeit zurückgehende Variante. Das älteste hebr. Psalterium von 1477 liest so. Norzi entscheidet sich dafür und auch Biesenthal hat sie in seiner Psalter-Ausgabe 1837, die sonst den Heidenheimschen Text wiedergiebt, aufgenommen, vgl. aber Baer zu u. St.

PSALM XLVII.

Jubel über des HErrn triumphirende Auffahrt.

2 All ihr Völker, klatscht in die Hände,
Jauchzt Elohim mit lautem Frohlocken.
3 Denn Jahve ist erhaben, furchtbar,
Ein großer König über die ganze Erde.
4 Er zwingt Völker unter uns
Und Völkerschaften unter unsere Füße.
5 Er erkiest uns unser Erbe,
Den Stolz Jakobs, deß den er liebgewonnen. (*Sela*)

6 Aufgefahren ist Elohim unter Jauchzen,
Jahve unter Heerhornklang.
7 Harfnet Elohim, harfnet,
Harfnet unserem Könige, harfnet!
8 Denn König der ganzen Erde ist Elohim —
Harfnet Lobgedichte.
9 Königlich herrscht Elohim über Nationen,
Elohim hat sich gesetzt auf seinen heiligen Thron.

10 Die Edlen der Völker thun sich zusammen —
Ein Volk des Gottes Abrahams.
Denn Elohims sind die Schilde der Erde,
Hocherhaben steht er da.

Während zwischen Ps. 45 und 46 sich kaum ein anderes Band der Verwandtschaft, als der gleiche Gebrauch des bedeutsamen עַל־כֵּן entdecken läßt, hat Ps. 47 mit Ps. 46 nicht allein den Ged. der königlichen Erhabenheit Jahve's über die Völker der Erde, sondern auch den gesch. Anlaß gemein, näml. den Sieg Josafats über die vereinigten Nachbarvölker — einen Sieg ohne Kampf und also um so offensichtlicher einen Sieg Jahve's, der, nachdem er für sein Volk gestritten, unter der Musik der Siegesfeier desselben wieder auffuhr, was sich äußerlich in der Zurückgeleitung der Bundeslade nach dem Tempel darstellte 2 Chr. 20, 28. Aus diesem Erlebnis ist Ps. 47 erwachsen. Das Strophenschema 8. 8. 4 ist nicht zu verfehlen.

Dieser Ps. ist wegen des v. 6 erwähnten Schofarblasens[1] der eig. Neujahrsps. der Synagoge (neben Ps. 81, dem Ps. des zweiten Neujahrsfeiertags), und wegen der ebendas. erwähnten Auffahrt Jahve's der Himmelfahrtsps. der Kirche. Luther nennt ihn „der Kinder Korah Christ fuhr gen Himmel". Paulus Burgensis rechtet mit Lyra, daß er ihn nicht direkt von der Himmelfahrt verstehe, und Bakius sagt: *Lyranus a Judaeis seductus in cortice haeret.* Die volle Wahrheit ist hier, wie häufig, auf keiner von beiden Seiten. Veranlaßt ist der Ps. durch das Ereignis unter Josafat. Sollte aber die Gemeinde der Folgezeit und soll insbes. die neutestamentliche noch jene Nieder-

1) Wobei dann עָלָה darauf gedeutet wird, daß Gott, wenn das Schofarblasen Israels beginnt, sich vom Throne der Gerechtigkeit erhebt und auf den Thron der Barmherzigkeit setzt, s. Buxtorf, *Lex. Talmud.* c. 2505.

lage der verbündeten Nachbarvölker feiern? Diese Niederlage verschaffte dem Volke Gottes eine Zeit lang Ruhe und Ansehn, nicht aber wahren und bleibenden Frieden, und die damalige Auffahrt Jahve's, der für sein Volk hienieden gestritten hatte, war noch nicht die Auffahrt über die seinem Volke gefährlichsten und den Fortgang des Heils hemmendsten Mächte, jene Mächte der Finsternis, welche den geheimen Hintergrund alles widergöttlichen Geschehens auf Erden bilden. Darum hat dieser Ps. im Verlauf der Geschichte einen über seinen nächsten Anlaß hinausragenden prophetischen Sinn gewonnen, welchen erst die Himmelfahrt Christi enträtselt hat.

V. 2—5. *Schrecken Elohims* — so schließt der Chronist 2 Chr. 20, 29 die Erzählung der Niederlage der Verbündeten — *überkam hierauf alle Reiche der Länder, als sie hörten, daß gestritten Jahve mit Israels Feinden.* Der Psalmist aber ruft infolge ebendieses Ereignisses nicht zum Schrecken, sondern zur Freude auf, denn Schrecken ist unwillkürliche abgezwungene, Freude aber willige innere Bewegung. Der rechte letzte Sieg Jahve's besteht nicht in blutiger Unterwerfung und dumpfer Bestürzung, sondern in Umstimmung der Völkerherzen zu freudiger Anbetung. Um so aller Völker Gott zu werden, ist er vorerst Israels Gott geworden, und Israel sehnt sich, daß dieser Zweck seiner Erwählung erreicht werde. Aus dieser Sehnsucht geht die Aufforderung v. 2 hervor. Die Völker sollen dem Gott der Offenbarung in Geberden und Worten ihre Freude bezeigen, denn J. ist schlechthin erhaben (עֶלְיוֹן hier Präd. wie 78, 56 Attribut), furchtbar und sein Herrschaftsgebiet hat Israel zum Mittelpunkt, aber nicht zur Schranke, sondern erstreckt sich über die ganze Erde. Alles muß ihm in seinem Volke huldigen, sei es williglich oder gezwungen. Was v. 4 und 5 besagt scheint ein dem Erlebten entnommener Erfahrungssatz zu sein, indem die zeitgeschichtliche Thatsache nicht in historischer Form ausgesprochen, sondern verallgemeinert und idealisirt wird. Denn יַדְבֵּר und יִבְחַר mit Riehm als historischen Rückblick zu fassen ist unthunlich, da nichts vorausgegangen, was den Futurformen den Stempel der Vergangenheit aufdrückte. Mit Ausnahmen wie Num. 23, 7. Richt. 2, 1 hat es eine eigne Bewandtnis. Die Erwählung aber, welche allerdings als grundlegliche Thatsache ein einmaliger Akt ist, erneuert sich so oft Gott sie seinem Volke bestätigt Sach. 1, 17. Ueber יַדְבֵּר er wendete rückwärts, schlug in die Flucht s. 18, 48. Der Abänderung von יִבְחַר in יַרְחֵב (Hupf.) bedarf es nun nicht, zumal da dieses auf die Thatsache, welche den Ps. veranlaßt hat, nicht paßt. Vielmehr setzt יבחר voraus, daß Gott sich in dem Ereignis des Tages als treuen und mächtigen Lehnsherrn des Landes Israels erwiesen; die feindliche Ligue hatte es ja auf nichts Geringeres abgesehen, als Israel aus seinem Erbbesitz ganz und gar zu vertreiben 2 Chr. 20, 11. Dat h. Land heißt der Stolz גְּאוֹן Jakobs als die Gnadengabe, mit welcher dieses, das Volk der göttlichen Liebe, prangen kann; anders ist גאון יעקב Am. 6, 8 (von der Sünde des Stolzes) und wieder anders Nah. 2, 3 (von der verheißungsgemäßen Herrlichkeit Gesamtisraels) gemeint, hier ähnlich wie Jes. 13, 19. אֵת hat wie 60, 2. Spr. 3, 12 (die drei einzigen Beispiele) einen verbin-

denden Acc. statt folgenden Makkefs. אָהַב mit *ē* bed. lieb haben und liebwert halten aus liebevoller Innerlichkeit heraus wie z. B. arab. حَمِدَهُ er hat aus dankvoller Innerlichkeit heraus gepriesen. Daß der D. in v. 5 eine Gottesthat der Gegenwart im Sinne hat, bestätigt die folg. Str.

V. 6—9. Das Auffahren Gottes setzt ein Herabsteigen voraus, sei es zu verheißender Selbstbezeugung Gen. 17, 22. Richt. 13, 20 oder siegreicher Gerichtsvollstreckung 7, 8. 68, 19. So hier: Gott ist herabgestiegen, um für sein Volk zu streiten. Dieses kehrt in die h. Stadt und er zu seinem Thronsitz zurück, der oben auf Zion und höher noch droben im Himmel ist. Zu בִּתְרוּעָה und קוֹל שׁוֹפָר vgl. 98, 6. 1 Chr. 15, 28., bes. aber Am. 2, 2., denn die תְּרוּעָה ist hier der Siegesjubel des Volkes und קוֹל שׁוֹפָר der helle Klang der siegverkündenden Schlachthörner, mit Bez. auf die Siegesfeier im Lobethal und den Heimzug unter schallender Musik 2 Chr. 20, 26 f. Das Signalhorn שׁוֹפָר hat seinen Namen vom hellen Klange, s. zu 16, 6. Der D., der dieses Siegesfest hinter sich hat, will, daß die Festklänge zu Ehren Gottes einen end- und grenzenlosen Nachhall finden. זַמֵּר ist erst mit dem Acc. wie 68, 33., dann mit dem Dat. konstruirt; über מַשְׂכִּיל = ᾠδὰς πνευματικάς (Eph. 5, 19. Col. 3, 16) s. zu 32, 1. Das zu Lobliedern Begeisternde ist die so eben offenbar gewordene Weltherrschaft Jahve's. Man fasse מָלַךְ (dessen Bed. ‚herrschen‘ von der Wurzelbed. der Besitzergreifung ausgeht) ebenso historisch, wie ἐβασίλευσας *regnum capessivisti* Apok. 11, 15—18. Es ist ein Vorspiel des schließlichen offenbaren Reichsantritts geschehen, dessen Verkündigung dort der neutest. Seher vernimmt. Gott ist herniedergefahren und nachdem er sich durch die Vernichtung der Feinde Israels Anerkennung verschafft hat, in offenbarer Königsherrlichkeit wieder aufgefahren. *Imago conscensi a Messia throni gloriae* — sagt Chr. A. Crusius — *tunc erat deportatio arcae foederis in sedem regni.*

V. 10. Der D. liest in dem Spiegel des gegenwärtigen Geschehnisses die große endgeschichtliche Thatsache der Bekehrung aller Völker zu J. Die Edlen der Völker (נְדִיבֵי mit dem Doppelsinne von *generosi*), die „Schilde (d. i. wie Hos. 4, 18: Schirmherren) der Erde“ gehen in den Verband des Volkes des Gottes Abrahams ein; πέρας αἱ πρὸς τὸν πατριάρχην Ἀβραὰμ ἔλαβον ὑποσχέσεις, wie Theodoret bemerkt: die Verheißung von der Segnung der Völkersippen im Patriarchensamen erfüllt sich, denn die Edlen ziehen die von ihnen geschildeten Völker nach sich. Mit Cappell. Ew. Riehm nach LXX Syr. עִם statt עַם zu lesen ist, da man nicht נֶאֱסַף עִם, sondern לְ oder אֶל sagt, unstatthaft. Mit Recht rühmt schon Eusebius den Symmachus und Theodotion, daß sie das zweideutige ἀμ übers. haben λαὸς (τοῦ θεοῦ Ἀβραάμ), näml. als Nomin. der Wirkung, wie auch Trg. Hier. Lth. Jefeth und die meisten jüdischen Ausll., unter den Neuern Crus. Hupf. Hitz. es verstehen: sie scharen und schließen sich als ein Volk oder zu einem Volke des Gottes Abr. zusammen, untergeben sich mit Israel (vgl. ἐπισυνήχθησαν

αὐτοῖς 1 Esr. 5, 50) dem Einen glorreich bewährten Gotte.[1] Der Schluß v. 11 erinnert an das Lied Hanna's 1 S. 2, 8. So allgemeine Huldigung wird ihm: er ist triumphirend aufgefahren und hat sich also als hocherhaben bekundet (נַעֲלָה 3 *praet.*, Ergebnis des עָלָה v. 6).

PSALM XLVIII.

Die Unnahbarkeit der Stadt Gottes.

2 Groß ist Jahve und lobgepriesen sehr
In der Stadt unseres Gottes, seinem heiligen Berge.
3 Schön sich erhebend, Wonne der ganzen Erde
Ist der Berg Zion, der Winkel des Nordens,
Die Stadt des großen Königs.

4 Elohim ward in ihren Palästen kund als Hort.
5 Denn sieh, die Könige zogen verbündet heran zusamt.
6 Doch sie sahen, erstaunten sofort, verstört entflohn sie.
7 Zittern hat sie erfaßt allda, Angst wie Geburtswehn.
8 Durch Oststurm zerscheitertest du die Tarsisschiffe.

9 Wie wir vernommen, so haben wir erlebt
In der Stadt Jahve's der Heere, der Stadt unseres Gottes —
Elohim erhält sie auf ewig. (*Sela*)

10 Wir bedachten, Elohim, deine Gnade
Drinnen in deinem Tempel.
11 Wie dein Name, Elohim, so dein Ruhm
An den Enden der Erde;
Von Gerechtigkeit voll ist deine Rechte.
12 So freue sich der Berg Zion,
Mögen jubeln die Töchter Juda's
Von wegen deiner Gerichte.

13 Umgehet Zion und umkreist sie,
Zählet ihre Türme;
14 Richtet euer Herz auf ihr Bollwerk,
Durchschreitet ihre Paläste,
Damit ihr erzählet späterem Geschlechte:
15 Daß ein solcher ist Elohim unser Gott auf ewig —
Er wird uns führen
. . . .
Nach „Mûth“.

Auch Ps. 48 (nach LXX Dienstagsps.) ist ein Siegesdanklied, mit Ps. 46 und 47 durch den Grundged. der Erhabenheit Jahve's über die Völker der Erde verbunden, von beiden aber dadurch unterschieden, daß dem Lieblingszuge korahitischer Dichtung gemäß das Siegesdanklied zum Lobliede auf Jerusalem geworden ist, die von dem in ihr thronenden Gotte geschirmte herrliche und feste Stadt. Der zeitgesch. Anlaß ist der gleiche. Die Erwähnung von Königen weist auf ein Heer von Verbündeten, v. 10 auf die

---

1) Hienach ist auch accentuirt: נְאָסְפוּ mit Groß-*Rebia*, welches (hierin vom *Mugrasch* unterschieden) Pausa macht, worauf dann das ergänzende Satzglied mit *Zinnor Galgal Olewejored* folgt.

vor dem Auszuge im Tempel abgehaltene Versammlung, und die Verbildlichung der feindseligen Mächte durch zerscheiterte Tarsisschiffe ist keiner Zeit so angemessen, wie der Zeit Josafats. Die Berührungen Jesaia's mit diesem Ps. (vgl. v. 7 mit Jes. 33, 14; v. 8 mit Jes. 33, 21; v. 13 mit Jes. 33, 18; v. 15 mit Jes. 33, 22) so wie mit Ps. 46 beweisen nicht, daß er dessen Verf. ist.

V. 2—9. Inhaltlich betrachtet zerlegt sich der Ps. in drei Teile. Wir beginnen mit Zusammenfassung der drei Str. des ersten. Die mittlere stellt das auf- und absteigende Cäsurenschema dar. Weil J. Jerusalem wundermächtig gerettet, beginnt der D. mit Preis des großen Königs und seiner h. Stadt. Groß und nach Gebühr gepriesen (מְהֻלָּל wie 18, 4) ist er in ihr, ist er auf seinem h. Berge, der dort sein Wohnsitz ist. Es folgen nun v. 3 zwei Prädikate eines dreifachen oder im Grunde zweifachen Subj., denn יַרְכְּתֵי צָפוֹן ist wie man es auch verstehe Apposition zu הַר־צִיּוֹן. Die Präd. bez. sich also auf Zion-Jerusalem, denn קִרְיַת מֶלֶךְ רָב heißt nicht der Zion, sondern, indem vom h. Berge zur h. Stadt fortgegangen wird (wie umgekehrt 2[b]), Jerusalem, ὅτι πόλις ἐστὶ τοῦ μεγάλου βασιλέως Mt. 5, 35. Von Zion-Jer. also wird gesagt, es sei יְפֵה נוֹף schön im Hervor- oder Emporragen (נוֹף v. נוף arab. *nâfa nauf*, √ נף, die stärkere Potenz von נב نب sich erheben, aufsteigen, sinnfällig hervortreten, wie auch יפה auf eine √ יף يف وف zurückgeht, welche „ragen, hoch s.“ bed. und im Hebr. auf Eminenz, Vollkommenheit, Schönheit der Gestalt übertragen ist), eine schön emporsteigende terrassenförmige Höhe[1], und zweitens: es sei Wonne מְשׂוֹשׂ der ganzen Erde: es verdient das zu sein, wie das Volk, das da wohnt, überzeugt ist (Thren. 2, 15), und ist bestimmt, es zu werden, ist es schon jetzt in vorspielsweise sich bewährender Hoffnung. In welchem Sinne aber tritt zu הַר־צִיּוֹן das appositionelle יַרְכְּתֵי צָפוֹן? Hitz. Ew. Hgst. Caspari (Micha S. 359) u. A. sind der Ansicht, der Zionsberg werde der äußerste Norden genannt mit Bezug auf die alte asiatische Vorstellung von dem in unantastbarer heiliger Ferne und Verborgenheit des äußersten Nordens gelegenen, Himmel und Erde verbindenden Götterberge, pers. *Ar-burǵ* (*Al-burǵ*), auch schlechtweg *hara* oder *haraiti* genannt, ind. *Kailâsa* und *Mêru*.[2] Aber der D. verrät durch nichts, daß er Zion nur in

---

1) Ueber die Uebers. des Targumisten (der mit dem des B. Iob Eine Person ist): „schön wie ein Bräutigam“ (νυμφίος) s. Bacher, Das Targum zu den Psalmen in Graetz' Monatsschrift 1872 S. 410. Lth. übers. mit Hier. (abweichend von LXX u. Vulg.), welcher seinerseits sein *specioso germini* dem καλῷ βλαστήματι des Aquila nachgebildet hat: *„Der Berg Zion ist wie ein schön Zweiglin“*, nach dem mischnisch-aramäischen נוֹף Zweig *Maccoth* 12[a] vgl. z. B. Ez. 19, 10 Trg., welches auch Saadia und Dunasch vergleichen und Parchon zur Wahl giebt. Dunasch erklärt „schön an Gezweig“ und bez. das auf den Oelberg. Auch die Quinta hat εὐκλάδῳ, wovon εὐρίζῳ des Theodotion nicht weit abliegt. Das εὐρίζων der LXX liest Chrysostomus εὖ ῥιζῶν. Aber auch bei LXX ist εὐρίζῳ (Compl. Ald.) wahrsch. die urspr. LA.

2) Ueber den babylonisch-assyrischen „großen Länderberg Arâlû“, welcher als Heimat und Wohnsitz der Götter gilt, s. Friedr. Delitzsch, Paradies S. 117—122.

idealem Sinne so nenne als dem äußersten Norden nicht nachstehend (Bertheau, Lage des Paradieses S. 50. Luzzatto zu Jes. 14, 13), oder an die Stelle desselben getreten (Hitz.). Deshalb fassen wir ירכתי צפון als eig. gemeinte topographische Bezeichnung, aber, wie Cheyne zu Jes. 14, 13., mit Bezug auf das Mysteriöse des Nordens und viell. auch mit Bezug auf jene heidnische Vorstellung vom Norden als Göttersitze. Auch Israel hat einen Nordberg, welcher Sitz seines Gottes ist, aber nicht in weiter Ferne, sondern in seiner Mitte, im Norden der Gottesstadt. Der Tempelberg oder Zion im engeren Sinne bildete wirklich die Nordostecke des alten Jer. Es ist nicht notwendig der äußerste Norden (Ez. 38, 6. 39, 2), welcher ירכתי צפון heißt; denn יַרְכָּתַיִם sind die zwei Schenkel, dann der Winkel in welchen die beiden Schenkellinien zusammenlaufen, und wie ein solcher nördlicher Winkel verhielt sich die Morîa-Höhe zur Davidstadt und zur Unterstadt. Daß des D. Lobpreis auf einem zeitgesch. Ereignis fußt, zeigt v. 4, wo mit Fug נוֹדַע, nicht נוֹדָע vokalisirt ist, Elohim hat sich an den Hochbauten[1] Jerusalems (122, 7) kundgethan לְמִשְׂגָּב (das bei Vv. des Werdens und Machens übliche לְ) d. i. als unnahbare, sie vor feindlichem Angriff sicher stellende Veste. Die Thatsache, durch die er sich so erwiesen, folgt sofort. הַמְּלָכִים weist auf eine bestimmte Anzahl dem D. bekannter Könige hin, spricht also für die Kriegsgefahr unter Josafat und gegen die unter Hizkia. נוֹעַד reciprok: sich wohin bestellen und einfinden. עָבַר wie Richt. 11, 29. 2 K. 8, 21 von Grenzüberschreitung und Invasion (Hitz.), nicht von Vergehen und Untergehen wie 37, 36. Nah. 1, 12 (de Wette Hupf.); denn נועדו bedarf der Weiterführung (vgl. Jos. 11, 5) und die Aussage des plötzlichen Untergangs folgt erst später. Die Verbündeten lagerten in der Wüste des ungef. 3 St. von Jer. entfernten Thekoa. Die weite Aussicht, die man dort hat, reicht bis Jer.: so wie sie dieses sahen, also staunten sie d. h. Sehen und Staunen, Bestürzung, wilde Flucht fielen zus., es ging von der h. Stadt, weil Elohim in ihr wohnt, ein חֶרְדַּת אלהים (1 S. 14, 15) oder, wie wir sagen, panischer Schrecken auf sie aus. Ueber כֵּן als Ausdruck des Simultanen s. zu Hab. 3, 10; כַּאֲשֶׁר im correlaten Vordersatze ist weggelassen wie Hos. 11, 2 u. ö., vgl. zu Jes. 55, 9. Zittern ergriff sie da (שָׁם wie 14, 5), Angstschmerz gleich der Gebärerin. In v. 8 geht die Schilderung affektvoll in Anrede über. Sie gestaltet sich nach der zeitgeschichtlichen Erinnerung an das Scheitern der von Josafat im Verein mit Ahazja von Israel ausgerüsteten Handelsflotte 1 K. 22, 49. 2 Chr. 20, 36 f. Der allgem. Sinn von v. 8 ist, daß Gottes Allmacht unwiderstehlich. Ueber den „Wind der Ostgegend“, der hier wie Ez. 27, 26 Schiffbruch bewirkt, s. zu Iob 27, 21. Die Tarsisschiffe sind, wie aus dem Zus. rückwärts und vorwärts erhellt, nicht eig. gemeint, sondern als Bild der Weltmächte verwendet; auch Jesaia c. 33 vergleicht Assur mit einem prächtigen Schiffe. So kann

---

1) LXX: ἐν ταῖς βάρεσιν αὐτῆς, wozu Gregor von Nyssa (*Opp. ed. Paris. t.* I p. 333): βάρεις λέγει τὰς τῶν οἰκοδομημάτων περιγραφὰς ἐν τετραγώνῳ τῷ σχήματι.

denn die Gemeinde sagen, daß sie an Jer. als Augenzeugin erlebt hat, was sie bisher aus Ueberlieferung der Vorzeit vernommen (שָׁמַע u. רָאָה wie Iob 42, 5), daß näml. Gott sie aufrecht hält auf ewig. „Das untergegangene Jerusalem — bemerkt hier Hgst. — ist nicht dasjenige, welches der S. meint; es ist nur dessen abgestreifte Leiblichkeit.“ Es ist wahr, daß Jer. in der neutest. Gemeinde seinem wahren inneren Wesen nach fortbesteht, aber nicht minder wahr, daß sein zeitweiliges Zertretenwerden in den καιροὶ ἐθνῶν die Verheißung Gottes so wenig aufhebt, als Israels zeitweilige Verstoßung seine Erwählung. Die h. Stadt geht nicht unter, ohne wieder zu erstehen.

V. 10—12. Nun folgt lobpreisender Dank gegen Gott, der Gebete erhört und Gerechtigkeit übt zur Freude seiner Stadt und seines Volkes. Mit דִּמִּינוּ bez. sich der D. auf den 2 Chr. c. 20 erzählten Tempelgottesdienst vor dem Auszuge zurück, auf die Gebete in der obschwebenden Gefahr, auf die Erinnerung an die bisher an Jer. bewiesene Gnade, aus der man Trost der Hoffnung für die Gegenwart schöpfte; דִּמָּה vergleichen, gegeneinanderhalten, hier indem man die Gesch. der Vergangenheit an sich vorüberziehen läßt. Zu den alten Großthaten Gottes ist nun eine neue hinzugekommen. Der Name Gottes d. i. die Summa seiner bisherigen Selbstbezeugungen war Gegenstand des דמינו im Tempel und insbes. der korahitischen Lieder 2 Chr. 20, 19., dieser Name hat sich durch eine neue Gerechtigkeitsthat ruhmvoll bewahrheitet. Sein Ruhm reicht hinan an der Erde Enden 2 Chr. 20, 29.; als einen solchen, deß rechte Hand voll Gerechtigkeit ist und der sie übt, wo es nötig, hat er sich bewiesen. Möge denn die h. Stadt, mögen die Landstädte Juda's (Jes. 40, 9 vgl. 16, 2) sich freuen. Israels ganzes Erbe war bedroht. Nun ist es glorreich gerettet.

V. 13—15. Die Aufforderung ergeht nicht an die Feinde Jerusalems — denn diese einzuladen, sich in Jer. umzusehen, wäre unklug — sondern an das Volk Jerusalems selber. Von dem Auszuge des Heeres bis zur Siegesbotschaft sind sie voll banger Erwartung hinter den Stadtmauern verblieben. Jetzt sollen sie außen die Runde machen (הִקִּיף noch bestimmter als סָבַב Jos. 6, 3) und prüfend sie ansehn: noch stehen alle ihre Türme, ihr Wall ist unversehrt, ihre Paläste prangen wie früher. לְחֵילָהּ „auf ihre Vormauer“ (v. חיל حال, حار kreisen, umkreisen) = לְחֵילָהּ (Zach. 9, 4), mit erweichtem Suff. wie Jes. 23, 17. 45, 6 u. ö. Ew. § 247[d]. פִּסֵּג oder auch הִפְסִיג bed. *Baba kamma* 81[b] u. ö. durchschneiden (z. B. einen Weinberg da wo kein Weg hindurchgelegt ist); die Bed. ‚betrachtend zerlegen, Stück für Stück betrachten‘ ist ohne Halt im Sprachgebrauch und die Bed. ‚erhöhen‘ (Lth. nach jüd. Tradition) beruht auf falschem Schlusse aus פִּסְגָּה; richtig Louis de Dieu: *dividite palatia h. e. obambulate inter palatia ejus, secando omnes palatiorum vias, quo omnia possitis commode intueri.* Sie sollen sich allseits von der Unverletztheit der h. Stadt überzeugen, damit sie der Nachwelt erzählen können, daß זֶה ein solcher, ein so wunderbarer Helfer, wie jetzt vor Augen liegt, Elohim unser Gott ist. Er wird auch

in Zukunft uns leiten . . Hier schließt der Ps., denn obschon נִהַג mit עַל in der Bed. ἄγειν ἐπί verbunden zu werden pflegt (23, 2. Jes. 49, 10), so giebt doch „beim Sterben“ d. i. wenns zum Sterben geht (Hgst. wie schon Hier.: *ipse erit dux noster in morte*) oder „bis zum (עַל wie v. 11. 19, 7) Sterben“ (Hupf.) keinen passenden Schluß des durchaus nationalen Liedes, auf das Volk bezüglich, von dem der Siracide 37, 25 sagt: ζωὴ ἀνδρὸς ἐν ἀριθμῷ ἡμερῶν καὶ αἱ ἡμέραι τοῦ Ἰσραὴλ ἀναρίθμητοι. Besser wäre: „über den Tod“ (Mendelss. Stier u. A.) d. h. über den Tod hinüber (Syr.), genauer: über Sterben = Verderben hinweg (Bunsen), aber der Ausdruck reicht hiefür nicht aus und der Ged. kommt unerwartet und befremdet in diesem vorexilischen Ps. Der jerus. Talmud *Megilla* c. II, 4 giebt folg. Erklärungen zur Wahl: 1) עַלְמוּת = בְּעַלִּימוּת in Jugendlichkeit, wonach das Targ.: in den Tagen der Jugend (טַלְיוּתָא); 2) כאילין עלמות den Jungfrauen gleich, womit Lth. zusammentrifft: *wie die Jugent;* 3) nach der LA עָלְמוּת: in Aeonen d. i. in dieser und der zukünftigen Welt, zugleich bemerkend, daß Akilas (Aquila) das Wort mit ἀθανασία übers.: „in eine Welt wo kein Tod ist“. Aber wie hätte seine Uebers. griechisch gelautet? Unsterblichkeit heißt Spr. 12, 28 אַל־מוּת; Aeonen (LXX Symm.) heißen mischnisch, aber noch nicht biblisch עָלָמוֹת. Ein hebr. עַלְמוּת (עֲלִימוּת) aber im Sinne des aram. עֲלִימוּת Jugend ist sonst unbelegbar. Wahrsch. ist dieses על־מות Beischrift der Tonweise, kurz für עַל־מוּת לַבֵּן 9, 1. Und entw. steht diese Beischrift, wie Hab. 3, 19 לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹתָי, ausnahmsweise zu Ende statt zu Anfang (Hitz. Reggio), oder sie gehört zu dem למנצח des folg. Ps. und ist dort einzufügen (Böttcher *de inferis* § 371). Gehört aber על־מות nicht zum Ps. selbst, so ist zu vermuten, daß die eig. Schlußworte abhandengekommen sind. Der urspr. Schluß mag volltönender und ungef. wie Jes. 33, 22 gelautet haben.

PSALM XLIX.

Lehrgedicht von der Nichtigkeit der irdischen Glücksgüter.

2 Höret solches, all ihr Völker,
Merkt auf, all ihr Bewohner der Zeitwelt,
3 Sowohl Menschenkinder als Herrenkinder,
Zusamt Reiche und Dürftige!
4 Mein Mund wird aussprechen Fülle von Weisheit,
Und meines Herzens Dichten ist Fülle von Einsicht.
5 Neigen will ich dem Lehrspruch mein Ohr,
Erschließen mit Citherbegleitung mein Rätsel.

6 Warum sollt' ich mich fürchten in Tagen des Unglücks,
Wenn Uebelthun meiner Uebertreter mich umgiebt,
7 Die da vertraun auf ihr Vermögen
Und mit der Menge ihres Reichtums sich brüsten!
8 Den Bruder loszukaufen vermag mit nichten der Mann,
Nicht kann er geben Elohim für ihn ein Sühngeld
9 (Zu theuer ist der Loskauf ihrer Seele
Und er muß es anstehn lassen ewiglich),

10 Daß er fortlebe auf die Dauer,
Nicht sehe die Grube.
11 Nein, sehen muß er: Weise sterben,
Gleicherweise kommen Thor und Dummer um,
Und lassen Andern ihr Vermögen.
12 Ihr Sinn ist: ihre Häuser seien ewig,
Ihre Wohnungen in Geschlecht und Geschlecht;
Sie rufen aus ihre Namen über Ländereien.
13 Aber der Mensch in Prunk hat nicht Bleibens,
Er gleicht dem Vieh, das hingetilgt wird.

14 Dies das Geschick derer die voll Selbstvertrauen,
Und die nachtretend ihrem Munde Beifall zollen. (*Sela*)
15 Wie Schafe zum Hades gelagert weidet der Tod sie,
Und es triumphiren Rechtschaffne über sie an jenem Morgen,
Während ihre Gestalt, der Verzehrung des Hades verfallend, wohnstattlos wird.
16 Doch meine Seele wird Elohim erlösen aus des Hades Hand,
Denn er wird mich hinnehmen. (*Sela*)
17 Fürchte nicht, wenn reich ein Mann wird,
Wenn seines Hauses Herrlichkeit sich mehrt.
18 Denn nicht wird er in seinem Sterben mitnehmen das alles,
Nicht folgt ihm hinab seine Herrlichkeit.
19 Ob einer seine Seele bei Lebzeiten segnet,
Und man dich rühmt, daß du dir gütlich thuest —
20 Hinkommen wird sie zum Geschlecht seiner Väter:
In Ewigkeit nimmer sehn sie das Licht.
21 Der Mensch in Prunk und dabei unverständig
Ist gleich dem Vieh, das hingetilgt wird.

An das Psalmenpaar 47 und 48 schließt sich der gleichfalls mit anredendem כל־העמים beginnende Ps. 49, übrigens ein didaktisches Lied, welches mit den volksgeschichtlichen Ps. 46—48 nichts gemein hat. Der D. tritt hier als Prediger mitten unter die Menschen. Sein Thema ist die Vergänglichkeit des Glückes der Gottlosen und dagegen die auf Gott ruhende Hoffnung der Rechtschaffnen. Demgemäß zerfällt der Ps. in eine Einleitung v. 2—5, welche durch ihren vielverheißenden Ton an die Reden Elihu's erinnert, und zwei darauf folgende Teile der Predigt v. 6—13. 14—21., welche durch einen nur wenig verschieden lautenden Kehrvers abgesteckt sind. Er stimmt dogmatisch mit den Ps. der david. Zeit und tritt durch seine antike kühne Form solchen Ps., wie 17 von David und 73 von Asaf, an die Seite. In dem von Thorpe herausgeg. altlateinischen Psalter mit angelsächsischer Paraphrase hat er die Ueberschrift: *Vox ecclesiae super Lazaro et divite purpurato.*

V. 2—5. Einleitung. Aehnlich leiten der ältere (unter Josafat) und jüngere Micha ihre Weiss. (1 K. 22, 28. Mi. 1, 2), Elihu im B. Iob seine Lehrvorträge (34, 2 vgl. 33, 2) ein. Es ist ein gemeinmenschliches Thema, welches der D. behandeln will, darum ruft er alle Völker und alle Bewohner des חֶלֶד auf. So heißt zunächst die unbemerkt hingleitende Zeitlichkeit, dann die zeitlich vergehende Welt selbst (s. zu 17, 14). Er will den Reichen die Nichtigkeit ihres falschen und den Armen den Vorzug des wahren Hoffnungsgrundes predigen, darum wünscht er sich zu Zuhörern sowohl בני אדם Kinder gemeiner Leute,

welche Menschen sind und sonst nichts Auszeichnendes haben, als בְּנֵי־אִישׁ Kinder von Männern d. i. Vornehmen (s. zu 4, 3) — Reich und Arm, wie er verdeutlichend hinzufügt. Denn sein Mund wird oder soll aussprechen חָכְמוֹת, nicht: ein Mancherlei weiser Lehren, sondern: gewichtvolle Weisheit; ebenso bed. תְּבוּנוֹת gründliche Einsicht, vgl. Plurale wie בִּינוֹת Jes. 27, 11. יְשׁוּעוֹת 42, 12 u. ö. שַׁלְוֹת Jer. 22, 21. Daß חָכְמוֹת hier und Spr. 1, 20. 9, 1 vgl. 14, 1 nicht mit Hitz. Olsh. u. A. für eine um etwas minder tiefe Aussprache des Sing. חָכְמוּת zu halten ist, zeigt an u. St. das parallele תְּבוּנוֹת, Spr. 24, 7 der Plur. des Präd. Dem Sprechen des Mundes steht הָגוּת לֵב zur Seite (mit unwandelbarem *Kamez*): die Meditation (LXX μελέτη) des Herzens und demgemäß der wohldurchdachte Vortrag. Es ist aber nicht Selbstgeschaffenes, was er vortragen, nicht ein im gemeinen Leben verbreitetes Sprichwort, welches er auslegen will (Hofm. Klosterm.) — das feierliche אַטֶּה אָזְנִי deutet auf etwas offenbarungsweise Empfangenes und חִידָתִי auf etwas auf solchem Wege sein eigen Gewordenes. Ein מָשָׁל Lebensweisheitsspruch, wie Gott solche die Menschen lehrt, giebt sich ihm innerlich zu vernehmen und diesem neigt er sein Ohr, um aus einem gelehrigen Schüler der Weisheit von oben ein nützlicher Lehrer der Menschen zu werden, indem er den göttlichen משׁל, welcher in der Tiefe und Fülle seines Inhalts eine חִידָה d. i. ein verschlungenes Rätsel ist (v. חוד حاد drehen, wenden: etwas Verwickeltes), aufthut d. i. auseinanderlegt und dazu die Cither spielt (ב der Begleitung). Die Oeffnung des Rätsels besteht nicht in Lösung, sondern in Darlegung desselben; פָּתַח eröffnen = vortragen geht von der LA פָּתַח אֶת־פִּיו 78, 2. Spr. 31, 26 aus, vgl. 119, 130., wo פֵּתַח Eröffnung = Erschließung, Offenbarung.

V. 6—13. Erster Teil der Predigt. Die von reichen Sündern zu leiden haben, brauchen sich nicht zu fürchten, denn Macht und Pracht ihrer Bedrücker eilt dem Untergange zu. יְמֵי רָע sind Tage, wo man Schlimmes erlebt, wie 94, 13 vgl. Am. 6, 3.; der Genit. רע setzt sich 6ᵇ in einem dem בימי untergeordneten Satze fort (vgl. 1 S. 25, 15. Iob 29, 2. Ps. 90, 15). עֲקֵבַי nennt der D. seine heimtückischen Feinde; man braucht nicht עֹקְבַי (Böttch. Klosterm.) zu lesen, da ein Partizipiale עָקֵב *supplantator* v. עָקַב *supplantare* sich ohne Zweifel bilden läßt und obwohl in der Abbeugung mit עָקֵב *planta* (s. über die Wurzelbed. zu 17, 12) zusammentreffend sich seine Bed. durch den Zus. sichert. Hier zu erkl.: „wenn der Frevel auf meinen Fersen mich umgiebt“, sei es mit oder (nach LXX ἡ ἀνομία τῆς πτέρνης) ohne Umänderung des עֲוֹן in עָוֹן (Hupf. v. Ortenb.), erweist sich von allen Seiten als ein den Worten gewaltsam erpreßter Ged.; auch hätte das folg. הַבֹּטְחִים keinen Anschluß. Dieses tritt näher beschreibend zu עֲקֵבַי und setzt sich 7ᵇ regelrecht im Finitum fort. Bis hieher ist alles klar, aber nun häufen sich die Schwierigkeiten. Man erwartet den Ged., daß der Reiche sich selbst nicht vom Tode loskaufen könne. Statt dessen heißt es, daß kein Mensch den andern vom Tode loskaufen könne. Ew. Böttch. u. A. nehmen deshalb אָח wie Ez. 18, 10. 21, 20 (s. Hitz.) als nachlässige Schreibung für אַךְ und ändern יִפְדֶּה in reflexives יִפָּדֶה um;

aber „sich selbst loskaufen“ müßte לֹא יִפְדֶּה נַפְשׁוֹ heißen. Klostermann nimmt אח לא zu אַחְלָא = אַחְלַי (אַחְלֵי) zus. und übers.: „ja wenn nur einen Loskauf vollbringen könnte ein Mensch‘,; aber das würde durch יוכל איש לפדות ausgedrückt sein und auch dann bliebe es mißlich, daß das Verbum kein Obj. hat, nachdem את hinwegkorrigirt ist. Die Worte wie sie lauten besagen: einen Bruder (אָח als vorausgestelltes Obj. mit Groß-*Rebia* = אָחִיו vgl. Ez. 5, 10. 18, 18. Mi. 7, 6. Mal. 1, 6) kann mit nichten erlösen ein Mann d. i. Menschen können einer den andern nicht erlösen. Nach diesem allgem. Satze bez. Hgst. u. Hitz. 8^b auf den Reichen selbst: der reiche Gottlose kann mit allem seinem Reichtum nicht einmal einen Anderen (אָח), geschweige denn sich selbst erlösen, ein כֹּפֶר aufbringen für sich selber. Aber so verstanden sein wollend mußte der D. וְלֹא und כָּפְרֹ נַפְשׁוֹ schreiben; 8^b giebt sich als die notw. Ergänzung von 8^a: in dem Verh. der Menschen zu einander kann allerdings ein dem Tode Verfallener unter Umständen durch Geld losgemacht werden, aber Gotte לֵאלֹהִים läßt sich kein כֹּפֶר = פִּדְיוֹן נֶפֶשׁ (Ex. 21, 30 u. ö.) geben. Man wird also auf den zunächst zu erwartenden Ged. verzichten müssen, sofern sich begreifen läßt, warum der D. ihm keinen unmittelbaren Ausdruck gegeben hat. Und das läßt sich. Der Ged. der Selbsterlösung des Menschen liegt dem D. ferne, und der Gegens., den er im Sinne hat, ist dieser: kein Mensch kann den andern, nur Gott kann den Menschen erlösen. Daß keinen Menschen einer seines Gleichen erlösen kann, ist durch לֹא־פָדֹה יִפְדֶּה so stark als möglich ausgedrückt; die Negation steht sonst hinter dem intensiven Infin., hier wie Gen. 3, 4. Am. 9, 8. Jes. 28, 28 davor. Wesentlich richtig Lth.: *Kan doch ein Bruder niemand erlösen, noch Gotte* (Dativ) *jemand* (Acc.) *versünen.* Mit einem leichten Anflug von Ironie sagt v. 9., daß das λύτρον, welches für Menschenseelen gezahlt werden müßte, teuer oder hoch im Betrage (Vat. *nimii pretii*) d. i. unerschwinglich ist und daß er (wer immer ein solches erlegen möchte) es bleiben läßt (bleiben lassen muß) ewiglich. Das ist sprachlich klar (וְחָדַל nach der *consec. temp.* = יֶחְדַּל) und, obgleich etwas wortreich, doch ganz zusammenhangsgemäß. Aber wie schließt sich v. 10 an? Hgst. übers.: „er muß es lassen anstehen ewiglich, daß er immerfort lebe und nicht sehe die Grube“. Aber der Syntax nach kann sich וִיחִי nicht an יֶחְדַּל anschließen, sondern nur an die Impf. v. 8, denen sich anreihend der Voluntativ וִיחִי *et vivat* s. v. a. folgesätzliches *ut vivat* ist (Ew. § 347^a). So bleibt also nichts übrig als v. 9 (den v. Ortenb. als Glossem zu v. 8 streicht) als Zwischensatz zu fassen; der Hauptsatz besagt: kein Mensch kann Gotte ein den andern vor dem Tode schützendes Lösegeld geben, daß dieser andere lebe עוֹד weiter fort und zwar לָנֶצַח ohne Ende, ohne die Gruft sehen d. i. die Einsenkung ins Grab erleiden zu müssen. Das כִּי v. 11 ist nun Begründung des Verneinten durch sein Gegenteil, also dem Sinne nach *immo* (vgl. 1 K. 21, 15) und יִרְאֶה hat nicht הַשָּׁחַת zum Obj.: nein, er (der Loszukaufende) wird sie sehen (Riehm), sondern was er sehen wird folgt (indem *Legarmeh* unserem Kolon entspricht): . . daß er nicht sehe die Gruft — nein, ohne ändernd eingreifen zu kön-

nen, muß er sehen, wie alle Menschen ohne Unterschied dem Tode erliegen (Kamph.). חָכָם ist der Weise, eig. Dichte (πυκνός) d. i. Solide, der Gehalt und Halt hat; כְּסִיל (vgl. كسل träge s. infolge großer Körperfülle) der Tölpel, dessen Fleischigkeit seine Geistigkeit überwiegt; בַּעַר der tierisch Verdummte (s. zu Spr. 12, 1). Absichtlich heißt es vom Tode der Weisen מוּת, von dem des Thoren und Narren אָבַד. Alles verfällt bunt durcheinander dem Tode, das muß der Reiche sehen: er kann mit seinem Reichtum weder irgendwen noch auch sich selbst vom Tode retten, und doch ist er des närrischen Wahnes voll, er mit seiner Habe sei unsterblich. קֶרֶב bez. das Innere peripherisch. Ihr Inneres ist: ihre Häuser (sprich *bâttêmo*) auf ewig (Hgst. Hitz.) d. h. der Inhalt ihres Innern ist die Selbsttäuschung, ihre Häuser seien ewigwährend und ihre Wohnungen so dauerhaft, daß eine Generation nach der andern an ihnen vorüberziehe, vgl. die ähnliche Stilisirung 10, 4. Koh. 2, 2. Indes ist die übliche Benennung des Grabes mit בֵּית עוֹלָם Koh. 12, 5 (vgl. Tob. 3, 6) und auf Inschriften geeignet, an der Richtigkeit des vorliegenden Textes irre zu machen. Ew. liest nach LXX Trg. Syr. Vulg. קִבְרָם, noch mehr empfiehlt sich קְבָרִם (Olsh. Riehm): Gräber sind (werden) ihre Häuser auf ewig, ihre Wohnstätten in Geschlecht und Geschlecht. Hitz. übers. weiter: man feiert ihre Namen in den Ländern, קָרָא בְשֵׁם mit einem Namen rufen = ihn feierlich ausrufen, jem. ehrenvoll nennen (Jes. 44, 5). Aber daß das Subj. von קָרְאוּ nun wieder ein anderes sei als die Reichen selber, ist unwahrsch. und עֲלֵי אֲדָמוֹת für בְּכָל־הָאָרֶץ oder בָּאֲרָצוֹת ist sprachgebrauchswidrig; אֲדָמָה ist die Erde als Ackerland, אֲדָמוֹת (nur hier) in diesem Zus. Grundstücke, Liegenschaften, Landgüter, die Namenausrufung nach 2 S. 12, 28 vgl. Richt. 18, 29 s. v. a. Benennung der Landgüter nach ihren, der Besitzer, Namen (Böttch. Hupf. Kurtz). Der Reichen Meinung ist, ihre Häuser und Wohnsitze (und sie selber, die mit ihnen Verwachsenen) seien von ewiger Dauer; sie belegen deshalb ihre Ländereien feierlich mit ihren Namen wie den Namen Unsterblicher. Oder nach der Konj. קְבָרִם: Gräber, enge Gräber werden die ewigen Wohnungen derer, welche hienieden weite Ländereien, die sie zurücklassen müssen, nach ihrem Namen benannten. Bei der LA קִרְבָּם schließt sich v. 13 als Gegensatz an: Aber der Mensch . . bei der LA קְבָרִם als gleichlaufende Weiterführung: Und der Mensch בִּיקָר im Gepränge seines Reichtums und Ansehens bleibt nicht *non pernoctat = non permanet;* ביקר ist Komplement des Subj., obgleich es logisch (vgl. 25, 13) auch zu בַּל־יָלִין gehört. Es wäre verkehrt, hier nach v. 21 mit LXX Syr. Vulg. בַּל־יָבִין zu lesen (Cappell. Dath. Ew.); Kehrverse lauten auch anderwärts nicht überein; auch widerlegt sich jene Korrektur schon dadurch, daß בל zu יבין nicht paßt, es würde jeden Vornehmen als solchen zum Unverständigen stempeln. Dagegen paßt dieses mit Affekt verneinende בל trefflich zu ילין: nein, der hat nicht Bleibens. Er ist gleichgestellt (נִמְשַׁל wie neutest. ὡμοιώθη), gleicher Art und gleichen Geschicks wie das Vieh (כְּ wie Iob 30, 19). נִדְמוּ ist Attributivsatz zu כַּבְּהֵמוֹת wie Stücke Vieh welche hingetilgt werden; das V. ist so gewählt

daß es zugleich auf die dem Vieh verglichenen Menschen (Hos. 10, 7. 15. Ob. 5. Jes. 6, 5) paßt.

V. 14—21. Zweiter Teil der Predigt, von gleichem Umfang wie der erste: die vermeintlich Unsterblichen werden in den Hades gebettet, während dagegen die welche sich zu Gott halten hoffen dürfen durch ihn aus dem Hades erlöst zu werden. Der Ausdruck, klagt hier Olsh., ist abgerissen, holpricht und teilweise gänzlich dunkel. Die Schuld liegt aber nicht, wie er meint, an starker Verdorbenheit des Textes, sondern an der geflissentlichen Stilart solcher Ps. düsteren Inhalts. זֶה דַרְכָּם weist auf v. 13., das eig. Maschal des Ps., zurück: das ist ihr Ergehen (דֶּרֶךְ wie 37, 5 vgl. Hagg. 1, 5. Iob 20, 29). Daran schließt sich כֶּסֶל לָמוֹ (ihr Weg), derer (vgl. 69, 4), die Selbstvertrauen besitzen; כֶּסֶל bed. die Zuversicht in gutem (Spr. 3, 26) und in schlechtem Sinne (Iob 31, 24): Selbstzuversicht, Dummdreistheit und auch (Koh. 7, 25 כֶּסֶל) überh. Thorheit. In 14[b] setzt sich der Attributivsatz fort: und derer die nach ihnen d. i. wenn sie gesprochen (Hitz.) oder allgemeiner: hinter ihnen drein d. i. in ihre Fußtapfen tretend Gefallen haben an ihrem Munde d. i. ihren hochmütigen frechen vermessenen Reden (vgl. Richt. 9, 38). Wäre der Sinn: und ihnen nach fahren die welche etc. (Böttch. Kamph.), so ließe sich bei אַחֲרֵיהֶם ein V. erwarten (vgl. Iob 21, 33); als Nebenbestimmung „nach ihnen = nach ihrem Tode“ (Iob 21, 21) aber würde es ohne Recht gleichzeitig gezollten Beifall ausschließen. Man erkläre also nach Iob 29, 22 oder allgemeiner nach Dt. 12, 30. Daß die Musik hier verstärkend einfällt, begreift sich aus dem abschließenden Verh. des v. 14 zur vorhergehenden Schilderung (Riehm). Der eschatologisch inhaltvolle v. 15 beschreibt nun was mit den Abgeschiedenen wird. Subj. von שַׁתּוּ (wie 73, 9 wo es *Milra*, für שָׁתוּ) sind nicht, wie etwa bei ἀπαιτοῦσιν Lc. 12, 20., ungenannte höhere Gewalten, sondern שׁית (hier שָׁתַת) ist wie 3, 7. Hos. 6, 11. Jes. 22, 7 halbpassiv gebraucht: gleich einer Schafherde lagern sie sich oder werden sie gelagert לִשְׁאוֹל oder nach Ben-Aschers Schreibung לִשְׁאוֹל zum Hades = in den Hades hinab (vgl. 88, 7), so daß sie in diesen wie Schafe auf ihrem Weideplatz eingepfercht sind. Und wer ist dort der Hirt, der diese Schafe mit seinem Stecken regiert? מָוֶת יִרְעֵם. Nicht der gute Hirte (23, 1), dessen Weide das Land der Lebendigen ist[1], sondern der Tod wird sie weiden, dem sie rettungslos anheimgefallen. Der Tod ist personificirt wie Iob 18, 14 als König der Schrecken. Der Modus der Folge וַיִּרְדּוּ bez. nun die künftige Thatsache, welche die Kehrseite jener andern ist. Nachdem die Nacht der Trübsal schnell verschwunden, bricht für die Rechtschaffenen ein Morgen an, und an diesem Morgen sehen sie sich als Herren über jene ihre Unterdrücker, gleich Siegern, die den Ueberwundenen den Fuß auf den Nacken setzen Mal. 3, 21 (LXX καταχυριεύσουσιν). So die Rechtschaffenen, während

1) Nach altägyptischer Vorstellung weidet Horus im Elysium (*Anuru*) die Herden der (ihrer seligen Wiedervereinigung mit ihrer Seele und der Sonne entgegensehenden) Menschen.

die Reichen zu ihren Füßen unten in der Erde vollends zunichte werden. לַבֹּקֶר hat Groß-*Rebia*, יְשָׁרִים *Asla-Legarmeh;* jenes gehört hienach nicht zum Folg. (am Morgen, da schwindet hin), sondern zum Vorausgegangenen. צוּר oder nach dem Chethîb צִיר (wie Jes. 45, 16) bed. hier das Gebilde im Sinne von צוּרָה (vgl. zu 27, 5) صُورَةٌ v. צוּר صَوَّرَ fest drücken, also eig. Ein- Ab- oder Ausgedrücktes d. h. zunächst sinnlich mit der drückenden Hand (wie beim Töpfer יָצַר) oder mit einem drückend oder schneidend eindringenden Werkzeuge (Aq. χαρακτὴρ αὐτῶν) Gebildetes, Geformtes. Hier heißt so die Leiblichkeit mit Einschluß der ganzen äußeren Erscheinung (φαντασία Act. 25, 23). Ihre Leiblichkeit, ihre ganze diesseitige Aeußerlichkeit (Trg. Syr. Aq. Hier. *figura eorum*) wird (verfällt) לְבַלּוֹת שְׁאוֹל. Das ל ist wie in הָיְתָה לְבָעֵר Jes. 6, 13 gemeint und שְׁאוֹל ist Subjekt wie z. B. das dem Inf. folgende Nomen 68, 19. Iob 34, 22. Gleichen Sinn gewinnt man wenn man erkl.: und ihr Gebilde zu verzehren ist bereit (*consumturus est*) der Hades, aber dem ist die Wortstellung, obwohl nicht unmöglich (vgl. 32, 9., sofern dort עדיו „seine Backe" bed.), doch minder günstig (vgl. Spr. 19, 8. Est. 3, 11). בִּלָּה ist statt des allgemeineren כִּלָּה das speziellere Wort (vgl. die Erklärung des einen durch das andere *Rosch haschana* 17[a]) für das langsame, aber sichere und gänzliche Verzehren (Iob 13, 28) des Leichnams, der im Grabe, dieser Unterweltspforte, zernagt wird. Hiezu tritt מִזְּבֻל לוֹ als verneinender Bestimmungssatz der Wirkung (vgl. 1 S. 15, 23. Jes. 7, 8. Jer. 48, 2) — denn das für מִזְּבֻל von Ew. Hitz. Riehm vorgeschlagene מַזְבֻּל ist ein unbelegbares Wort nach der seltenen Form מַלְבּוּשׁ (ملبوس) —: so daß ihr, der prunkhaften Aeußerlichkeit der Gottlosen, keine Wohnstätte und überhaupt keine Stätte mehr bleibt, denn was sie auf Erden an und um sich hatten wird vernichtet, so daß sie als nackte Schatten in der Oede des Hades umherschweifen. Ihnen, welche Häuser für die Ewigkeit gebaut zu haben meinten und große Länderstrecken mit ihren Namen belegten, verbleibt, indem der Hades ihr Leibliches allmählich sicher zugrunderichtet, kein זְבֻל dieses Leiblichen mehr, es ist seines festen und prangenden Gehäuses auf immer entledigt, es verwest einsam im Grabe, es geht spurlos zu Grunde. Wesentlich ebenso Hupf. und ähnlich schon Hier.: *et figura eorum conteretur in infero post habitaculum suum* und schon Symm. τὸ δὲ κρατερὸν αὐτῶν παλαιώσει ᾅδης ἀπὸ τῆς οἰκήσεως τῆς ἐντίμου αὐτῶν. Andere Ausll. lösen das Rätsel des Halbverses freilich ganz anders. Mendelssohn bez. צוּרָם auf die Rechtschaffenen: deren Wesen länger als die Hölle währt (sie überdauert), daher sie ihm keine Herberge (ewige Wohnung) sein kann und fügt hinzu: „Deutlicher konnte der D. von der Auferstehung (Unsterblichkeit) nicht sprechen".[1] Der in Jerusalem verschollene Isr. Pick fand

---

1) In den von Dav. Friedländer mitgeteilten Kommentar-Fragmenten zu seiner Psalmen-Uebersetzung.

hier die Durchbrechung des Totenreichs durch den Auferstandenen geweissagt: „Ihr Fels ist da zu durchreißen das Totenreich, daß es ihm nicht zur Wohnung diene“.[1] v. Hofmann (zuletzt Schriftb. 2,2,467) findet in v. 15 den Ged., daß die Unfrommen durch die Vernichtung der Unterwelt, welcher ihr Leibliches mitverfällt, um dessen letzte traurige Wohnung, somit aber um ihr Leibliches selbst kommen, welches nun nicht mehr seines Bleibens hat: ihr Dasein wird forthin ein schlechthin besitzloses und raumloses. Er macht so unsere Psalmstelle zu einem *locus classicus* für eine im A. T. sonst unbelegbare eschatologische Vorstellung. Aber eschatologisch ist diese Psalmstelle, לַבֹּקֶר bed. mehr als: an dem Morgen, welcher für die Gerechten nach der Leidensnacht anbricht (Kurtz). Es ist ja doch ein Morgen gemeint, welcher nicht bloß für einzelne, sondern für alle Rechtschaffenen das Ende der Drangsal und der Anbruch der Herrschaft sein wird: die Gottlosen sind ausgerottet und jene triumphiren nun über ihren Gräbern. Damit ist in alttest. Weise das Ende aller Geschichte ausgesprochen. Auch nach alttest. Anschauung schließt die Geschichte mit dem Siege des Guten über das Böse. Insofern ist v. 15 wirklich eine חידה von dem großen letzten Tage, neutestamentlich: von dem Auferstehungsmorgen, an welchem οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινοῦσι (1 Cor. 6, 2). Mit אַךְ v. 16 (hier wie z. B. Iob 13, 15 und häufiger אָכֵן adversativ gebraucht) setzt der D. das ganz andere Los, das seiner wartet, dem Lose der selbstseligen gottvergessenen Reichen entgegen. אַךְ gehört logisch mit נַפְשִׁי zus., ist aber (was auch öfter mit רַק, גַּם, אַךְ geschieht) ungeachtet dieser Zugehörigkeit zu einem folgenden Satzglied an die Spitze des Satzes gestellt: jedoch meine Seele wird Elohim frei machen aus der Hand des Scheôl (89, 49. Hos. 13, 14). Wie der D. diese Erlösung meint, zeigt die in der kurzen und um so sinnvolleren Verszeile כִּי יִקָּחֵנִי enthaltene Anspielung auf die Gesch. Henochs Gen. 5, 24. Ihr Sinn kann nicht sein: er wird mich aus dem Scheôl herausholen (Klostermann), denn Henoch, auf den er anspielt, bekam den Scheôl ja gar nicht zu sehen; auch nicht: er wird mich in seine Obhut nehmen (Riehm), was יקחני für sich allein nicht bedeuten kann (vgl. z. B. Jer. 39, 12), sondern: er wird mich hinnehmen = zu sich nehmen. Der Sinn des Worts ist wie 73, 24 aus Gen. 5, 24 zu entnehmen. Die Entrückungen Henochs und Elia's waren Fingerzeige die über die trostlose Vorstellung von dem Wege aller Menschen in die Tiefe des Hades hinauswiesen. Auf diese himmelan Entrückten hinblickend spricht der D., der hier im Namen aller rechtschaffenen Dulder redet, die Hoffnung aus, daß ihn Gott der Macht des Scheôl entreißen und zu sich nehmen werde. Es ist eine Hoffnung, die kein direktes Gottes Gotteswort hat, auf das sie sich stützen könnte; sie ist vorjetzt nur ein „kühner Aufschwung“ des Glaubens. Wir dürfen ebendeshalb auch nicht bestimmen wollen, wie sich der D. jene Erlösung, jene Hinnahme

---

1) Auf einem fliegenden Blatte der früheren amênischen Gemeinde in München-Gladbach.

dachte; er hat darüber selbst kein entfaltetes Wissen, seine Hoffnung hat zu ihrem Inhalt nur dunkle Ahnung. Dieses nur allmählich sich aufhellende Dunkel, welches im A. T. über den letzten Dingen liegt, ist die Folge eines göttlichen Erziehungsplans, wonach die Hoffnung des ewigen Lebens langsam reifen und aus dem ringenden Glauben selbst geboren werden sollte. Dieser Glaube spricht sich v. 16 aus; die Musik begleitet seine Zuversicht in heiteren frohlockenden Tönen. Hierauf wird v. 17 ff. aus dem lyrischen Tone wieder in den gnomisch-didaktischen eingelenkt. Man übers. nicht mit Mendelss.: nicht fürchte sie sich (meine Seele), sondern, da der Ps. ja predigtweise beginnt: nicht fürchte du dich. Steigender כְּבוֹד d. i. Macht, Ueberfluß, Ansehn (alles zus. von כָּבֵד wuchtig s.) des vornehmen Bedrückers soll dem Frommen nicht bange machen: er muß doch sterben und kann da nicht mitnehmen הַכֹּל das alles = irgendetwas (vgl. לַכֹּל zu irgendetwas Jer. 13, 7). כִּי v. 17 setzt wie ἐάν einen denkbaren Fall, כִּי v. 18 begründet und כִּי 19[a] räumt ein im Sinne von גַּם־כִּי nach Ew. § 362[b]: wenn er gleich seine Seele während seines Lebens segnete d. i. sie glücklich pries und ihr durch Wollustpflege schmeichelte (vgl. Dt. 29, 18 הִתְבָּרֵךְ בִּלְבָבוֹ und das Selbstgespräch des reichen Mannes Lc. 12, 19) und wenn man gleich dich, o Reicher, preist, daß du dir so gütlich thuest (Lc. 16, 25), indem man sich selber Gleiches wünscht: so wird sie, die Seele eines solchen, doch kommen oder eingehen müssen עַד־דּוֹר אֲבוֹתָיו. Das N. דּוֹר hier in der Bed. Wohnung (arab. *dâr* Synon. von *menzil*, assyr. *dûru* Mauer) zu fassen ist unnötig. Zu תָּבוֹא denken wir נַפְשׁוֹ als Subj. hinzu (Hofm. Kurtz u. A.), indem man falls תבוא Anrede wäre אֲבוֹתֶיךָ erwartete und nun nicht zu Gunsten der jedenfalls unschönen Synallage (vgl. jedoch Jes. 1, 29 Mal. 2, 15[b]) anzunehmen braucht, daß das Suff. ־ָיו aus der Formel בּוֹא (נֶאֱסַף) אֶל־אֲבֹתָיו herstamme und trotz des unangemessenen gramm. Zusammenhangs ebenso beibehalten sei, wie יַחְדָּו und כֻּלָּם, unangesehen die Suff., ‚zusamt' und ‚allesamt' bed. (Böttch.). Allerdings gefällt sich der D. in stilistischen Härten, deren ihm ohnedies genug verbleiben. Unklar ist auch ob 20[b] als an אֲבוֹתָיו angeschlossener Relativsatz oder als selbständiger Satz gefaßt sein will. Das Letztere ist zulässig und also vorzuziehen: dort sind die stolzen Reichen samt ihren Vätern auf ewig in die Finsternis begraben, ohne je das Licht eines Lebens, welches nicht bloß Schattenleben ist, wiederzusehen. Der Lehrvortrag schließt nun mit gleichem Spruche wie der erste Teil v. 13. Statt בַּל־יָלִין heißt es aber hier וְלֹא יָבִין, was dem בִּיקָר als zweite attributive Bestimmung des Subj. sich nebenordnet (Ew. § 351[b]): ein Mensch in Herrlichkeit und der keinen Verstand hat, näml. zwischen Vergänglichem und Unvergänglichem, Zeit und Ewigkeit nicht unterscheidet. Der Spruch ist hier mehr präcisirt. Die traurige Aussicht gilt nicht dem Reichen als solchem, sondern dem irdisch und fleischlich gesinnten.

PSALM L.

Göttliche Predigt vom rechten Opfer und Gottesdienst.

1 El Elohim Jahve redet
Und ruft die Erde auf vom Sonnenaufgang bis Niedergang.
2 Aus Zion, der Schönheit Vollendung, erglänzt Elohim.
3 Kommen wird unser Gott und darf nicht schweigen,
Feuer frißt vor ihm her
Und rings um ihn stürmts gewaltig.

4 Er ruft herbei die Himmel droben
Und die Erde, zu urteilen sein Volk.
5 „Versammelt mir meine Frommen,
Die Bund mit mir schließen über Opfer!" —
6 Und es verkünden die Himmel seine Gerechtigkeit,
Denn Elohim hat vor, zu richten. (*Sela*)

7 Höre doch, mein Volk, so will ich reden;
O Israel, so will ich dir Zeugnis ablegen —
Elohim dein Gott bin Ich.
8 Nicht ob deiner Schlachtopfer rüg' ich dich,
Und deine Ganzopfer sind vor mir immerfort.
9 Nicht brauch' ich aus deinem Hause Farren,
Böcke zu nehmen aus deinen Hürden.
10 Denn mein ist alles Wild des Waldes,
Das Getier auf den tausend Bergen.
11 Ich kenne alles Geflügel der Berge,
Und was auf Fluren sich tummelt, ist bei mir.
12 Wenn ich hungerte, würd' ichs dir nicht sagen,
Da mein die Erdwelt und ihre Fülle.
13 Eß ich etwa Fleisch von Stieren?
Und Blut von Böcken tränke ich?
14 Opfere Elohim Dankgebet,
Und bezahle dem Höchsten deine Gelübde.
15 Und ruf mich an am Drangsalstage —
Ich reiße dich heraus und du wirst mich ehren.

16 Aber zu dem Frevler spricht Elohim:
Was wagst du zu erzählen meine Satzungen
Und daß du in deinen Mund nimmst mein Bündnis,
17 Während du doch Zucht hassest
Und wirfst meine Worte hinter dich?!
18 Siehst du einen Dieb, so gefällt dirs bei ihm,
Und mit Ehebrechern machst du dich gemein.
19 Deinen Mund lässest du los zu Bösem
Und deine Zunge stricket Trug.
20 Du sitzest beredend deinen Bruder,
Auf deiner Mutter Sohn bringst du Schandfleck.
21 Solches thust du und, weil ich schweige,
Meinst du, ich sei gleich als wie du —
Ich will dich weisen und dirs vor Augen legen.

22 O merkt doch das, ihr Gottesvergessnen,
Damit ich nicht zerfleische ohne Rettung!
23 Wer Dank opfert, ehrt mich recht,
Und bahnt Weg, wo ich ihm zeige das Heil Elohims.

Mit dem vorigen Ps. schließt die Reihe der korahitischen Elohimps. der Grundsammlung (Ps. 1—72). Es sind, wenn wir 42. 43 als Einen zählen, deren sieben (Ps. 42—49) — die Hauptgruppe der korah. Ps., zu welcher das dritte Psalmbuch einen Nachtrag teils elohimischen (Ps. 84) teils jehovischen Gepräges (Ps. 85. 87. 88) liefert. Die asafischen Ps. dagegen gehören sämtlich der elohimischen Psalmweise an, stehen aber doch nicht beisammen: ihre Hauptgruppe findet sich im 3. Psalmbuch (Ps. 73—83), und die Grundsammlung enthält deren nur einen, näml. Ps. 50., der hier an Ps. 49 wegen mehrfacher Wechselbeziehung und bes. deshalb angeschlossen ist, weil mit dem Anfange von Ps. 49: *Höret, alle Völker* das hervorstechende *Höre doch, mein Volk* 50, 7 zusammenklingt.

Die Masse der 38000 Leviten wurde von David nach 1 Chr. 23, 2—5 in vier Dienstabteilungen (24000+6000+4000+4000) geteilt; der vierten (4000) fiel die gottesdienstliche Musik zu. Aus dieser Dienstabteilung ward aber weiter ein Eliten-Corps von 288 Sängern ausgehoben und in 24 Klassen geteilt, die unter drei Sangmeister gestellt wurden: 14 Klassen unter Heman den Kehathiten und dessen 14 Söhne, 4 Klassen unter Asaf den Gersoniten und dessen 4 Söhne, 6 Klassen unter Ethan (Jeduthun) und dessen 6 Söhne 1 Chr. c. 25 vgl. 15, 17 ff. Das Instrument dieser drei Sangmeister, dessen sie sich wegen seines hellen durchdringenden Klanges bedienten, waren die Cymbeln 1 Chr. 15, 19. Auch 1 Chr. 16, 5., wo Asaf als הָרֹאשׁ der h. Musik am Bundesladenzelte bez. wird, schlägt er die Cymbeln. Daß er oberster erster Sangmeister war, läßt sich nicht sagen. Die gew. Namenfolge ist הֵימָן אָסָף וְאֵיתָן. So folgen sich auch die Stammbäume der Drei 1 Chr. 6, 16—32. Heman steht voran, ihm zur Rechten Asaf, zur Linken Ethan.

Daß Asaf auch Psalmendichter war, bestätigt die Geschichte. Denn Hizkia brachte laut 2 Chr. 29, 30 דִּבְרֵי דָוִיד וְאָסָף הַחֹזֶה wieder in gottesdienstlichen Gebrauch. Und im B. Nehemia 12, 46 werden David und Asaf als רָאשֵׁי הַמְשֹׁרְרִים in Israels Vorzeit nebeneinandergestellt.

Die 12 Ps. mit der Aufschrift לְאָסָף sind sämtlich elohimisch. Der Gottesname יהוה kommt in zweien (77. 82) gar nicht vor, in den übrigen nur einmal oder höchstens zweimal. Neben אלהים sind אֲדֹנָי und אֵל beliebt und mit bes. Vorliebe wird auch עֶלְיוֹן gebraucht. Von zusammengesetzten Gottesnamen ist ihnen im Psalter אֵל אֱלֹהִים יְהוָה (nur noch Jos. 22, 22) und überh. in der alttest. Schrift אֱלֹהִים צְבָאוֹת (s. *Symbolae* p. 14—16) ausschließlich eigen. Inhaltlich unterscheiden sie sich von den korah. Ps. durch ihren prophetisch richterlichen Charakter. Wie bei den Proph. wird Gott häufig redend eingeführt; wir treffen auf ausführliche proph. Gemälde der Erscheinung Gottes des Richters mit ziemlich langen richterlichen Ansprachen Ps. 50. 75. 82. Dazu paßt der Beiname הַחֹזֶה, den Asaf führt 2 Chr. 29, 30; indes giebt ihn der Chronist auch den beiden andern Sangmeistern: er hat, wie auch das beim Chronisten vom gottesdienstlichen Sang und Spiel übliche נִבָּא, in der innigen Verbindung der h. Lyrik und der Prophetie überh. seinen Grund. Der visionäre Charakter der asafischen Ps. hat zur Kehrseite den historischen; wir begegnen öfter schildernden Rückblicken auf urgeschichtliche Thatsachen 74, 13—15. 77, 15 ff. 80, 9—12. 81, 5—8. 83, 10—12 und Ps. 78 ist ganz damit beschäftigt, der Gegenwart den Spiegel der alten

Volksgeschichte vorzuhalten. Liest man die 12 Asafps. hintereinander, so wird man außerdem die auffällige Eigentümlichkeit merken, daß hier häufiger als sonst Josefs und der josefitischen Stämme Erwähnung geschieht 77, 16. 78, 9. 67 f. 81, 6. 80, 2 f., und nicht minder eine andere, daß näml. das Wechselverhältnis Jahve's zu Israel am liebsten unter dem Bilde des Hirten und der Herde aufgefaßt wird 74, 1. 77, 21. 78, 52 vgl. 70—72. 79, 13. 80, 2. Auch sonst gefallen sich diese Ps. darin, mit den mannigfachsten Benennungen des Volkes Gottes zu wechseln.

Es ist ein eigentümlicher Psalmentypus, welcher in Ps. 50. 73—83 vorliegt. Die Ueberschrift לְאָסָף hat also innere Gründe. Daß aber alle diese Ps. den alten Asaf, der, wie 78, 69 zeigt, bis in die erste Zeit Salomo's gelebt hat, zum Verf. haben, folgt daraus nicht. Asafs Ansehn pflanzte sich auf seine Nachkommen bis in die nachexil. Zeit fort. Die Gesch. kennt Asafiten unter Josafat 2 Chr. 20, 14., unter Hizkia 2 Chr. 29, 13 und unter den zurückgekehrten Exulanten (Ezr. 2, 41 vgl. 3, 10: 128 Asafiten; Neh. 7, 44 vgl. 11, 22: deren 148). Da bis nach dem Exile sogar die Cymbeln מְצִלְתַּיִם von ihrem Ahn her sich auf sie vererbt haben, so mag auch Dichteranlage und Dichterlust unter ihnen erblich gewesen sein. Die Ueberschrift לאסף schließt den Ahnherrn ein, während die Ueberschrift לבני קרח ihn ausschließt. Den Titel לאסף tragen auch Ps. die von בני אסף oder irgendwem nach Asafs Weise gedichtet sind. Ps. 50 aber gilt uns als ein asafischer Originalpsalm.

In Prophetenweise wird hier die doppelte Wahrheit vorgetragen, daß Gott Tieropfer ohne das Herzensopfer des Gebets nicht mag und daß das Bekenntnis zu seinem Worte ohne Leben nach seinem Worte ihm ein Greuel ist. Es ist ebender Grundged., welcher 40, 7—9. 69, 31 f. 51, 18 f. ausgesprochen wird und den Ps. 24 (1—6) und 15 unterliegt, alles Nachklänge des großen Wortes Samuels 1 S. 15, 22., des Vaters der Psalmenpoesie. Daß diese Verwerflichkeit herzlosen Werkdienstes gerade in der dav. Zeit so vielstimmig betont wird, kann nicht befremden; die Nichtigkeit des *opus operatum* ist ja auch weiterhin das Losungswort der Proph. in Zeiten, wo wohlgeordneter gesetzmäßiger Kultus in Juda herrschend ist. Auch das darf nicht befremden, daß Asaf der Levit, der bei dem Heiligtume auf Zion angestellt war, sich so ausspricht, denn auch Jeremia war Levit und sogar Cohen, und doch hat Niemand ein kühneres schneidenderes Wort gegen den äußerlichen Opferdienst gesprochen, als er Jer. 7, 22 f. Nachklänge bei den Proph. (vgl. v. 2 mit Thren. 2, 15 und den Versausgang v. 8. 38, 18 mit Jes. 49, 16) sind der Autorschaft Asafs günstig und in der Sprachform zeugt nichts dagegen.

V. 1—3. Die Theophanie. Die Gottesnamen werden v. 1 gehäuft, um für die Schilderung Gottes des Weltrichters ein recht volltönendes Exordium zu gewinnen. Hupf. findet diese Häufung frostig, sie ist aber eben nach dem Geschmack der elohimischen Psalmweise. Die 3 Namen sind einander coordinirt, denn אֵל אֱלֹהִים bed. nicht „Gott der Götter“ (LXX Hupf.), was vielmehr durch אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים oder אֵל אֵלִים ausgedrückt wird. אֵל heißt Gott als der Mächtige, אֱלֹהִים als der Ehrfurchtbare, יְהוָה als der schlechthin Seiende und demgemäß frei nach eignem Plan die Geschichte Durchwaltende und Gestaltende — dieser sein

eigentlicher Eigenname ist die Terz im Dreiklang. Perff. wechseln in v. 1—6 mit Impf., indem bald die Vorstellung des Thatsächlichen, bald die des Künftigen überwiegt. Die Erde ruft J. auf, daß sie Zeugin sei des göttlichen Gerichts über das Bundesvolk; der Beisatz: von der Sonne Aufgang bis zu ihrem Niedergang zeigt, daß der D. die Erde mit Bezug auf ihre Bevölkerung meint. Gott redet und weil was Er redet universale Bedeutung hat nimmt er sich die Erde in ihrem ganzen Umfang zur Zuhörerschaft. Dieser Aufruf geht seiner Selbsterscheinung voraus. Man konstruire mit Aq. Hier. Jefeth Tremell. Mont.: „aus Zion, der Schönheit Vollendung, erglänzt Elohim“; מִכְלַל v. כלל runden, vollenden (wov. כל ein sich abrundendes Ganzes, arab. *iklîl* und aeth. *aklîl:* etwas Rundes wie ein Kranz oder eine Guirlande). Zion, die vollkommene an Schönheit (vgl. die Lehnstelle Thren. 2, 15 und 1 M. 2, 12., wo der Tempel ἡ καλλονὴ ἡμῶν genannt wird), weil die Stätte der Gegenwart Gottes des Herrlichen, ist der Lichtpunkt, von wo aus der Lichtglanz der göttlichen Erscheinung sich ausbreitet. An sich freilich ist es auch nicht unpassend, mit LXX Vulg. Lth. מִכְלַל־יֹפִי als Bezeichnung der Erscheinung Elohims in seiner Herrlichkeit zu fassen, welche das Nonplusultra der Schönheit ist, und also nicht nach Thren. 2, 15 (zumal da Jeremia älteren Schriftstellen gern neue Wendung giebt), sondern nach Ez. 28, 12 vgl. Ex. 33, 19 zu erklären. Aber in Erwägung daß nirgends in der Schrift Schönheit יֳפִי so unmittelbar von Gott prädizirt wird, welchem über alle Schönheit hinausliegende Herrlichkeit eignet, hat man dem Fingerzeig der Accentuation zu folgen, welche מכלל־יפי durch *Mercha* als Appos. von צִיּוֹן bez. Die sonnenaufgangsähnliche Erscheinung Gottes (הוֹפִיעַ wie in dem Asafps. 80, 2 nach Dt. 33, 2 von יָפַע mit Uebergang des Grundbegriffs des Aufsteigens يفع, وفع in den des Aufstrahlens und Weitleuchtens wie in سطع) schaut der D., denn „kommen wird unser Gott und mit nichten schweigen“. Man übers. nicht: kommen möge unser Gott (Olsh. Hupf.) Dieser Wunsch käme nach vorausgeg. הופיע zu spät (יָבֹא also *veniet,* geschrieben wie z. B. 37, 13). אַל־יֶחֱרַשׁ verneint wie 34, 6. 41, 3. Jes. 2, 9 u. ö. mit Beteiligung des Gemüts: er kann, er darf nicht schweigen, seine Heiligkeit läßt es nicht zu. Der das Gesetz gegeben, wird ins Gericht gehn mit denen, die es haben und nicht halten; dazu kann er auf die Dauer nicht schweigend zusehn. Er muß strafen, zunächst mit Worten, um zu warnen vor der Strafe durch That. Feuer und Sturm sind die Vorboten des als Richter erscheinenden Gesetzgebers vom Sinai. Das Feuer droht die Sünder zu verzehren, und der Sturm (näml. Gewittersturm, wie Iob 38, 1) droht sie hinwegzustieben wie Spreu. Der Ausdruck 3[b] ist wie 18, 9; das *fem. Ni.* נִשְׂעֲרָה geht nicht auf אֵשׁ, sondern ist wie נֶעְכָּרֶת Spr. 15, 6 vgl. zu Jes. 29, 6., neutrisch gebraucht: es wird gestürmt d. h. es toset Sturm (Aq. ἐλαιλαπίσθη σφόδρα). Das Feuer ist sein Zorn und der Sturm seine Zorngewalt.

V. 4—6. Die Gerichtsscene. Den Himmeln oberhalb (מֵעָל sonst Präp., hier wie Gen. 27, 39. 49, 25 Adv. *desuper*, *superne*) und der Erde ruft Gott (קָרָא אֶל wie z. B. Gen. 28, 1), beiden לָדִין עַמּוֹ um unter ihrer Zeugenschaft Gericht zu halten über sein Volk. Oder werden sie nicht herbeigerufen, sondern ihnen der Auftrag v. 5 zugerufen (Olsh. Hitz.)? Gewiß nicht, denn die Handlung des Sammelns eignet sich nicht für Himmel und Erde, die sich aber, weil sie von Ur her bestehen und ewig bestehen werden, zu Zeugen (Dt. 4, 26. 32, 1. Jes. 1, 2. 1 Macc. 2, 37) eignen, wie bei Micha in dem verwandten Stück 6, 1—8 die Berge und Hügel. Der Aufruf אִסְפוּ richtet sich, wie Mt. 24, 31 und häufig in Visionen, an die himmlischen Geister, die Diener des hier erscheinenden Gottes. Die Beklagten, welche vor das göttliche Tribunal gebracht werden sollen, werden mit Namen genannt, welche, ohne daß diesen ihr innerer Zustand entspricht, das Verhältnis ausdrücken, in welches sie Gott zu sich gestellt hat (vgl. Dt. 32, 15. Jes. 42, 19). Sie heißen חֲסִידִים wie in dem Asafps. 79, 2. Dieser Widerspruch des Verhältnisses und Verhaltens giebt eine unbeabsichtigte bittre Ironie. In Bundesverhältnis, geweiht und bekräftigt durch Bundesopfer (עֲלֵי־זָבַח ähnlich wie 92, 4. Num. 10, 10), hat sich Gott zu ihnen gestellt (Ex. c. 24), und dieses Bundesverhältnis wird ihrerseits durch Darbringung von Opfern als Ausdruck ihres Gehorsams und ihrer Treue auch unterhalten; das Partic. כֹּרְתֵי besagt hier die dauernde Fortsetzung jener grundleglichen Bundesschließung. Während nun die Beklagten herbeigeschafft werden, hört der D. die Himmel die Gerechtigkeit des Richters invoraus feierlich anerkennen. Die Partizipialkonstr. שֹׁפֵט הוּא, welche je nach dem Zus. Gegenwärtiges Nah. 1, 2 oder Vergangenes Richt. 4, 4 oder Zukünftiges Jes. 25, 31 besagt, ist hier Ausdruck des Bevorstehenden (*fut. instans*). הוּא hat nicht den Sinn von *ipse* (Olsh. Hitz. Ew. § 314[a]), sondern nimmt das nachdrücklich vorausgestellte Subj. אלהים wieder auf (Riehm): es entspricht dem „ich“ in אֲנִי שֹׁפֵט oder הִנְנִי שֹׁפֵט. Und כִּי ist nicht *nam* (Hitz.) zu übers., denn daß Gott richten wolle, bedarf weiter keiner Ankündigung, vielmehr weil Gott eben jetzt Gericht zu halten in Begriff steht, geben die Himmel, die vornehmsten und ihm nächststehenden Zeugen, seiner Gerechtigkeit Zeugnis. Die irdische Musik soll hier, wie das סלה sagt, in den himmlischen Lobpreis einstimmen. Es fehlt der Gerichtsscene nun nichts weiter: die Verhandlung beginnt.

V. 7—15. Die Auslegung der Opferthora für die Werkheiligen. Die durch *ah* verstärkten Formen v. 7 bez. den Drang Gottes, Israel zu willigen Zuhörern zu haben, als ebenso starken, wie seinen Drang, zu reden und Zeugnis abzulegen; הֵעִיד בְּ *obtestari aliquem* als Zeuge auftreten, entw. heilig versichernd oder wie hier und in dem Asafps. 81, 9 ernst mahnend und strafend. So Israel gegenüber zu treten hat der Redende das Recht, denn er ist Elohim Israels Gott — womit zurückgedeutet wird auf das die sinait. Gesetzgebung beginnende אנכי יהוה אלהיך Ex. 20, 2., welches hier elohimisch lautet (wogegen es 81, 11 unverändert bleibt) und zusammenhangsgemäß invertirt ist. Gegen-

stand des rügenden Zeugnisses sind nicht, wie v. 8 sagt, die äußern Opfer, die Israel ja ununterbrochen darbringt; וְעוֹלֹתֶיךָ nicht s. v. a. ועל־עולותיך (vgl. dagegen 38, 18), 8^b ist Nominalsatz: deine Ganzopfer sind, ohne sich vermissen zu lassen, vor mir fort und fort. Wegen Opfer in ihrer Aeußerlichkeit will Gott nicht rechten, denn — so fährt v. 9—11 fort — er braucht die Opfer nicht, um von Israels Seite etwas zu empfangen was er nicht ohnehin besäße. Sein ist alles Wild (חַיְתוֹ wie in dem Asafps. 79, 2) des Waldes, sein die Tiere בְּהַרְרֵי־אָלֶף auf den Bergen der Tausend d. i. den tausend (und abertausend) Bergen (ähnlich wie מְתֵי מִסְפָּר oder מְתֵי מְעָט) oder: wo sie zu Tausenden leben (ähnliche Verbindung wie נֶבֶל עָשׂוֹר); ersteres ist wegen des besser dazu passenden Sing. vorzuziehen. Gott kennt alles auf Bergen horstende Geflügel; יָדַע, wie gew., von einem Wissen, welches des Gegenstandes mächtig ist, ihn umschließt und zu eigen hat. Was auf dem Gefilde sich tummelt, ist bei ihm d. h. befindet sich im Bereiche seines Wissens (vgl. Iob 27, 11. 10, 13) und also seiner Macht, זִיז (hier und in dem Asafps. 80, 14., vgl. assyr. *zizânu*[1] Gewürm), v. זאזא = זִעְזַע hin- und herbewegen, wie טֵיט von טֵאטֵא ausfegen, vgl. κινώπετον, κνώδαλον von κινεῖν. So wenig aber Gott die Opfer braucht, um sich dadurch zu bereichern, so wenig ist ein Bedürfnis auf seiner Seite vorhanden, welches durch Opfer zu stillen wäre v. 12 f. Wenn Gott hungerte, so bedürfte er nicht der Menschen, um sich zu sättigen; er hungert aber nicht, denn er ist der Uebersinnliche. Ebendeshalb ist was Gott will gar nicht der äußere Opferkultus, sondern das geistliche Opfer, der inwendige Kultus v. 14. Statt der Tiere, die man schlachtet, um ihr Fleisch auf seinem Altar empordampfen zu lassen, und deren Blut man auf oder an den Altar ausgießt, will Gott Dank des Herzens und Leistung des in Betreff des sittlichen Verhältnisses zu ihm und den Menschen Angelobten, will er daß man ihn zur Zeit der Not anrufe, also die λογικὴ λατρεία der in Dank und Bitte sich verzweigenden Anbetung. Es werden den herzlos dargebrachten Opfern nicht die mit der erforderlichen Gesinnung dargebrachten entgegengestellt (wie z. B. Sir. 32, 1—9), sondern das äußere Opfer scheint überhaupt gegen das innere verworfen zu werden. Diese Abkehr der Psalmen, der Chokma (Spr. 21, 3) und zumal der Prophetie (Jes. 1, 11—15. Mi. 6, 6—8. Hos. 6, 6 u. s. w.) von der Aeußerlichkeit des gesetzlichen Ceremoniells ist im A. T. bereits weissagende Zukehr zu jener Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, welche der N. B. zur ausschließlichen Geltung bringt, nachdem die Formen des Gesetzes dem im A. B. werdenden neutest. Leben als Windeln gedient haben. LXX hat hier am Ende von v. 15 passendes סלה (διάψαλμα).

V. 16—21. Die Rüge der offenbaren Sünder. Es sind hier nicht, wie Hgst. meint, dieselben angeredet, welche v. 7 ff.; schon die Wortstellung וְלָרָשָׁע אָמַר zeigt deutlich, daß die göttliche Rede sich nun an eine andere Klasse wendet, näml. an die Frevler, welche bei offenbaren

1) s. Friedr. Delitzsch, Assyrische Studien S. 75.

Thatsünden und Lastern das Wort Gottes im Munde führen, versch. von den Werkheiligen, welche die Gebote Gottes äußerlich erfüllen, aber sich mit dieser Aeußerlichkeit begnügen und betrügen. מַה־לְּךָ לְ was hast du, was kommt dir bei, daß du = es kommt dir nicht zu. Mit וְאַתָּה v. 17 beginnt ein gegensätzlicher Untersatz: da du doch von der durchs Gesetz beabsichtigten sittlichen Veredelung nichts wissen magst und meine Worte, statt sie als stete Richtschnur vor Augen zu haben, hinter dich wirfst und also mit dem Rücken ansiehst (vgl. Jes. 38, 17). וַתִּרֶץ nicht von רוּץ (LXX Trg. Syr. Saad. Lth.), wovon וַתָּרָץ zu vokalisiren wäre, sondern von רָצָה, hier wie Iob 34, 9 mit עִם: Gefallen haben am Umgang mit jem., parall. Teil haben (gemeinschaftliche Sache machen) mit jem. wie Jes. 57, 6. In 18[a] wird die Uebertretung des siebenten Gebotes, in 18[b] die des sechsten, v. 19 f. die des achten (der Wahrhaftigkeit des Zeugnisses) gestraft. שָׁלַח פֶּה בְרָעָה dem Maule den Zügel schießen lassen im Bösen d. i. so daß Böses herauskommt. תֵּשֵׁב 20[a] deutet auf Klatschgesellschaft (vgl. 1, 1). דֳּפִי bed. Stoß (√דף wov. הָדַף, דָּפַק, دفر vor die Brust stoßen u. s. w.), wonach LXX ἐτίθεις σκάνδαλον (vgl. Lev. 19, 14), aber auch Kränkung und Höhnung (vgl. נָגַח), also: Schimpf (Hier. *opprobrium*) auf jem. bringen, ihm Schande anhängen. Die Praep. בְּ bei דִּבֵּר hat wie Num. 12, 1 u. ö. feindliche Bed.; „Sohn deiner Mutter" ist der mit dir von Einer Mutter, nicht bloß Einem Vater, geborene, also dein leiblicher Bruder im vollsten Sinne. Was hier Jahve sagt ist ganz dasselbe, was Röm. 2, 17—24 der Ap. Jesu Christi. Diesen Widerspruch des Wissens und Lebens muß Gott um seiner Heiligkeit willen entlarven und strafen v. 21: Solches thuest du und ich schweige, nicht: und ich soll schweigen? (Hitz. Riehm), was nicht durch das *perf. consec.* ausgedrückt werden kann, sondern אַחֲרִישׁ heißen müßte (vgl. z. B. Jes. 57, 6). Gott schweigt vorerst in seiner Langmut, aber nicht auf die Dauer. Der Sünder meint sonst, Gott sei wie er d. h. es gelte auch Gotte nicht für Sünde, was er selbst sich unter der Decke seines toten Wissens gestattet. Denn wie der Mensch ist, so denkt er sich auch seinen Gott (s. 18, 26 f.). Aber Gott wird diesen Wahn nicht nähren: „so will ich denn dich strafen und dir (es) vor Augen darlegen" (וְאַעַרְכָה, nicht וְאֶעֶרְכָה, um die durch das Suff. gehinderte Form des Intentionalis wenigstens das 2. Mal zum Ausdruck zu bringen), er will dem Sünder, welcher thatsächlich und auch grundsätzlich die göttliche Heiligkeit negirt, seine wirkliche Herzens- und Lebensgestalt vor Augen legen, daß er davor erschrecken muß. Statt הֱיוֹת lautet der *inf. intens.* hier הֶיוֹת, indem היות־אהיה s. v. a. הֱיוֹתִי; es beginnt damit *or. obliqua* ohne כִּי (*quod*), wie auch sonst das zweite Tempus als subjektiver Modus den Gegenstand der Vorstellung einführt (Hitz. zu Iob 15, 21). Sprich *hejôth ehjä* (nicht *ehejä*, schon deshalb nicht weil Hauch- oder Kehllaut und einfaches lautbares Scheba inkompatibel sind). כָמוֹךָ ist genau s. v. a. unser „deines Gleichen."

V. 22—23. Epilog der göttlichen Rede. Unter dem Namen שֹׁכְחֵי אֱלוֹהַּ werden die ehrbaren Werkheiligen und die lasterhaften Wisser

zusammengefaßt und vor dem schließlichen Vollzuge des Strafurteils gewarnt, das sie verschulden. Die toten Werke mag Gott nicht, sondern wer Dank opfert (näml. nicht Schelamim-Thoda, sondern Herzens-Thoda), der preiset ihn und שָׂם דָּרֶךְ. Es ist unnötig mit Lth. nach LXX Vulg. Syr. שָׁם zu lesen; das talmudische אל תקרי וְשָׂם אלא וְשָׁם setzt ושׂם als überlieferte LA voraus. Faßt man שָׂם דָּרֶךְ als in sich geschlossenen Ged., was in gewissem Sinne möglich (s. Jes. 43, 19), so erklärt man am besten nach Symm. (τῷ εὐτάκτως ὁδεύοντι) und Hier. (*qui ordinat viam*) mit Böttch. Mr. Hupf.: *viam h. e. recta incedere (lege agere) parans*, aber der Ausdruck (vgl. Ez. 21, 24 f.) ist für diesen ethischen Sinn unzureichend (vgl. Spr. 4, 26). Der Satz ושׂם דרך (absichtlich nicht דָּרֶךְ vokalisirt) erhält durch den folgenden Attributivsatz seine erforderliche Ergänzung. Ein solcher bahnt einen Weg, auf dem ich ihm zu sehen geben werde das Heil Elohims d. i. auf dem ich ihm den Wonneanblick der vollen Wirklichkeit meines Heils gewähren werde. Sonst beispiellos ist die Form יְכַבְּדָנְנִי. Sie gehört zusammen mit den Resten eines der hebr. Sprache verloren gegangen emphatischen Impf. wie arab. *jaktubanna* (*jaktuban*); יְכַבְּדָנְנִי ist aufgelöst aus יְכַבְּדַנִּי (*ān'ni* = *anni* d. i. *an-ni*, vgl. *en-ka* Jer. 22, 24., *en-hu* Ex. 15, 2 u. ö. aus *anka*, *anhu*). Mit v. 23 ist der Ps. auf seinen Mittel und Höhepunkt v. 14 f. zurückgekommen. Was hier Jahve in nachsinaitischer Erscheinung predigt, ebendieselbe Predigt von der Wertlosigkeit der toten Werke und dem wahren Gotteswillen hält Jesus beim Antritt seines Amtes dem versammelten Volke. Mit der Bergpredigt schließt sich an den Offenbarungskreis der Thora der Offenbarungskreis des Evangeliums: sie ist der Punkt, in welchem beide Kreise sich berühren.

PSALM LI.

Reumütige Bitte und Fürbitte um Wiederbegnadigung.

3 Sei lind mir, Elohim, nach deiner Gnade,
Nach der Größe deines Erbarmens lösche meine Frevel!
4 Völlig wasche mich von meiner Missethat,
Und von meiner Sünde mach mich rein.

5 Denn meiner Frevel bin ich mir bewußt,
Und meine Sünde ist stets mir gegenwärtig.
6 An dir allein hab' ich gesündigt
Und was böse in deinen Augen gethan,
Daß du gerecht erscheinest in deinem Sprechen,
Lauter erscheinest in deinem Richten.

7 Sieh in Missethat bin ich geboren,
Und in Sünd' empfing mich meine Mutter.
8 Siehe Wahrheit willst du in den Nieren
Und im Verborgnen mögst Weisheit du mir kundthun.

9 O entsündige mich mit Ysop, so werd' ich rein;
Wasche mich, so werd' ich weißer denn Schnee.

10 **Gieb mir zu hören Ergötzen und Freude,**
Daß jubeln die Gebeine, die du zerschlagen.
11 **Verbirg dein Antlitz vor meinen Sünden**
Und alle meine Missethaten lösche.

12 **Ein reines Herz schaffe mir, Elohim,**
Und einen festen Geist erneuere in meinem Innern.
13 **Verwirf mich nicht von deinem Angesicht,**
Und deinen heiligen Geist nimm nicht von mir.

14 **Wende mir wieder zu deines Heils Ergötzen,**
Und mit einem Geiste der Willigkeit stütze mich.
15 **So will ich lehren Frevler deine Wege**
Und Sünder sollen zu dir sich bekehren.
16 **Rette mich von Blutschuld, Elohim mein Heilsgott,**
So wird jubeln meine Zunge über deine Gerechtigkeit.
17 **HErr, meine Lippen wollst du aufthun,**
So wird mein Mund verkünden deinen Ruhm.
18 **Denn Schlachtopfer magst du nicht, ich gäb' sie wohl,**
Ganzopfer begehrst du nicht.
19 **Schlachtopfer Elohims sind ein zerbrochener Geist,**
Ein Herz zerbrochen und zerknirscht, Elohim, verschmähst du nicht! —

20 **Thue doch wohl in deiner Huld an Zion,**
O baue die Mauern Jerusalems!
21 **Dann wirst du rechte Opfer mögen, Brand- und Ganzopfer,**
Dann werden hinaufsteigen auf deinen Altar Farren.

Gleiche Entwertung des äußeren Opfers, wie Ps. 50, spricht sich in Ps. 51 aus, welcher den vorigen insofern ergänzt, als er die Verinnerlichung des Opfers auf das Sündopfer (vgl. 40, 7) ausdehnt. Es ist der erste der dav. Elohimps. Die Ueberschrift lautet: *Dem Sangmeister, ein Psalm von David, als kam zu ihm Nathan der Prophet, wie er gekommen war zu Bathseba.* Darin, daß von dem amtlichen Kommen Nathans zu David (vgl. 2 S. 12, 1) und von dem geschlechtlichen Kommen Davids zu Bathseba (בּוֹא אֶל wie Gen. 6, 4. 16, 2 vgl. 2 S. 11, 4) ein und dieselbe RA gebraucht ist, zeigt sich die Sorglosigkeit des hebr. Stils. Das vergleichende כַּאֲשֶׁר hält als Zeitpartikel im ganzen Umfange des lat. *quum* Vorgängiges und Nachmaliges zus.; mit folg. Perf. (2 S. 12, 21. 1 S. 12, 8) hat es den Sinn von *postquam* (vgl. die Vermengung dieses כאשר mit אחרי אשר Jos. 2, 7). Mit בְּבוֹא wird nur im Allgem. die Zeit angegeben, in welche die Entstehung des Ps. hineinfällt: er zeigt uns wie David danach ringt, der von Nathan ihm verkündigten Sündenvergebung (2 S. 12, 13) innerlich und empfindlich gewiß zu werden. Schon in Ps. 6 und 38 hörten wir David krank an Seele und Leib um Sündenvergebung flehen, hier in Ps. 51 ists schon stiller und heiterer in seiner Seele geworden und es fehlt ihm nichts als das wonnige Schmecken der Gnade, in deren Bereich er sich bereits befindet. Hingegen liegt Ps. 32 schon jenseit Ps. 51. Denn was David 51, 15 verspricht, daß er, wenn ihm Gnade widerfahren sei, die Abfälligen Gottes Wege, die Sünder wie sie sich zu Gott bekehren sollen lehren wolle, das hörten wir ihn in dem spruchartigen Lehrps. 32 erfüllen.

Hitz. eignet Ps. 51 wie 50 dem Verf. von Jes. c. 40—66 zu. Aber die mannigfachen sachlichen und stilistischen Berührungen beweisen nur, daß dieser Proph. mit beiden Ps. vertraut war. Wir unterscheiden in Ps. 51 vier

Teile von absteigender Größe. Der erste Teil v. 3—11 enthält die Bitte um Entsündigung; der zweite v. 12—15 die Bitte um Erneuerung; der dritte v. 16—19 das Gelübde geistlicher Opfer; der vierte v. 20—21 die Fürbitte für ganz Jerusalem. Der Gottesname אלהים kommt fünfmal vor in sinniger Verteilung. Luthers Uebers. dieses Psalms ist die Frucht langen erfolgreichen Strebens nach immer treffenderem und wohllautenderem Ausdruck.

V. 3—4. Bitte um Entsündigung. Ueber die wechselnden Namen der Sünde s. zu 32, 1 f. Obgleich der Ps. in der Ehebruchsünde seinen nächsten Anlaß hat, sagt David doch פְּשָׁעַי nicht nur deshalb, weil sich ans ihr viele andere Sünden, wie die Blutschuld an Uria, das den Feinden Jahve's gegebene Aergernis und die fast ein Jahr lang fortgeführte Selbstverblendung entwickelten, sondern auch deshalb, weil jede einzelne Sünde, je gründlicher sie erkannt wird, als ein um so vielfacher verschlungener Sündenknäuel erscheint und in um so engeren und erschreckenderen Folgenzus. mit dem verderbten Gesamtzustande tritt. In מְחֵה sind die Frevel als eine auf die Zeit der Strafzahlung aufgeschriebene (Jer. 17, 1) Schuldenmasse (nach Jes. 44, 22 vgl. 43, 25 gleich einer dicken dunklen Wolke) gedacht; in כַּבְּסֵנִי (v. כִּבֵּס πλύνειν waschen mittelst Knetens, versch. v. רָחַץ λούειν waschen mittelst Abspülens) die Missethat als tief eingedrungener Schmutz; in טַהֲרֵנִי, dem von deklarativer und faktischer Reinigung üblichen Wort, die Sünde als Aussatz Lev. 13, 6, 34. Das *Kerî* lautet: הֶרֶב כַּבְּסֵנִי (*imper. Hi.* wie הֶרֶף 37, 8) „mache groß oder viel, wasche" d. i. (nach Ges. § 142, 3[b]) wasche mich ganz und gar *penitus et totum,* was auch das *Chethîb* הַרְבֵּה (eig. *multum faciendo = multum, prorsus* Ges. §. 131, 2) besagt. In כְּרֹב (Jes. 63, 7) und הֶרֶב spricht sich die Tiefe der Sündenerkenntnis aus; *profunda enim malitia,* wie Martin Geier bemerkt, *insolitam raramque gratiam postulat.*

V. 5—6. Begründung der Bitte daraus, daß er sich im Stande mehr als oberflächlicher Sündenerkenntnis und willig beichtender Bußfertigkeit befindet. Wahre Buße ist kein totes Wissen um begangene Sünde, sondern lebendiges empfindliches Bewußtsein derselben (Jes. 59, 12), welchem sie als Gegenstand und Grund der Unruhe und Pein immer gegenwärtig ist, und diese die ganze Persönlichkeit des Menschen einnehmende Bußtraurigkeit ist zwar kein Verdienst, welches Gnade erwirbt, wohl aber die Bedingung, ohne welche keine Gnadenerweisung möglich. Solche wahre Sündenerkenntnis betrachtet die Sünde, welcherlei Art sie auch sei, direkt als Sünde an Gott und im letzten Grunde als Sünde an ihm allein (חָטָא mit לְ dessen, gegen den man sündigt Jes. 42, 24. Mi. 7, 9), denn alle Verhältnisse, in welchen der Mensch zu Menschen und überh. den Kreaturen steht, sind nur Erscheinungsformen seines Grundverhältnisses zu Gott, und die Sünde ist „das Böse in den Augen Gottes" (Jes. 65, 12. 66, 4), sie ist Widerspruch gegen den Willen Gottes, des alleinigen höchsten Gesetzgebers und Richters. So verhält es sich, wie David bekennt, mit seiner Sünde, auf daß ... Man darf dieses לְמַעַן nicht dadurch abschwächen, daß man es vom Erfolge statt von der Absicht versteht. Ist es aber intentionell gemeint,

so schließt es sich an das in לְבַדְּךָ und הָרַע בְּעֵינֶיךָ ausgesprochene sittliche Verhältnis des Menschen zu Gott an, welches darauf angelegt ist, daß Gott, wenn er nun den Sünder verurteilt, als der Gerechte und Heilige erscheine, der, wie der Sünder selbst anerkennen muß, nicht anders als ihn verdammend entscheiden kann. Indem die Sünde dem Menschen als solche offenbar wird, muß er selber zu dem göttlichen Strafurteil, wie David zu dem durch Nathan über ihn ergangenen, Amen sagen; so sich selber Unrecht geben, damit Gott Recht habe und Recht behalte, ist eben das Wesen der Buße. Wenn aber des Sünders Selbstanklage die göttliche Gerechtigkeit rechtfertigt (was die nachbiblische Sprache צִדּוּק הַדִּין nennt), wie andererseits alle Selbstrechtfertigung des Sünders (die aber eher oder später enttäuscht wird) Gott der Ungerechtigkeit anklagt (Iob 40, 8): so muß alle menschliche Sünde zuletzt der Verherrlichung Gottes dienen. In diesem Sinne wird 6ᵇ von Paulus Röm. 3, 4 verwendet, indem er was hier im Psalter geschrieben steht: ὅπως ἂν δικαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικήσῃς ἐν τῷ κρίνεσθαί σε (LXX) als das Ziel ansieht, auf welches die ganze Geschichte Israels hinstrebt. Da ‚sprechen‘ sonst דַּבֵּר heißt, während ‚gesprochen‘ durch דָּבוּר ausgedrückt werden kann: so scheint hier mit Ew. nach § 170 „wenn du Verderben verhängest“ erklärt werden zu müssen; aber דִּבֵּר in dieser Bed. ist unbelegbar und auch das *Pi.* bed. Gen. 34, 13. 2 Chr. 22, 10 nur „hinterrücks handeln, meuchlerisch beseitigen“, was für Gottes richterliches Strafen nicht paßt. So wird also ausnahmsweise בְּדָבְרֶךָ (wie שְׁלָחֶךָ Gen. 38, 17) dem בְּדַבֶּרְךָ des Gleichklangs halber[1] vorgezogen sein und wirklich in deinem Sprechen zu bed., ohne daß man בִּדְבָרֶךָ als Sing. (Syr.) oder als Plur. (LXX Symm. Hier.) zu vokalisiren braucht. Statt בְּשָׁפְטֶךָ hat LXX ἐν τῷ κρίνεσθαί σε = בְּהִשָּׁפְטֶךָ (*inf. Ni.*), wenn anders κρίνεσθαι passivisch und nicht (wie Jer. 2, 9 LXX vgl. Mt. 5, 40) medial gemeint ist. Der Gedanke bleibt bei diesen Abweichungen im Wesentlichen unverändert, auch die Fassung des V. זָכָה rein s. (so richtig Lth. gegen die Griechen und Lateiner) in der aram. Bed. νικᾶν (eig. hell glänzen, überstrahlen, überwältigen, wie auch נֵצַח und *tahara* von der Bed. hervorstechenden Glanzes, hellen Aufleuchtens zu der des Uebermögens und Siegens gelangen) alterirt ihn nicht. Darauf hin, daß Gott gerechtfertigt dastehe in seinem entscheidenden Sprechen und Richten, darauf hin daß er, der Richter, allem menschlichen Urteil gegenüber Recht behalte, läuft Davids Sündenbekenntnis, läuft alle Geschichte der Menschen und insbes. Israels hinaus.

V. 7—8. David bekennt hier die Erbsünde als Wurzel seiner Thatsünde. Die Selbstanklage setzt sich fort, indem sie sich begründet, bis auf die Geburt und von da zur Empfängnis zurückgehend und also sich bis zum fernsten Punkt des Lebensanfangs vertiefend. חוֹלָלְתִּי steht

1) Vgl. die des Zusammenklangs wegen gewählten Formen נְשׂוּי 32, 1. הִנְדֹּף 68, 3. צְאֶינָה Hohesl. 3, 11. שָׁתוֹת Jes. 22, 13. מְמֻחָיִם ebend. 25, 6. הַלּוֹט ebend. 25, 7.

für יֹלַדְתִּי, viell. (obwohl anderwärts z. B. 90, 2 die Vorstellung des Schmerzhaften ganz zurücktritt) mit Bezug auf das Verhängnis: „mit Schmerzen sollst du Kinder gebären“ Gen. 3, 16 (Kurtz), und statt הָרְתָה אֹתִי heißt es mit noch bestimmterer Bez. des Vorgangs der Empfängnis יֶחֱמַתְנִי (für יֶחֱמָתְנִי nach gleichem Lautwechsel wie Gen. 30, 39. Richt. 5, 28). Die Wahl dieses V. entscheidet über die Frage, ob unter עָוֺן und חֵטְא Schuld und Sünde des Kindes oder der Eltern gemeint sei. יָחַם (brunsten) deutet auf das Tierartige der Begattung, ohne daß deshalb עון und חטא Geburt und Empfängnis an sich zur Sünde machen; der Sinn ist nur, daß seine Eltern sündige Menschen waren und daß dieser sündige Habitus auf seine Geburt und schon seine Empfängnis eingewirkt hat und von da auf ihn übergegangen ist. Es ist damit nicht sowohl eine Selbstentschuldigung ausgesprochen, als vielmehr eine bis auf den letzten Grund des natürlichen Verderbens hinabblickende Selbstanklage: er ist sündig מִלֵּדָה וּמֵהֵרָיוֹן (58, 4. Gen. 8, 21), ist טָמֵא מִטָּמֵא ein Unreiner von Unreinen stammend Iob 14, 4., Fleisch vom Fleische geboren. Daß der Mensch von seiner Entstehung an und daß diese selbst mit Sünde behaftet ist, daß die Sündhaftigkeit mit ihrer Schuld und ihrem Verderben sich von den Eltern auf die Kinder fortpflanzt und daß also in der einzelnen Thatsünde die durchsündete Natur des Menschen, indem er sich durch sie bestimmen läßt und ihr gemäß sich selbst bestimmt, zur Erscheinung kommt — also die Thatsache der Erbsünde ist hier so deutlich, wie sonst nirgends im A. T., ausgesprochen, indem die alttest. Anschauung nach ihrem mehr an der phänomenellen Außenseite haftenden Charakter sonst meistens der Erscheinung der Sünde zugewandt ist und ihre naturhafte Grundlage, ihren urgeschichtlichen Ausgang, ihren dämonischen Hintergrund verdeckt läßt. Dem הֵן v. 7 folgt ein korrelates zweites v. 8 (vgl. Jes. 55, 4 f. 54, 15 f.). Richtig Geier: *orat ut sibi in peccatis concepto veraque cordis probitate carenti penitiorem ac mysticam largiri velit sapientiam, cujus medio liberetur a peccati tum reatu tum dominio.* אֱמֶת ist dem Wesen und Willen Gottes gemäßes Wesen und Leben des Menschen (vgl. ἀλήθεια Eph. 4, 21); חָכְמָה die Weisheit, welche um solches Wesen und Leben und den Weg dazu eindringlich weiß. Gottes Wohlgefallen und Verlangen geht auf Wahrheit בַּטֻּחוֹת. Das ב dieses Worts ist hier nicht wie Iob 12, 6 Stammbuchstabe, sondern Praep.; טֻחוֹת heißen hier u. Iob 38, 36 nach Trg. Hier. Parchon die Nieren *utpote adipe obducti* (Psychol. S. 269). Wahrheit in den Nieren (vgl. 40, 9 Gottes Gesetz *in visceribus meis*) ist rechtschaffenes Wesen im tiefsten Innern des Menschen und zwar, da die Nieren als Sitz der zartesten Empfindungen gelten, in des Menschen tiefinnerster Erfahrung und Empfindung, in seinem geheimsten Gewissens- und Gemütsleben (16, 7). In Parallele dazu bez. סָתֻם das verborgne Inwendige des Menschen. Aus dem Bekenntnis, daß nach Gottes Willen Wahrheit im Menschen bis in seine Nieren wohnen und walten soll, geht der Wunsch hervor, daß Gott ihm, der als in Sünde geboren und empfangen auf Gottes Gnade angewiesen ist, in der Verborgenheit seines Gemüts die

Weisheit mitteilen d. i. lehren und zu eigen machen möge, welche der Weg zu solcher Wahrheit ist.

V. 9—11. Das ihm allernötigste Gut aller Güter aber, die Grundlage aller andern, ist Vergewisserung seiner Sündenvergebung. Die zweiten Impf. v. 9 sind Nachsätze der optativ gebrauchten ersten; 9ª erinnert an die Besprengung des Aussätzigen und des Todesunreinen mittelst des Ysopbüschels (Lev. c. 14. Num. c. 19), der βοτάνη καθαρτική, 9ᵇ an die Waschungen, welche nach priesterlicher Anweisung der Unreine in allen Fällen der Unreinheit an sich vorzunehmen hatte. Reinigung und Waschung, welche das Gesetz gebietet, werden mit Beseitigung ihrer symbolisch-sarkischen Außenseite bei ihrer Idee erfaßt, indem beide unmittelbar von Gott selbst erfleht werden. Offenbar will בְּאֵזוֹב (nicht בְּאֵזוֹב = בִּבְאֵזוֹב) geistlich verstanden sein. Es ist ein geistliches Reinigungsmittel gemeint, ohne daß sich sagen läßt, welches. Der neutest. Gläubige bekennt mit Petrarca im 2. seiner 7 Bußps.: *omnes sordes meas una gutta, vel tenuis, sacri sanguinis absterget;* hier aber ist von Versöhnung durch Blut keine Rede, denn das Gegenbild des versöhnenden Blutes war David noch verborgen. Die Wirkung der rechtfertigenden Gnade an dem durch die blutrote Sündenschuld befleckten Menschen könnte aber nicht herrlicher bezeichnet sein, als daß sie ihn weißer als Schnee macht (vgl. die Lehnstelle Jes. 1, 18). Und die Geschichte kennt kaum ein größeres Beispiel der Wandlung blutroter Sünde in blendend Weiß, als die, daß aus der nachmaligen Ehe Davids und Bathseba's Salomo, der gesegnetste aller Könige, hervorgegangen. Jetzt ist Davids Mark und Bein noch vom Bewußtsein der Sünde erschüttert und wie zermalmt. דִּכִּיתָ ist Attributivsatz wie יפעל 7, 16. In welches Frohlocken wird diese Zerschlagenheit übergehen, wenn er erst den trost- und freudenreichen Zuspruch des wieder gnädigen Gottes in seiner Seele vernimmt! Dahin geht sein Sehnen, dahin, daß Gott vor der Sünde, die er jetzt an ihm straft, sein Antlitz verhülle, so daß sie für Ihn wie nicht mehr vorhanden ist; dahin, daß er alle seine Verschuldungen lösche, so daß sie nicht mehr wider ihn zeugen. Hier schließt der 1. Teil des Ps., der Schluß kehrt zum Anfang 3ᵇ zurück.

V. 12—13. In dem 2. Teile folgt auf die Bitte um Rechtfertigung die Bitte um Erneuerung. Ein reines Herz ist ein von Sünde und Bewußtsein der Sünde (denn לֵב begreift das Gewissen Psychol. S. 134) ungetrübtes; ein fester Geist (נָכוֹן vgl. 78, 37. 112, 7) ein seines Gnadenstandes gewisser und in diesem wohlgegründeter. Die Bitte Davids geht auf ebendas, was von den Proph. als künftige Heilsthat Gottes des Erlösers an seinem Volke verheißen wird Jer. 24, 7. Ez. 11, 19. 36, 26., auf jene geistlichen Erfahrungsthatsachen, welche zwar schon im A. T. relativ und anticipativ erfahrbar waren, zu deren Verwirklichung aber erst die neutest. Erfüllungsgeschichte die durchgreifenden und allumfassenden Möglichkeitsgründe und Beweggründe beschafft hat, näml. μετάνοια (לֵב = νοῦς), καινὴ κτίσις, παλιγγενεσία καὶ ἀνακαίνωσις πνεύ-

ματος (Tit. 3, 5).[1] Hier zum ersten Male tritt uns die Benennung רוּחַ הַקֹּדֶשׁ entgegen, zu welcher sich das allgemeinere רוח ה' besondert. Mit רוח ה' verbindet sich die Vorstellung der Machtwirkung, mit רוח קדשׁ die Vorstellung heiligender verklärender Einwirkung auf das Personleben des Ergriffenen. Auch wenn Jes. 63, 10 der Geist der Prophetie רוח קדשׁ heißt, ist dies nach Weish. 7, 27 zu beurteilen. Der Geist Gottes als πνεῦμα ἁγιωσύνης = ἅγιον weckt, erneuert, stärkt des Menschen sittlich-religiöses Leben. David bittet Gott, daß er diesen seinen heiligen Geist, welcher sein Gnadenwerk in Herz und Geist des Menschen vermittelt, nicht von ihm nehme, sondern in ihm fortwirken lasse.

V. 14—15. Die Alten dachten bei רוּחַ נְדִיבָה an נָדִיב Edler, Fürst und נְדִיבָה Adel, Hoheit Iob 30, 15., LXX πνεύματι ἡγεμονικῷ *(spiritu principali)* στήριξόν με, aber ohne Zweifel hat das Wort hier seinen ethischen Begriff Jes. 32, 8 vgl. נְדָבָה Ps. 54, 8., und man hat das Wortpaar רוח נדיבה nicht als adjektivisch, sondern da der D. so eben 12ᵃ רוח männlich gebraucht hat, als genitivisch verbundenes und nicht als Subjektsnomin., sondern, was dem Gebetszus. entsprechender, nach Gen. 27, 37 als zweiten Objektsacc. zu fassen: mit einem Geiste der Willigkeit, willigen edlen Triebes zum Guten unterstütze mich, d. i. erhalte mich, mir solchen verleihend, in Beständigkeit des Guten. Es ist der durch den h. Geist von der Herrschaft der Sünde frei gewordene menschliche Geist gemeint, dem das Gute zu innerer instinktartiger Notwendigkeit geworden ist. Dergestalt seiner Rechtfertigung vergewissert und im neuen Gehorsam befestigt will David die Uebertreter Gottes Wege lehren, und die Sünder sollen sich zu Ihm bekehren, näml. durch Vermittlung seines aus eigner Erfahrungsfülle abgelegten Zeugnisses von Gottes Gnadenordnung.

V. 16—19. Es beginnt nun der dritte Teil mit doppelt dringlicher Bitte. Die Anrufung Gottes mit dem Namen אלהים ist hier durch das beigefügte אֱלֹהֵי תְשׁוּעָתִי gesteigert, indem die Bitten um Rechtfertigung und Erneuerung in הַצִּילֵנִי zusammenfließen. David verkleinert seine Schuld nicht; er nennt sie mit דָּמִים beim rechten Namen, ein Wort welches gewaltsam vergossenes Blut und dann auch Blutthat und Blutschuld (9, 13. 106, 38 u. ö.) bed., הַצִּיל mit מִן der Sünde (nicht wie 59, 3 der Sünder) lasen wir auch 39, 9. Er hatte ja Uria dem Tode preisgegeben, um sich Bathseba's zu bemächtigen; die Anklage seines Gewissens lautete nicht nur auf Ehebruch, sondern auch auf Mord. Doch wirft ihn das Bewußtsein der Sünde nicht mehr zu Boden, die Gnade hat ihn aufgerichtet, er bittet nur, daß sie ihr Werk an ihm vollende, so wird seine Zunge Gottes Gerechtigkeit, die des Sünders verheißungsgemäß sich annehmende (Riehm vergleicht richtig 1 Joh. 1, 9), jubelnd preisen (רַנֵּן mit Objektsacc. wie 59, 17 und auch הַרְנִינוּ Dt. 32, 43). Um aber zu leisten was er hiermit gelobt, bedarf er

---

1) Man erzählt, daß, als Voltaire diesen Ps. 51 travestiren wollte, ihn bei v. 12 eine solche Angst überkam, daß er von seinem Versuche abstand.

gleichfalls der Gnade und bittet deshalb um freudiges Aufthun des Mundes. Schlachtopfer mag Gott nicht (40, 7 vgl. Jes. 1, 11), er würde sonst welche bringen (וְאֶתֵּנָה *darem, sc. si velles,* s. zu 40, 6); Ganzopfer begehrt Gott nicht, die ihm wohlgefälligen und liebsten Schlachtopfer, gegen welche das Fleisch und tote Werk der עולות und זבח ם (שלמים) gänzlich wertlos ist, sind Dankbarkeit (50, 23) aus der Fülle eines bußfertigen demütigen Herzens. Von dem geistlichen Gegenbilde des Sündopfers, welches nie זבח heißt, ist hier wenigstens direkt keine Rede. Zerbrochen und zermalmt heißt das Innere eines Menschen, dessen sündige Natürlichkeit gebrochen, dessen ungöttliche Selbstheit getötet, dessen unempfängliche Härte gemürbt, dessen hochmütige Selbstüberhebung geniedrigt, kurz welcher in sich selbst zernichtet und welchem Gott Alles ist. In einem solchen nach Gnade lechzenden Geiste und Herzen bestehen die wahrhaft gotteswürdigen und gottgefälligen Opfer (vgl. Jes. 57, 15., wo solcher Geist und solches Herz Gottes irdischer Tempel heißen).[1]

V. 20—21. Von diesem gottgefälligen geistlichen Opfer kommt der Psalm v. 20 f. auf die mit rechter Gesinnung dargebrachten äußern zurück, was sich daraus erklärt, daß das Gebet Davids für sich selbst hier in Fürbitte für ganz Israel übergeht: thue wohl in deiner Huld an Zion; אֶת־ kann Zeichen des Acc. sein, denn הֵיטִיב (הֵטִיב) nimmt den Acc. der Person zu sich Iob 24, 21., aber auch Präp., denn es wird wie mit לְ und עִם, so auch mit אֵת in gleicher Bed. verbunden Jer. 18, 10. 32, 41. זִבְחֵי־צֶדֶק sind hier wie 4, 6. Dt. 33, 19 solche Opfer, welche nicht bloß in Ansehung ihrer äußern Beschaffenheit, sondern auch in Ansehung der innerlichen Beschaffenheit des für sich opfern Lassenden ganz so sind, wie Gott der Gesetzgeber sie haben will. Unter כָּלִיל neben עֹלָה ließe sich, da jede עֹלָה als solche auch כָּלִיל ist, das priesterliche vegetabilische Ganzopfer Lev. 6, 15 f. (מִנְחַת חֲבִתִּין Hebräerbr. S. 761) verstehen; aber so speziell geht die Psalmenpoesie nicht auf die Opferthora ein: וְכָלִיל ist wie כליל 1 S. 7, 9 erklärender Beisatz und die Verbindung wie ימינך וזרועך 44, 4. ארץ ותבל 90, 2 u. dgl. Ein שֶׁלֶם כָּלִיל (Hitz. nach den phöniz. Opfertafeln) kennt der israel. Opferkultus nicht. Die Bitte: *mögst du bauen die Mauern Jerusalems* ist an sich in Davids Munde nicht unstatthaft, da בָּנָה nicht bloß Zerstörtes aufbaun, sondern auch im Bau Begriffenes fortbauen und ausbauen bed. 89, 3 und übrigens der salomonische Ringmauerbau 1 K. 3, 1 als Erfüllung der Bitte Davids angesehen werden kann. Indes läßt sich nicht leugnen

---

1) Der Talmud findet den Plur. זִבְחֵי bedeutsam. Zur Zeit, wo der Tempel stand — sagt *Sanhedrin* 43b Josua b. Levi — empfing wer ein Brandopfer brachte den Lohn eines solchen, und wer ein Speisopfer brachte, den Lohn eines solchen, aber der Demütige gilt der Schrift wie einer der sämtliche Opfer auf einmal darbringt (כאילו הקריב כל הקרבנות כולן). Bei Barnabas c. II (nach dem griech. Text des Sinaiticus), Irenäus IV, 17, 2 u. Clemens Al. *paedag.* III, 12 findet sich zu *θυσία τῷ θεῷ καρδία συντετριμμένη* der Zusatz: *ὀσμὴ εὐωδίας τῷ θεῷ (κυρίῳ) καρδία δοξάζουσα τὸν πεπλακότα αὐτήν.*

was schon Theodoret gefühlt: τοῖς ἐν Βαβυλῶνι . . ἁρμόττει τὰ ῥήματα. Durch Buße ging der Weg der Exulanten nach Jer. zurück. Die Vermutung liegt nahe, daß v. 20 f. ein liturgischer Zusatz der Gemeinde des Exils sei. Der Stil des Zusatzes ist glücklich dem Ps. angepaßt, welcher durch Wegdenkung dieser Schlußverse an äußerer Rundung nichts verliert und an innerer Einheit gewinnt

PSALM LII.

Das Strafgeschick der bösen Zunge.

3 Was rühmst du dich der Bosheit, o du Held!! —
Die Gnade Gottes dauert fort.
4 Verderbliches sinnet deine Zunge
Gleich gewetztem Schermesser, Arglistverübender!
5 Du liebst Böses vor Gutem,
Lüge statt Rechtes zu reden. (*Sela*)
6 Du liebst eitel vernichtende Worte, trugvolle Zunge!

7 So wird denn auch Gott dich niederschmettern für immer,
Wird dich fortholen und dich herausreißen aus dem Zelte,
Und dich entwurzeln aus der Lebendigen Lande. (*Sela*)
8 Schauen werdens Gerechte und schauern,
Und werden über ihn lachen:
9 „Sieh da der Mann, der nicht machte Elohim zu seiner Bergung
Und pochte auf seines Reichtums Meng', auf sein Gelüste trotzte!“

10 Ich aber bin wie ein frischgrüner Oelbaum im Hause Elohims,
Vertraue auf die Gnade Elohims immer und ewig.
11 Ich werde dir danken auf ewig, daß du's vollführt hast,
Und harren deines Namens, weil er so hold, angesichts deiner Frommen.

Mit Ps. 52, welcher neben Ps. 51 den Gegensatz des falschen Zungengebrauchs zu dem rechten darstellt, beginnt eine Reihe elohimischer Maskil (Ps. 52—55) von David. Es ist einer der 8 Ps., welche durch überschriftliche Angaben, die sich teils erwahren, teils wenigstens nicht durch Glaubhafteres ersetzen lassen, der saulischen Verfolgungszeit zugewiesen werden (7. 59. 56. 34. 52. 57. 142. 54); Augustin nennt sie *Psalmos fugitivos*. Die Ueberschr. lautet: *Dem Sangmeister, eine Betrachtung* (s. 32, 1) *von David, als einherkam Doëg der Edomiter und Saul meldete und ihm sagte: Eingegangen ist David in das Haus Ahimelechs.* Mit בְּבוֹא wie 51, 2. 54, 2 bestimmt der Ueberschreiber nicht den Zeitpunkt der Entstehung des Ps., sondern nur im Allgem. die Zeit, in welche sie hineinfällt. Nachdem sich David einige Zeit bei Samuel aufgehalten, begab er sich nach Nob zu Ahimelech dem Priester, und dieser gab ihm als dem Eidam des Königs ohne Bedenken die abgenommenen Schaubrote und das im Heiligtume hinter dem Ephod aufgehängte Schwert Goliaths. Doëg der Edomiter war des Zeuge, und als Saul unter der Tamariske in Gibea eine Versammlung seiner Dienstmannen hielt, verriet ihm jener, der Aufseher über die königlichen Maultiere (vgl. Köhler, Geschichte II, 2, 211—213), den Vorgang zwischen David und Ahimelech. 85 Priester fielen sofort als Opfer dieses Verrats und nur der

Sohn Ahimelechs Ebjathar entrann und gelangte zu David 1 S. 22, 6—10 (wo v. 9 פרדי statt עבדי zu lesen, vgl. 21, 8).

V. 3—6. Es ist schlecht genug, Böses zu begehen, aber über die Maßen schlecht, damit als einer Heldenthat zu prahlen. Das thut Doëg, der ein Blutbad angerichtet, aber nicht durch die Stärke seiner Faust, sondern durch die Hinterlist seiner Zunge. Deshalb heißt er sarkastisch (vgl. Jes. 5, 22) גִּבּוֹר. Die Sache Davids ist deshalb aber doch nicht verloren, denn sie ist die Sache Gottes, dessen Gnade immerfort währt (כָּל־הַיּוֹם wie לְעוֹלָם 100, 5 u. ö.), ohne wie Menschengunst sich durch Verleumdung umstimmen zu lassen. Der Gedanke 3ᵇ kommt allerdings etwas früh und bildet kein Parallelglied, auch kein antithetisches. Aber daß weder zu übersetzen ist: du Schande Gottes (vgl. Jes. 22, 18) immerfort (so, wie es scheint, Aq. und Quinta) noch: schmähend Gott immerfort (Hitz.), zeigt v. 10, wo auf diesen Ged., mit welchem David dem Afterreder Trotz bietet, zurückgegriffen wird. Ueber הַוּוֹת s. zu 5, 10. Spr. 17, 4. לָשׁוֹן ist wie gew. als *fem.* behandelt, עֹשֵׂה רְמִיָּה (nach der Masora mit *Zere*) also Anrede der Person. In v. 5 hat רָע nach אָהַבְתָּ das sonst nach der Regel des אתי מרחיק vorzugsweise bei den Buchstaben בגדכפת (denen das ר im B. Jezira beigesellt wird *Michlol* 90ᵇ vgl. 63ᵇ) übliche Dagesch.[1] Das מִן von מִטּוֹב und מִדַּבֵּר will nicht sagen, daß er das Gute etc. weniger, sondern daß er es gar nicht liebt (vgl. 118, 8 f. Hab. 2, 16). Die hinter v. 5 einfallende Musik hat die Anklagen *con amarezza* ohne Worte fortzusetzen. Dann nimmt der Gesang v. 6 sie wieder auf, indem er den Widersacher „du Truges-Zunge" anredet (vgl. 120, 3. 12, 4) und ihm vorwirft, daß er lauter solche Reden liebe (אָהַב wie Spr. 17, 19. Mi. 3, 2), welche des Nächsten Leben und Ehre und Habe verschlingen d. i. spurlos vertilgen (בָּלַע Pausalform v. בֶּלַע wie בָּצַע 119, 36., vgl. das V. 35, 25. 2 S. 17, 16. 20, 19 f.). Hupf. faßt 6ᵇ als zweites Obj., aber der bildliche und schwächere Ausdruck würde dann dem bildlosen und stärkeren folgen und es liegt näher, einen Menschen eine böse Zunge zu nennen als zu sagen, daß er böse Zunge liebe — eine RA zu der auch de W. ein Fragezeichen macht.

---

1) Der Name אתי מרחיק *(veniens e longinquo)* ist Bez. einer Gruppe zweier Wörter, deren erstes, auf Kamez oder Segol auslautend, den Ton auf *penult.* hat und deren zweites einsilbig oder gleichfalls auf *penult.* betont ist; der Anfangskonsonant des zweiten bekommt hier *Dagesch*, um nicht infolge des „aus der Ferne kommenden" d. i. entlegenen ersten Ictus der Wortgruppe zu weich und undeutlich gesprochen zu werden; die Dagessirung tritt aber nur ein, wenn das erste Wort an sich schon Milel ist oder doch wie z. B. מָצְאָה בַּיִת 84, 4 oder נָשְׁקָה לּוֹ Spr. 7, 13 (s. dort) halbbetonte Penult. hatte, nicht wenn es von Haus aus Milra und nur mittelst Zurückziehung des Tones zu Milel geworden ist, wie עָשָׂה פֶּלֶא 78, 12 vgl. Dt. 24, 1. Der Penultima-Accent hat in ersterem Falle größere Dehnungskraft als in letzterem; die folg. Silben sprechen sich deshalb in ersterem Falle schneller und das *Dag.* soll verhüten, daß die 3. Silbe sich nicht allzuflüchtig mit der zweiten verbinde.

V. 7—9. Mit גַּם beginnt wie Jes. 66, 4. Ez. 16, 43. Mal. 2, 9 die Ankündigung der göttlichen Vergeltung. Das אֹהֶל ist nicht das h. Zelt, das er zum Schlupfwinkel eines Verräters entweiht hat 1 S. 21, 8., was mit Rückbez. auf Gott den Fortraffenden מֵאָהֳלוֹ (Grätz) heißen würde, sondern des Verräters eigne Wohnung (= מֵאָהֳלֶךָ Syr. Symm.); die Weglassung des Suff. ist bei letzterem Sinne weniger befremdend als bei ersterem. Gott wird ihn, den Hochgestellten und Hochfahrenden, von seiner Ehrenstellung und seinem Glücksstande niederreißen (נָתַץ wie etwa einen Turm Richt. 8, 9. Ez. 26, 9), und aus seiner Behausung fortholen, wie man etwa eine Kohle vom Herde fortholt (חָתָה bibl. u. talm. in diesem Sinne), und aus diesem seinem Heim herausreißen (נָסַח vgl. נָתַק Iob 18, 14) und fern hinweg versetzen (Dt. 28, 63), weil er den heimatlosen Flüchtling verraten, und wird ihn aus dem Lande der Lebendigen entwurzeln, weil er die Priester Gottes gewürgt hat 1 S. 22, 18. Es geht dann v. 8 f. ähnlich weiter wie 40, 4b. 5., wie auch schon das Bild vom Scheermesser mit Ps. ebenderselben Zeit (51, 8. 57, 5 vgl. לָטַשׁ 7, 13) zusammentrifft. Die in Rhythmus und Wortwahl sich ausdrückende Erregtheit und Entrüstung über die Gegner ist uns schon von Ps. 7 her als Merkmal dieser Ps. bekannt. Die Hoffnung, die David v. 8 an Gottes richterliches Einschreiten knüpft, ist dieselbe wie z. B. 64, 10. Die Gerechten werden in der Gottesfurcht gestärkt werden (vgl. zum Lautspiel 40, 4) und über den von Gott Gestürzten lachen, indem sie sagen: Sieh da der Mann . . Das Lachen ist nach 58, 11 Freude über den endlichen Durchbruch der lange verhüllten und verkannten Gerechtigkeit, denn gemeine Schadenfreude über des Feindes Sturz verwirft auch schon die alttest. Sittenlehre Spr. 24, 17. Mit וַיִּבְטַח wird das frühere Vertrauen des Gestraften auf den Mammon als Folge des weggeworfenen Vertrauens auf Gott hingestellt, auf Ihn, den rechten מָעוֹז = معاذ Berge- oder Schutzort (s. zu 31, 3. 37, 39 vgl. 17, 7. 2 S. 22, 33). הַוָּה ist hier die Sucht nach Irdischem, die darüber herfährt und herstürzt (*animo fertur*).

V. 10—11. Das finstere Lied erheitert sich nun und eilt in milderen Tönen zu Ende. Der Verräter wird zum entwurzelten Baume, der Verratene aber steht fest und gleicht einer saftvollen Olive mit frischen schwankenden Zweigen (Jer. 11, 16 vgl. zu 37, 35), die im Hause Elohims 92, 14., also auf heiligem und unnahbarem Boden gepflanzt ist, vgl. die Verheißung Jes. 60, 13. Das gewichtige כִּי עָשִׂיתָ geht wie 22, 32 auf die gnädige und gerechte Hinausführung des mit Davids Erwählung Bezweckten. Ist dies erreicht, so will er ewig danken und weiter des Namens d. i. der Selbstbezeugung Gottes harren, der so freundlichen, will danken und „harren“ angesichts aller Frommen. Dieses וַאֲקַוֶּה befremdet, da was er in Gegenwart der Frommen thun will etwas für diese Hörbares oder Sichtbares sein muß; auch ist „Hoffen auf Gottes Namen“ zwar eine nicht unbiblische Begriffsverbindung Jes. 26, 8., aber bei folg. שִׁמְךָ כִּי טוֹב erwartet man eher ein Thatwort dankender Verkündigung (vgl. 54, 8), wie der Syr. ein solches hat. Am meisten empfiehlt sich Hitzigs וַאֲחַוֶּה. Die Schlußworte נֶגֶד חֲסִידֶיךָ gehören nicht

zu טוֹב, welches sich mit בְּעֵינֶי, nicht נגד verbinden würde, sondern zu den zwei Futt. des Gelöbnisses, vgl. dazu 22, 26. 138, 1 und zu כִּי־טוֹב 54, 8. Die ganze Gemeinde (22, 23 f. 40, 10 f.) soll Zeugin seiner Dankbarkeit gegen Gott, seiner Verkündigung der liebreichen Selbsterweisung Gottes sein.

PSALM LIII.

Elohimische Umlautung des Jahvepsalms XIV.

2 Es denkt der Thor bei sich: „es ist kein Gott",
Verderblich und abscheulich treiben sie ihr Freveln,
Niemand der Gutes thut.

3 Elohim blickt vom Himmel nieder auf die Menschenkinder,
Zu sehn, ob Einsichtige vorhanden,
Ob solche die nach Gott fragen.

4 Männiglich sind sie abgewichen, allzumal verdorben,
Niemand der Gutes thut,
Auch nicht Einen giebt es.

5 Sind so gar unvernünftig die Unheilverübenden,
Die mein Volk verzehrend Brot verzehren,
Elohim nicht anrufen?

6 Allda erschauderten sie schaudernd, als sie nicht schauderten,
Denn Elohim verstreute die Gebeine deines Belagerers,
Du machtest zuschanden, denn Elohim hatte verschmäht sie.

7 O erfüllte sich doch aus Zion Israels Heil!
Wenn Elohim wendet seines Volks Gefängnis,
Soll jubeln Jakob, sich freuen Israel.

Zwischen Ps. 52 und 54, welche durch Anlaß, Inhalt, Ausdruck nächstverwandt sind, ist Ps. 53 eingeschoben, in welchem der individuelle Inhalt von Ps. 52, die Schilderung sittlichen Verderbens und Verkündigung göttlichen Fluches, sich verallgemeinert. In diese Reihe gehört Ps. 53 auch seiner Dichtungsart nach, denn die Aufschrift lautet: *Dem Sangmeister, nach Machalath, ein Maskil Davids.* Die Formel עַל־מָחֲלַת kehrt 88, 1 mit dem Zusatze לְעַנּוֹת wieder. Da Ps. 88 der nächtlichste aller Ps. und Ps. 53, obwohl mit lichtem Saume, doch auch ein Nachtgemälde ist, so ist bei der mit Ex. 15, 26 belegbaren Bed. von מַחֲלָה Schlaffheit (√חלה *opp.* מרר), Krankheit, Wehe stehen zu bleiben; על־מחלת bed. *nach schwermütiger Weise,* sei es daß מָחֲלַת selber (mit der alten ursprünglichen Femininendung wie נְגִינַת 61, 1) Name solcher elegischen Tonart ist oder daß auf diese mit dem Anfangswort eines Volksliedes hingedeutet wurde. Im letzteren Falle ist מַחֲלַת Verbindungsform, indem jenes Musterlied מַחֲלַת לֵב oder irgendwie anders begann. Die Bed. süß (aram.) und wohlklingend s. (aeth.), welche der Stamm חלי in den Dialekten gewinnt, ist dem Hebräischen fremd; מחלת mit مَهْلَة Gemächlichkeit zu kombiniren (Hitz.) ist vollends unzulässig. Also = *mesto,* nicht *piano* oder *andante.*

Daß die zwei Texte Ps. 14 u. 53 „Trümmer einer urspr. Identität“ (Hupf.) seien, bewährt sich nicht: Ps. 53 ist eine jüngere Variation von Ps. 14. Ueber Josafat oder Hizkia hinabzugehen widerrät schon die nur den älteren Ps. gemeinsame musikalische Bezeichnung. Uebrigens haben wir hier ein handgreifliches Beispiel, daß auch Ps. die aus davidischen umgedichtet oder solchen nachgedichtet sind ohne Bedenken לדוד überschrieben wurden.

Neben der kritischen Aufgabe erübrigt hier für die exegetische nur das Eigentümliche der abweichenden Textgestalt.

V. 2. Das wohlbegründete Asyndeton הִשְׁחִיתוּ הִתְעִיבוּ ist hier aufgehoben und der Ausdruck durch עָוֶל statt עֲלִילָה höher geschraubt; עָוֶל (das Masc. zu עַוְלָה) *pravitas* ist Objektsacc. (vgl. Ez. 16, 62) zu beiden Vv., welche dazu einen zwiefachen superlativen Eigenschaftsbegriff liefern; auch hier ist השחיתו in früheren Drucken regelwidrig mit *Mugrasch* statt *Tarcha* (Heidenheim und Baer) versehen.

V. 3. In beiden Recensionen des Ps. kommt der Name Gottes siebenmal vor. In Ps. 14 lautet er dreimal אלהים, viermal יהוה, in unserm Ps. alle sieben Mal אלהים, welches hier ein dem Eigennamen יהוה ganz und gar gleichgewerteter Eigenname ist. Da die Mischung in Ps. 14 wohlbedacht ist, indem אלהים v. 1. 2ᶜ Gott als höchstes ehrfürchtig anzuerkennendes Wesen und v. 5 als den innerhalb der Menschheit unter dem gerechten Geschlechte Gegenwärtigen und in dessen Schwachheit Mächtigen bez., so erhellt, daß David selbst nicht Urheber dieser in noch weit strengerer Weise, als der elohimische Psalmcharakter es fordert, gleichmacherischen Umlautung sein kann.

V. 4. Statt הַכֹּל die Gesamtheit כֻּלּוֹ, welches jedweden eines Ganzen bez., auf welches sich das dem Sprachbewußtsein fast entschwundene (29, 9) Suff. bezieht; statt סָר das gewähltere סָג ohne Unterschied des Sinnes.

V. 5. Hier fehlt in der 1. Zeile כָּל־, welches wie 5, 6. 6, 9 an seinem Platze ist. In Ps. 14 folgen dann statt zweier Tristichen zwei Distiche, welche viell. um je eine Zeile verstümmelt sind. Der Ueberarbeiter hat die vermißte tristichische Gleichmäßigkeit wiederhergestellt, aber durch ein Gewaltmittel: indem er die beiden Distichen in ein einziges möglichst an ihren Buchstabenlaut sich anschmiegendes Tristich eingeschmolzen hat.

V. 6. Die beiden letzten Zeilen dieses Tristichs sind den beiden Distichen des Ps. 14 so buchstabenähnlich, daß sie wie ein Wiederherstellungsversuch einer verblichenen Handschrift aussehen; indes kommt solcher Anschluß an den Buchstabenlaut des Originals und solche Abwandelung desselben mittelst Buchstabenwechsels auch sonst (bes. bei Jeremia und z. B. auch im Verh. des 2 Petr. zu Jud.) vor, und die beiden Zeilen lauten so selbständig und schwunghaft, daß jene Entstehungsweise zu niedrig gegriffen ist. Ein jüngerer Dichter, etwa aus Josafats oder Hizkia's Zeit, hat dem dav. Ps. hier eine Bez. auf eine jüngsterlebte Gerichtskatastrophe gegeben. Der Zusatz לֹא־הָיָה פָחַד (erg. אֲשֶׁר = אֲשֶׁר שָׁם 84, 4) will sagen, daß Schrecken des Gerichts die Feinde des Volkes Gottes ergriffen habe, als kein Schrecken d. i. kein äußerer

Grund des Schreckens vorhanden war, also חֶרְדַּת אלהים (1 S. 14, 15), eine gottgewirkte Panik. So ging es dem Heere der Verbündeten unter Josafat 2 Chr. 20, 22—24., so dem Heere Sanheribs vor Jerusalem Jes. 37, 36. כִּי begründet das Schreckensgeschick aus der göttlichen Machtwirkung. Die Anrede geht an das Volk Gottes: *Elohim hat verstreut die Gebeine* (so daß sie unbegraben eine Beute wilder Tiere wie Unrat auf dem Felde liegen 141, 7. Ez. 6, 5) *deines Belagerers* d. i. dessen, der sich wider dich gelagert hatte; חֹנָךְ für חֹנְךָ = חֹנֶה עָלֶיךָ.[1] In der Macht seines Gottes, welcher sie, seines Volkes Feinde, verworfen, hat Israel sie zu schanden gemacht d. i. den Anschlag der so Siegesgewissen, die es wie Brot leicht und gemächlich verzehren zu können meinten, in einer für sie schimpflichen Weise vereitelt. Es ist klar, daß in diesem Zus. auch v. 5 eine dem Ps. ursprünglich fremde Bez. auf auswärtige Feinde Israels erhält, so daß also nicht mehr Mi. 3, 3 parallel ist, sondern Stellen wie Num. 14, 9 *unser Brot sind sie* (die Bewohner Canaans) und Jer. 30, 16 *alle die dich fressen, sollen gefressen werden.*

V. 7. Nun finden sich beide Texte wieder zusammen. Statt יְשׁוּעַת hier יְשֻׁעוֹת; der Ausdruck ist gesteigert, der Plur. bed. das ganze, volle, schließliche Heil.

PSALM LIV.

Trost gegen blutgierige Widersacher.

3 **Elohim, durch deinen Namen schaff mir Heil,**
Und durch deine Stärke schaff mir Recht!
4 **Elohim, höre mein Gebet,**
Horch auf meines Mundes Reden:
5 **Denn Fremde sind aufgestanden wider mich,**
Und Gewaltthätige trachten nach meinem Leben,
Stellen Elohim sich nicht vor Augen. (*Sela*)

6 **Siehe Elohim ist Helfer mir,**
Der Allherr ists der meine Seele stützet.
7 **Heimzahlen wird er das Böse meinen Laurern —**
Kraft deiner Wahrheit tilge sie hinweg.
8 **In Herzenstriebe will ich dir opfern,**
Danken deinem Namem, Jahve, daß er hold.
9 **Denn aus aller Drangsal hat er mich gerettet**
Und an meinen Feinden letzt sich mein Auge.

---

1) Innerhalb des Verbums kommt *âch* zwar als *suff. m. paus.* für *écha* am Prät. (Dt. 6, 17. Jes. 30, 19. 55, 5., sogar außer Pausa Jer. 23, 37) und am Inf. (Dt. 28, 24. Ez. 28, 15), aber nur an u. St. am Partic. vor. Am Partic. nähert sich dieses Masculinsuff. schon dem Aram., am eig. Nom. finden sich keine hebr. Beispiele davon. Simson ha-Nakdan in seinem חבור חקונים (HS der Leipz. Universitätsbibl. f. 29b) bemerkt richtig, daß Formen, wie עַמָּךְ שְׁמָךְ nicht biblisch-hebräisch, sondern aramäisch seien und erst in der aus Hebr. und Aram. gemischten Talmudsprache vorkommen.

Wieder einer der 8 aus der saulischen Verfolgungszeit datirten Ps., ein מַשְׂכִּיל, wie die beiden vorigen, und sowohl mit Ps. 53 (vgl. v. 5 mit 53, 3) als mit Ps. 52 (vgl. die gleichlautenden Schlußworte v. 8. 52, 11) sich nahe berührend: *Dem Sangmeister, mit Saitenspielbegleitung* (s. zu 4, 1), *eine Betrachtung, von David, als gekommen waren die Zifiter und gesagt hatten zu Saul: Hält nicht David sich bei uns verborgen?* Ebjathar, Sohn Ahimelechs, war zu David entkommen, der damals mit 600 Mann in der festen Stadt Keïla stand, aber durch Ebjathar den göttlichen Bescheid erhielt, daß die Bewohner, wenn Saul die Stadt belagern werde, ihn ausliefern würden. Wir treffen ihn hierauf in der Wüste Zîf; die Zifiter verraten ihn und machen sich anheischig, ihn zu fangen, wodurch er in die größte Bedrängnis kommt, aus der er nur durch einen Einbruch der Philister, der Saul zum Abzug nötigte, gerettet ward 1 S. 23, 19 ff. Dieselbe Gesch., welche hier der ältere Erzähler der BB. Samuel erzählt, finden wir, malerischer erzählt, noch einmal 1 S. c. 26. Die Form der Psalmüberschrift ist wörtlich so wie 1 S. 23, 19 und 1 S. 26, 1; die letzte Quelle derselben sind an allen drei Stellen die Annalen.

V. 3—5. Das kleine Lied wird durch סלה halbirt. Die erste Hälfte bittet um Hilfe und Erhörung. Der Name Gottes ist die Manifestation seines Wesens und hier dem Parallelgliede zufolge seine Machtentfaltung. Mit הוֹשִׁיעַ läuft דִּין in der Bed. des Rechtschaffens oder der Verteidigung (wie Spr. 31, 9 vgl. 9, 5. שָׁפַט 7, 9 u. ö.) parallel. הַאֲזִין ist 4^b wie הַטָּה אֹזֶן 78, 1 mit לְ (vgl. אֶל 77, 2) verbunden. Statt זָרִים v. 5 liest das Trg., durch 86, 14 beirrt, זֵדִים. Bei זָרִים und עָרִיצִים ist zufolge der Ueberschr. insbes. an die Zifiter gedacht. Die beiden Wörter bez. meist auswärtige Feinde Jes. 25, 2 f. 29, 5. Ez. 31, 12., aber זָר heißt auch in Zusammenhängen wie der vorliegende der sich fremd d. i. feindlich Verhaltende (vgl. mit u. St. Iob 6, 23), und als עריצים können auch Volksgenossen sich erweisen Jer. 15, 21. Die Zifiter, obwohl Judäer wie David, konnten זרים heißen, weil sie Partei gegen David ergriffen, und עריצים, weil sie sich anheischig machten, ihn zu packen und auszuliefern. Unter andern Umständen hätte dies Unterthanenpflicht sein können. In diesem Falle aber war es Gottlosigkeit, wie 5^c (vgl. 86, 14) sagt. Wer damals in Israel Gott mehr als Menschen fürchtete, der konnte sich nicht zum Werkzeuge der blinden Wut Sauls hergeben. Gott hatte sich schon offenbar genug zu David bekannt.

V. 6—9. In dieser 2. Hälfte freut sich der D. erhörungsgewiß der Hilfe und gelobt Dankbarkeit. Das בְּ von בְּסֹמְכֵי will nicht sagen, daß Gott einer von den vielen sei, die sein bedrohtes Leben stützen, vielmehr daß er in die Kategorie solcher falle und für sich allein sie ausfülle, vgl. 118, 7 und für die Entstehung dieses *Beth essentiae* 99, 6. Richt. 11, 35. In v. 7 verdient das *Kerî* den Vorzug vor dem *Chethib* („heimfallen“ wird das Böse an meine Späher), welches mindestens עַל für לְ (vgl. 7, 17) erwarten ließ; über שׁוֹרְרַי s. zu 27, 11. In dem schnellen Absprung zur Gebetsanrede 7^b kündigt sich das Ende des Ps. an. Die Wahrheit Gottes wird mit בְּ nicht als werkzeugliches Mittel der Vertilgung, sondern als treibender Grund bez. Es ist dasselbe בְּ, wie

in בִּנְדָבָה 8ª (Num. 15, 3) in oder aus freiem Antrieb. Diese freiwilligen Opfer sind hier nicht geistliche im Gegens. zu den rituellen (50, 14), sondern rituelle als äußere Darstellung jener. Subj. zu הִצִּילָנִי ist Gottes Name, die nachbibl. Sprache nennt Gott nach Lev. 24, 11 geradezu הַשֵּׁם, diesem Sprachgebrauch kommen St. wie Jes. 30, 27 u. die unsrige sehr nahe. Die Prätt. benennen den Dankensgrund. Was David jetzt noch hofft, hat er dann hinter sich. Die Schlußzeile 9ᵇ erinnert an 35, 21 vgl. 59, 11. 92, 12., die Herabrufung des Fluches über die Feinde v. 7 an 17, 13. 56, 8. 59, 12 ff., und das Dankgelübde v. 8 an 22, 26. 35, 18. 40, 10 f.

PSALM LV.

Gebet eines tückisch Umstellten und von seinem Freunde Verratenen.

2 Nimm doch zu Ohren, Elohim, mein Gebet
Und nicht verhülle dich vor meinem Flehen,
3 O horche auf mich und erwidre mir!
Ich schweif' in meinem Sinnen und muß stöhnen
4 Ob Feindes Stimm', von wegen Frevlers Aengstung.

Denn sie wälzen auf mich Unheil
Und in Zorn hinterlisten sie mich.
5 Mein Herz windet sich in meinem Innern,
Und Todesschrecken haben mich überfallen.
6 Furcht und Zittern dringt auf mich ein,
Und bedeckt hat mich Entsetzen.

7 Ich dacht': o hätt' ich Schwingen wie die Taube,
Fortfliegen würd' ich und würde bleiben!
8 Ja in die Ferne würd' ich flüchten,
Herbergen in der Wüste. (*Sela*)
9 Ich würd' erschwingen eine Freistatt mir
Vor rasendem Winde, vor dem Sturme.

10 Verschling', o HErr, zerspalte ihre Zunge,
Denn ich sehe Unbill und Hader in der Stadt.
11 Tag und Nacht machen sie auf ihren Mauern die Runde,
Und Unheil und Beschwer ist drinnen.
12 Verderben ist drinnen
Und nicht weicht von ihrem Markte Druck und Arglist.

13 Denn nicht ein Feind schmäht mich, ich würd' es tragen;
Nicht mein Hasser überhebt sich wider mich,
Ich könnte ja vor ihm mich bergen.
14 Du aber warst ein Mensch, mir gleichgestellt, mein Genosse und Vertrauter,
15 Die wir zusammen süßen Umgang pflogen,
Ins Haus Elohims wallten in frohem Haufen.

16 Möge der Tod sie überraschen,
Mögen sie zum Hades fahren lebendig,
Denn Böses ist in ihrer Wohnstatt, in ihrem Innern.
17 Ich, zu Elohim rufe ich
Und Jahve wird Heil mir schaffen.

18 Abends und Morgens und Mittags will ich sinnen und stöhnen,
So hört er meine Stimme,

19 Befreit in Frieden meine Seele, daß sie mir nicht beikommen;
Denn in großer Menge sind sie wider mich.
20 Hören wird Gott und ihnen antworten,
Er thronet ja seit Urbeginn — (*Sela*)

Ihnen, die sich nicht eines Anderen besinnen
Und die nicht fürchten Elohim.
21 Er legt seine Hand an seine Befreundeten,
Entheiligt seinen Treubund.
22 Glatt sind die Butterworte seines Mundes, und Krieg sein Herz;
Linder sind seine Reden als Oel, und sind doch Schwertklingen.

23 Wirf auf Jahve deine Bürde —
Er, er wird dich erhalten,
Wird ewig nicht wanken lassen den Gerechten.
24 Und du, Elohim, wirst sie hinabstürzen in der Grube Schlund,
Die Blut- und Truglist-Menschen werdens nicht zur Lebenshälfte bringen,
Ich aber vertrau' in dich.

Auf Ps. 54 folgt ein anderer davidischer Ps. gleicher Ueberschrift: *Dem Sangmeister, mit Saitenspielbegleitung, eine Betrachtung, von David*, welcher auch in der Form der Bitte, mit der er anhebt, an jenen anklingt (vgl. v. 2 mit 54, 3 f.), das elohimische Seitenstück zu dem Jahveps. 41. Ist der Ps. von David, so fordern wir (gegen Hgst.) einen nachweisbaren Anlaß in dessen Lebensgeschichte. Denn wie könnte der treulose Busenfreund, bei welchem die Klage über tückische Feinde hier wie in Ps. 41 mit besonderer Wehmut verweilt, eine abstrakte Figur sein, da er an Judas Ischarioth sein geschichtliches leibhaftiges Gegenbild im Leben und Leiden des andern David hat? Dieser alttest. Judas ist niemand anders als Ahitôfel, die rechte Hand Absaloms (*Aboth* VI, 3). Ps. 55 gehört wie Ps. 41 in die vier Jahre des Werdens der absal. Empörung, nur in eine etwas spätere Zeit, wo die Partei Absaloms ihrer Sache schon so sicher war, daß sie kein Hehl daraus zu machen brauchte. Wie es kam, daß David die Anfänge und Fortschritte der absal. Empörung gewähren ließ und keine andere Waffe dagegen kehrte, als die Waffe des Gebets, ist vermutungsweise zu Ps. 41 erörtert.

Hitz. hält auch diesen Ps. 55 für jeremianisch. Aber der Rede werte Berührungen mit Sprache und Gedanken Jeremia's enthält er nicht, außer daß dieser Proph. 9, 1 aus gleichem Beweggrunde einen ähnlichen Wunsch wie der Psalmist v. 7—9 ausspricht. Die Beweisführung für Jer. gegen David ist also auf das Lebens- und Leidensbild, welches der Ps. darstellt, angewiesen, und es fragt sich, ob dieses besser mit dem Verfolgungsleben Jeremia's oder Davids harmonirt. Die hier folg. Auslegung stellt sich, was mindestens des Versuches wert ist, auf den Standpunkt des Ueberschreibers.

V. 2—9. In dieser 1. Gruppe herrscht die Wehmut. David schüttet sein tiefes Weh vor Gott aus und wünscht sich fern von dem Herde der an seinem Sturze arbeitenden Spießgesellschaft ein einsames Plätzchen in der Wüste. „Verhülle dich nicht“ ist hier, da von Hörbarem, nicht Sichtbarem die Rede ist, s. v. a. verhülle nicht dein Ohr Thren. 3, 56., was er geflissentlich thut, wenn dem Beter die rechte Herzensstellung, und also dem Gebete die Erhörlichkeit abgeht (vgl. Jes. 1, 15). שִׂיחַ bed. sowohl das Gesträuch (syr. *schuchâ*, arab. شيح) als das Sin-

nen u. Sorgen (arab. Sorgsamkeit, Sorgfalt, aram. סח plaudern, kosen, reden). Das *Hi.* הֵרִיד, welches Gen. 27, 40 ein Tummelleben führen bed., hat hier die Bed. sich selbst hin und her bewegen, innerlich unruhig s., √רד رد schwanken, wov. *râda jarûdu* hin und wieder laufen (IV begehren, wollen), *raïda* quabbeln (von weichem strotzendem Leibe), *radda* kehren, wenden (wov. *taraddud* Hin- und Herbewegung, Zweifeln), also: ich schweife hin und her in meinem Sinnen oder Grübeln, ruhelos von einem Gedanken auf den andern verfallend. Statt וְאָהִימָה nach 77, 4 וְאֶהֱמָיָה zu lesen ist nicht vonnöten, da das V. הוּם = הָמָה 42, 6. 12 durch die Derivv. gesichert ist. Fraglich aber ist, ob אָהִימָה wie אָרִיד ein *Hi.* mit innerem Obj. ist: ich muß Toben oder Stöhnen erheben, in dumpfe Schmerzenslaute ausbrechen; denn der Cohortativ bed. nicht selten ‚ich soll‘ oder ‚ich muß‘ von Selbsterregungen, die von außen bedingt sind. Oder ob אָהִימָה *Kal* eines V. הִים ist, welches, viell. als Nuance von הוּם tosen (wie ein heftig bewegter Wasserschwall), unruhige Bewegung infolge heftiger innerer Erregtheit ausdrückt, wofür das Arabische zeugt, in welchem *hâma* mit dem Umlaut *i* das Umgetriebenwerden von heftigem Durste bed.[1] Die Paarung mit אריד legt diese Deutung nahe: ich schweife in meinem Sorgen umher und muß hin und wieder hasten, werde angstvoll umgetrieben wegen der Stimme des Feindes, die ich hören, vonwegen der Hemmung oder der Zwängung עָקַת des Frevlers, die ich empfinden muß. Die Conj. צַעֲקַת (Olsh. Hupf.) ist überflüssig; עָקָה ist ein gewählteres aramaisirendes Wort für צָרָה, vgl. عاق *f. u.* hemmen, absperren. Die 2. Str. beginnt mit näherer Begründung des Rechts des Schmerzes. Das *Hi.* הֵמִיט bed. hier wie 140, 11 (*Chethib*) *declinare:* sie wälzen oder rollen Unheil auf ihn nieder (vgl. den ähnlichen Ausdruck 2 S. 15, 14) und stellen ihm tückisch nach בְּאַף, Zorn schnaubend gegen den, der ihnen nur Liebe erwiesen zu haben sich bewußt ist. Das Herz wendet sich ihm im Leibe um, es windet sich יָחִיל, vgl. dazu 38, 11. Todesschrecken haben ihn befallen d. i. Schrecknisse, wie sie drohender Tod mit sich bringt; der Gen. nach אֵימָה ist immer *gen subj.* (s. zu Spr. 20, 2). Furcht und Zittern nimmt sein Inneres ein; יָבֹא in יָבֹא בִי hat Mercha beim Kamez, wie Dt. 1, 38 Munach, nach dem regelrechten Tonrückgang überall da wo darauf ein Wort mit dem Ton auf seinem ersten Buchstaben folgt; syntaktisch richtet es sich nach dem nächst vorausgegangenen Subj.

1) Das arabische هام mit dem Impf. يهيم bed. von Durst (auch seelisch: von Durst der Leidenschaft) geplagt s. und hat neben anderen Formen des Infinitivs die Form *hajamân*, welche von anhaltenden, sich wiederholenden, extensiv und intensiv starken Bewegungen üblich ist z. B. *dawarân* stetes Kreisen, *sajarân* vieles Spazierengehen. Mit jenem هام von Durst umhergetrieben w. mag das vom Kreisen des fliegenden Vogels, bes. des Adlers, gebräuchliche حام mit dem Impf. يحوم und dem Inf. حَوَمَان verwandt sein.

(vgl. 2 S. 3, 22. 20, 10. Iob 19, 15. Spr. 27, 15). Das folg. *impf. consec.*, führt den Zustand ein, der aus diesem Andringen von Furcht und Beben hervorgeht. Entsetzen פַּלָּצוּת bedeckt ihn d. i. erfüllt ihn über und über; Syr. liest צלמות nach 44, 20, aber der vorliegende Text ist durch Ez. 7, 18 geschützt. Auch der dadurch erpreßte Wunsch, den David vor sich selbst aussprach, wird in Str. 3 mit *impf. consec.* eingeführt.[1] Wer giebt mir ist s. v. a. o hätte ich Ges. § 136, 1. אֵבֶר ist die Schwungfeder oder Schwinge, benannt, wie es scheint, von der Stärke. In וְאֶשְׁכֹּנָה liegt der sich selbst genügende Begriff der Niederlassung (Ez. 31, 13), des zur Ruhe Kommens und Verbleibens (2 S. 7, 10). Für אָחִישָׁה מִפְלָט לִי gewinnt man ohne Umweg einen sachgemäßen Sinn, wenn man אחישה nicht als *Kal* (71, 12), sondern nach Jes. 5, 19. 60, 12 als *Hi.* nimmt: ich würde beschleunigen mir *(accelerarem mihi)* einen Ort des Entrinnens (Jefeth) oder der kausativen Bed. des *Hi.* angemessener: Entrinnung (A. Th. σπεύσω διασωσμὸν ἐμοί, S. ἐξαίφνης ἐποίησα ἂν τὴν ἔκφευξίν μου) vor einherstürzendem Winde, vor dem Sturme. רוּחַ סֹעָה ist s. v. a. arab. *rîḥ sâija* sein würde, indem سعى ‚sich schnell bewegen, geschwind gehen oder laufen' wie vom Lichte (Koran LXVI, 8) und Wasserbächen (s. Jones, *Comm. poes. asiat., ed. Lips.* p. 358), so auch von Luftströmungen, Winden u. dgl. gesagt werden kann. Die Korrektur סֹעֲרָה (Hupf.) oder סוּפָה (Grätz) giebt eine unschöne Tautologie. In der Umgebung Davids ist ein wildes, auf seinen Untergang gerichtetes Treiben. Vor diesem möchte er fliehen und sich bergen, wie eine beim Unwetter oder vor den Krallen des Raubvogels in ein Felsloch sich flüchtende Taube mit ihrem zwar geräuschlosen, aber ausdauernden Fluge.[2]

V. 10—17. In der 2. Gruppe herrscht der Zorn. In der Stadt sind alle Parteileidenschaften entfesselt, selbst sein Busenfreund ist an dieser feindlichen Erhebung beteiligt. Die Rückbez. auf die babylonische Sprachverwirrung in dem פַּלַּג (vgl. Gen. 10, 25), von Symm. ἀσύμφωνον ποίησον übersetzt, führt in Erinnerung an בָּלַל Gen. 11, 1—9 auch die Wahl des בַּלַּע herbei, welches hier, ohne daß man mit Grätz בַּלֵּל zu lesen braucht, nach Jes. 19, 3 Verschlingung d. i. Vernichtung mittelst Verwirrung und Vereitelung bez.; לְשׁוֹנָם ist Obj. zu beiden Imper., deren 2. des Gleichklangs halber פַּלַּג (wie sonst gew. bei gutturalem Auslaut) lautet. Statt וְרִיב heißt es bei verbindendem Acc. regelrecht (s. z. B. Gen. 1, 2. 8, 22 und dagegen Ez. 2, 10) וָרִיב.[3] Subj. zu 11ª sind nicht

1) Aus dieser Psalmstrophe ist das schöne altkirchliche Jesuslied erwachsen: *Ecquis binas columbinas Alas dabit animae? Et in almam crucis palmam Evolat citissime cet.*

2) Kimchi bemerkt, daß die Taube, wenn sie müde wird, einen Flügel einzieht und mit dem anderen fliegt und so um so sicherer entrinnt. Abenezra findet hier eine Hindeutung auf die Brieftaube.

3) Es finden sich aber noch unerklärte Ausnahmen, indem zuweilen וָ auch bei trennendem Acc. bleibt Jes. 49, 4. Jer. 40, 10. 41, 16 und וְ bei verbindendem vokalisirt wird Gen. 13, 14. 45, 23. 46, 12. Lev. 9, 3. Mi. 2, 11.

Unbill und Hader (Hgst. Hitz.), denn diese personifizirt auf der Stadtmauer herumlaufen zu lassen ist komisch, sondern (vgl. 59, 7. 15) die Absalomiten, und zwar die unablässig das Treiben Davids und der Seinen belauernden und dazu ringsum auf den Höhepunkten der Stadt flankirenden Spione. Wie thatlos David diesem Treiben zusah, bis er freiwillig seinen Palast im Stiche ließ und Jerusalem räumte, deutet der Bericht 2 S. c. 15 an. Der Spionage im Umring der Stadt wird mit בְּקִרְבָּ das Treiben innerhalb derselben entgegengesetzt. Wir wissen davon wenig Spezielles, aber nach dem ehrsüchtigen, niederträchtigen, heimtückischen Charakter Absaloms können wir es uns ausmalen. יָמִישׁ ist *Kal* v. מִישׁ, es giebt hier kein *Kerî* wie Spr. 17, 13 welches aus dem ע״י ein ע״ו macht. Daß Heimtücke מִרְמָה und äußerste Verruchtheit in der Stadt sich festsetzen, wird mit כִּי v. 13 begründet. Es stehen ihm nicht offne Feinde, die des Ursache hätten, gegenüber, sondern treulose Freunde, unter ihnen jener Ahitofel aus Giloh, ein Abschaum treubrüchiger Undankbarkeit. Die Impf. וְאֶשָּׂא und וְאֶסָּתֵר sind subjunktivisch und וְ = *alioqui* wie 51, 18 vgl. Iob 6, 14. Diesem sagt er zu seiner Schande ins Gesicht, in welchem Verhältnis er zu ihm, den er jetzt verrät, gestanden. Man übersetze v. 14 nicht: und du bist . ., sondern *und du* (der du so handelst) *warst,* denn nur weil der Hauptsatz rückblickend gemeint ist besagen die Impf. נַמְתִּיק und נְהַלֵּךְ ein Pflegen in der Vergangenheit. Absichtlich heißt es אֱנוֹשׁ כְּעֶרְכִּי, nicht אִישׁ כערכי: David ließ ihn nicht seine königliche Hoheit fühlen, sondern stellte sich zu ihm in das Verhältnis des Menschen zum Menschen, ihn mit sich auf gleiche Linie stellend und als seines Gleichen behandelnd; das Suff. v. כערכי ist hier nicht wie in dem כערכך des Aschamgesetzes subjektiv: nach meiner Schätzung, sondern obj.: gleich dem Werte den ich geschätzt bin, also: mir gleichgeschätzt. Welche herzdurchbohrende Bed. gewinnt dieses Wort erst im Munde des anderen David, welcher, obwohl Gottessohn und König ohne Gleichen, doch zu seinen Jüngern und unter ihnen zu jenem Ischarioten als der Menschensohn in das menschlich trauteste Verhältnis trat! אַלּוּף v. אָלַף arab. *alifa* sich an etw. anfügen, anschließen, gewöhnen bed. den Anhänglichen oder Zugethanen (arab. von gleicher Wurzel ولِيف), und מְיֻדָּע nach dem hebr. Sinne des V. יָדַע den intim Bekannten. Der 1. der Beziehungssätze v. 15 bez. den vertraulichen Privatverkehr, der 2. dessen ungescheutes Hinaustreten in die Oeffentlichkeit. סוד hier wie Iob 19, 19 (s. oben zu 25, 14); הִמְתִּיק סוד süß machen Freundschaftsverkehr ist s. v. a. dergleichen pflegen. Dem סוד steht רֶגֶשׁ gegenüber, wie 64, 3 סוד heimliche Beratung und רִגְשָׁה lautes Toben. Hier ist רֶגֶשׁ ebendas, was der korahitische Dichter 42, 5 הָמוֹן חוֹגֵג nennt. Angesichts des zum absalom. Parteihaupt gewordenen treulosen Freundes bricht David

---

Iob 4, 16. Koh. 4, 8. Im Allgem. ist zu sagen daß ֣ das zweite einsilbige oder vornbetonte Wort enger als ׀ mit dem vorigen verbindet und daß dabei die Subjektivität ziemlich freien Spielraum hat.

nun v. 16 in furchtbare Verwünschungen aus. Das *Chethîb* lautet: יְשִׁימוֹת *desolationes* (*super eos*), Riehm hält es mit Hupf. für ursprünglich; aber dieses Wort kommt nur in einem Ortsnamen vor („Einöden-Haus“) und ist in so unmittelbarer Beziehung auf Personen, obwohl möglich, doch ohne Beispiel. Einen nicht zu beanstandenden Sinn dagegen giebt das *Kerî* (LXX Trg. Syr. Symm. Vulg. Hier. Lth.) יַשִּׁיא מָוֶת berücken möge der Tod über sie, was prägnant s. v. a. er möge sie unversehens überfallen (s. König, Lehrgeb. S. 635). Diesem יַשִּׁיא entspricht das חַיִּים der zweiten Anwünschung: sie mögen in den Hades (שְׁאוֹל, viell. urspr. שְׁאוֹלָה, dessen ה bei folg. ה abhanden kam) hinabfahren lebendig d. i., wie die Rotte Korah, bei noch frischem Leibesleben und also jähen, gewaltsamen Todes. Die Zusammenziehung des *decipiat* (*opprimat*) *mors* in Ein Wort ist die Folge der alten *scriptio continua* und der defektiven Schreibung יַשִּׁי wie יָנִי 141, 5. אָבִי 1 K. 21, 29. Anders Böttch.: der Tod thue einen Krach über ihnen, aber die Imperfektform יַשִּׁי = יַשְׁאֶה v. שָׁאָה = שָׁאַי ist eine imaginirte, durch Num. 21, 30 nicht erweisbare. Hitz.: erstarre (יַשִּׁים) ob ihnen der Tod, aber das ist ein unvorstellbares Bild, mit dessen Schwulst sich die *trepidantes Manes* bei Virgil *Aen.* 8, 246 nicht vergleichen lassen. In der Begründung 16[c] giebt בִּמְגוּרָם (vgl. Iob 18, 19) mit folg. בְּקִרְבָּם angeblich weder wenn man מָגוּר Ansiedelung, Wohnung παροικία (LXX Trg.), noch wenn man es Versammlung (Aq. S. Hier.) übers., einen innerlichen Fortgang, weshalb Hitz.: in ihrem Schreine, ihrer Brust (= ἐν τῷ θησαυρῷ τῆς καρδίας αὐτῶν Lc. 6, 45). Aber ist die Aussage daß das Böse unter ihnen, daß es in ihnen heimisch ist, nicht wirklich eine Klimax? Der Wechsel der Gottesnamen v. 17 ist bedeutsam. Den Ueberweltlichen ruft er an und der heilwärtig Innergeschichtliche hilft ihm.

V. 18—24. In der 3. Gruppe herrscht die Zuversicht, indem der v. 17 angeschlagene Ton sich fortsetzt. Abend, Morgen und Mittag als Anfang, Mitte und Ende des Tages bez. diesen in seinem ganzen Umfange, David giebt so der Unablässigkeit Ausdruck, mit welcher er Gotte stillinnerlich und laut vortragen will was ihn bewegt. שִׂיחַ (שׂוּחַ) bed. sowohl (in innerlichem Selbstgespräch) bedenken als sprechen (talm. סח), besprechen, aussprechen. Das *impf. consec.* וַיִּשְׁמַע verknüpft mit dem Gebete die Erhörung als dessen unausbleibliche Folge. Auch in dem Praet. פָּדָה spricht sich Glaubensgewißheit aus; בְשָׁלוֹם daneben bez. in gleicher Prägnanz wie 118, 5 den Zustand unversehrter äußerer und innerer Wohlbehaltenheit, in welchen Gott seine Seele befreiend versetzt. Liest man *mi-k^erob*, so ist קרב, wie es die alten Uebers. fassen, Infin.: *ne appropinquent mihi*, wogegen seit J. H. Michaelis die Aussprache *mi-k^erāb* bevorzugt wird: *a conflictu mihi sc. parato*, bei welcher מִקְּרָב־ (mit *Metheg*) punktirt sein würde, während die HSS um die Lesung mit *a* zu verhüten מִקֲּרָב־ punktiren (wie teilweise auch 22[a] וַיִּקְרַב, wo aber das Kamez unveränderlich lang ist). Hitz. bemerkt mit Recht, daß hinter negativem מִן zum voraus der Inf. angezeigt ist und daß לִי = עָלַי 27, 2 sich besser zu diesem fügt. Auch schließt sich der

Begründungssatz 19ᵇ minder mißverständlich an, wenn man מִקְּרָב infinitivisch faßt: daß sie mir nichts anhaben können (91, 10). Denn nun erst ist es minder mißlich, die Feinde als Subj. von הָיוּ und עִמָּדִי wie Iob 10, 17. 13, 19. 23, 6. 31, 13 vgl. עִם 94, 16 in feindlichem Sinne zu fassen, was immer nur da möglich, wo der Zus. diesen Sinn an die Hand giebt. Die Erkl. Heidenheims: Unter den Großen waren solche die mir beistanden (näml. Huzai, Zadok, Ebjathar, durch die Ahitofels Rat hintertrieben wurde) giebt keinen Psalmgedanken, und mit AE nach *Bamidbar Rabba* 294ᵃ bei בְרַבִּים an den Beistand der Engel (wie das Trg. an den Beistand Gottes) zu denken, empfiehlt sich zwar im Hinblick auf 2 K. 6, 16 (womit Hitz. noch 2 Chr. 32, 7 zusammenhält), ist aber hier ohne Anhalt, wogegen der Ged.: ‚als Viele (im Bestande von Vielen) sind sie mit mir d. i. treten sie mit mir kriegend auf' sich straff an das Vorausgeg. anschließt. Das *Beth essent.* dient hier wie öfter z. B. 39, 7 der Qualifikation des Subj. Auf das Prät. der Zuversicht folgt v. 20 das Fut. der Hoffnung יִשְׁמַע ׀ אֵל (mit Pasek aus gleichem orthophonischem Grunde wie Iob 27, 9. 35, 13 vgl. Ps. 66, 18). Obgleich עָנָה neben שָׁמַע voraussetzlich die Bed. antworten d. i. der Gebetserhörung vergewissern hat, so wird doch hier diese Bed. dadurch ausgeschlossen, daß wie 20ᵈ fordert (auch wenn man 19ᵇ von den Gesinnungsgenossen des D. versteht) die Feinde Obj. sind. LXX Vulg. Hier.: εἰσακούσεται ὁ θεὸς καὶ ταπεινώσει αὐτοὺς ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων, passend, aber die Aussprache וְיַעַנֵּם fordernd, da die Bed. beugen, demütigen weder für *Kal* noch *Hi.* erweislich ist. Aber gesetzt auch daß יַעֲנֵם nach 1 K. 8, 35 (s. Keil) ταπεινώσει αὐτούς bed. könnte, so ist doch schwer zu glauben, daß es hier keinen dem ישמע, welches es fortsetzt, korrelaten Sinn haben soll. Schon Saadia erklärt beachtenswert יַעֲנֵם für יַעֲנֶה־בָּם er wird wider sie zeugen, was AE billigt; besser Hgst.: „Gott wird hören (der Feinde Toben) und ihnen (richterlich) antworten". Der urspr. Text mag וְיַעֲנֵמוֹ יֹשֵׁב קֶדֶם gelautet haben. Wie er aber jetzt lautet repräsentirt וְיֹשֵׁב קֶדֶם einen jene strafrichterliche Entgegnung verbürgenden Satz mit fehlendem הוּא (wie 7, 10); das kühne ישב קדם ist die Abbreviatur der 74, 12. Hab. 1, 12 vgl. Dt. 33, 27 ausgesprochenen Anschauung Gottes als des von der Urzeit her königlich und richterlich Thronenden, der also auch gegenwärtig seine in seinem Gesalbten angetastete Majestät zu behaupten wissen wird. Trotz dieser Unterbrechung und der dabei aufrauschenden Musik setzt אֲשֶׁר mit Zubehör das ויענם fort, diejenigen näher beschreibend, denen Gott in seinem Zorn antworten wird. Der Relativsatz begründet zugleich dies ihr Geschick aus ihrer Beschaffenheit: sie verharren ohne sich eines andern zu besinnen in ihrer Gottlosigkeit. Das N. חֲלִיפָה, welches sonst von Kleiderwechsel, Kriegsreserve, Ablösung von Arbeiter-Truppen üblich ist, bed. hier Sinnesänderung (Trg.), wie Iob 14, 14 Zustandsänderung; der Plur. meint, daß ihnen jeder Wechsel dieser Art fern bleibt (Symm. οὐ γὰρ ἀλλάσσονται), das Böse ist ihnen zur andern Natur geworden. In v. 21 faßt David in der Menge der Empörer wieder den Einen treubrüchigen Feind ins

Auge. שְׁלֹמָיו ist s. v. a. שְׁלֵמִים אִתּוֹ Gen. 34, 21., die zu ihm in Wohlverhältnis (שָׁלוֹם 41, 10) standen. David faßt sich mit seinen Getreuen zus. בְּרִית ist hier das vor Gottes Angesicht geschlossene Schutz- und Trutzbündnis wechselseitiger Treue. Bei שָׁלַח und חִלֵּל ist die Intention gemeint, welche, wenn auch noch nicht ausgeführt, doch an sich schon Vergreifung und Entweihung ist. In v. 22 geht die Schilderung in den Ton des Cäsurenschema's ein. Unmöglich ist hier מַחֲמָאֹת lautlich s. v. a. מֵחֶמְאוֹת, da diese Lautveränderung die Präpos. verwischen würde: מֵחֶמְאוֹת aber auszusprechen (Trg. Symm. Hier.) verbietet sich dadurch, daß פִּיו nicht Subj. zu חָלְקוּ sein kann, man müßte mit LXX פָּנָיו lesen. Also gehört מ zum Bestande des Nomens und das Denom. מחמאות (v. חֶמְאָה), wie מַעֲדַנּוֹת (v. עֵדֶן) Leckerbissen, bed. Dickmilchspeisen, hier bildlich die dem Heuchler so sanft, süß und geschmeidig wie Rahm oder Sahne vom Munde gehenden Milch- oder Butterworte: *os nectar promit, mens aconita vomit.* In den folg. Worten וּקֲרָב־לִבּוֹ (וּקְרָב) ist das Makkef zwar accentuologisch bezeugt (*Zinnor* unmittelbar vor *Olewe-jored* wie 69, 21. 106, 16), aber syntaktisch falsch, denn die Worte sind ein selbständiger Satz: Krieg (קְרָב Zusammenstoß, Angriff, Kampf n. d. F. כְּתָב) ist sein Inneres, seine Worte sind Schwerter — diese beiden Nominalsätze ordnen sich in gleicher Weise den vorhergehenden Hauptsätzen als adversative Umstandssätze unter. רַכּוּ (eig. wie رقّ dünn, schwach, dann auch: sanft, lind s., $\sqrt{}$רך, רק *tendere, tenuare*) hat den Ton auf *ult.*, s. zu 38, 20. פְּתִחוֹת ist das ausgezogene, gezückte Schwert (37, 14). Der eine neue Str. beginnende und dadurch minder abrupte Zuspruch v. 23 ist zunächst ein Rat, den David sich selbst, zugleich aber allen unschuldig Leidenden giebt, vgl. 27, 14. Statt des dunklen ἅπ. γεγρ. יְהָבְךָ findet sich 37, 5 דרכך und Spr. 16, 3 מעשיך, wonach es nicht Verbum n. d. F. יְהַבְךָ (Chajûg Gecat. Kimchi), sondern Objektsacc. ist (wie es auch accentuirt ist, denn das *Legarmeh* von יהוה hat geringeren Trennungswert als das *Zinnor* von יהבך). LXX übers. ἐπίῤῥιψον ἐπὶ κύριον τὴν μέριμνάν σου. So wird dieses Psalmwort 1 P. 5, 7. verwendet. Dem Talmud und Midrasch zufolge bed. יְהָב (gleicher Form mit קְרָב) die Last. „Eines Tages — erzählt Rabba bar-bar-Chana *Rosch ha-Schana* 26[b] vgl. *Gen. Rabba* c. 79 zu 33, 10 — ging ich mit einem arabischen (nabatäischen?) Handelsmann und trug gerade ein schweres Pack. Da sagte er mir: שקיל יהביך ושדי אגמלאי nimm deine Bürde und wirf sie auf mein Kameel". Hienach ist es ratsamer, יְהָב auf יָהַב geben, zuteilen, als auf ein יָהַב = יָאַב 119, 131 ($\sqrt{}$אב, או) begehren, zurückzuführen, so daß es also nicht das Begehren, Sehnen, Sorgen, sondern das Aufgegebene, Auferlegte, Beschiedene (Böttch.) bed., in welchem Sinne die aram. Derivv. v. יְהַב (Trg. Ps. 11, 6. 16, 5 יְהָבוּת und מַוְהָבִית für מְנָת) wirklich vorkommen. Auf wen man wirft was einem zu tragen beschieden ist, dem giebt mans zu tragen; die Ermahnung geht davon aus, daß Gott so willig als mächtig ist, auch das Schwerste für uns zu tragen, aber dieses Tragen für uns ist andererseits eignes Tragen in Gottes Kraft und darum lautet die bei-

gefügte Verheißung: Er wird dich aufrecht halten (כַּלְכֵּל), daß du nicht kraftlos erliegest. Auch 23ᶜ ist diesem Bilde einer Last günstig: nicht wird er geben d. i. (78, 66) widerfahren lassen auf ewig Wanken dem Gerechten. Der Gerechte wankt nun und nimmer mit folgendem Sturz, während David dessen gewiß ist, daß seine Feinde nicht allein zu Boden fallen, sondern in den Hades fahren werden (welcher hier mit Verbindung zweier Synon. wie z. B. Spr. 8, 31. Ez. 36, 3 באֵר שַׁחַת Brunnen d. i. Loch der Einsenkung d. i. Gruft heißt), und zwar ehe sie ihre Tage gehälftet d. i. bis zu der Hälfte der unter andern Umständen erreichbaren Lebensdauer gelangt sind (vgl. 102, 25. Jer. 17, 11). Mit וְאַתָּה אלהים wird herausgehoben, daß ebenderselbe Gott, der die Gerechten nicht fallen läßt, die Gottlosen hinabstürzt, und mit וַאֲנִי setzt sich David als getrosten Mutes für jetzt und alle Zukunft jenen entgegen.

PSALM LVI.

Getroster Mut eines Flüchtlings.

2 Sei mir gnädig, Elohim, da Sterbliche nach mir gieren,
Den ganzen Tag kriegführend mich bedrängen.
3 Es gieren meine Laurer den ganzen Tag,
Denn viel sinds die hochher mich bekriegen.
4 Tags, da ich fürchte, halt' ich mich zuversichtlich an dich.
5 Durch Elohim werd' ich rühmen sein Wort,
In Elohim trau' ich, ohne zu fürchten:
Was kann Fleisch mir thun?

6 Den ganzen Tag foltern sie meine Worte,
Wider mich sind alle ihre Gedanken auf Böses aus.
7 Sie rotten sich, stellen Späher aus —
Die bewachen meine Fersen, weil nach meinem Leben trachtend.
8 Bei so frevlem Treiben sollten sie entrinnen? —
In Zorn wirf Völker danieder, Elohim!

9 Mein Fluchtleben hast gezählet Du,
Gelegt sind meine Thränen in deinen Schlauch —
Stehn sie nicht in deinem Merkbuch?
10 Einst müssen zurückweichen meine Feinde am Tage da ich rufe;
Das weiß ich: daß Elohim für mich ist.
11 Durch Elohim rühm' ich das Wort,
Durch Jahve rühm' ich das Wort.
12 In Elohim trau' ich, ohne zu fürchten:
Was können Menschen mir thun?

13 Ob mir liegen, Elohim, deine Gelübde,
Entrichten werd' ich Dankopfer dir.
14 Denn du hast gerettet meine Seele vom Tode,
Ja meine Füße vom Umsturz,
Zu wandeln vor Elohim im Licht des Lebens.

An Ps. 55., welcher v. 7 f. wünscht: *O hätt' ich Flügel wie die Taube* u. s. w., schloß sich nach der Anordnungsweise des Sammlers kein Ps. passender an, als Ps. 56., dessen musikalische Ueberschr. lautet: *Dem Sang-*

meister, nach „Taube der Verstummung unter den Fernen“, von David, ein Michtam. רְחֹקִים ist zweiter Gen., vgl. Jes. 28, 1., und bed. entw. ferne Menschen oder *longinqua* ferne Orte wie 65, 6 vgl. נְעִימִים 16, 6. Wie 58, 2 ist auch hier fraglich, ob die Punktation אֵלֶם das Richtige getroffen, ansprechend ist Olshausens אֵלִם (Taube ferner) Terebinthen. עַל bed., wie in anderen solchen Aufschriften, nicht *de* (wie Jo. Campensis in seiner Psalmen-Paraphrase 1532 u. ö. übers.: *Praefecto musices, de columba muta quae procul avolaverat*), sondern *secundum*, und das Zusammentreffen der Melodie-Angabe mit der Situation des Psalmendichters erkl. sich daraus, daß die Melodie im Hinblick darauf gewählt ist. LXX (vgl. Trg.) mit Deutung des Bildes: ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπὸ τῶν ἁγίων (אֵלִם?) μεμακρυμμένου, wofür Symm.: φύλου ἀπωσμένου (viell. wie Hitz. vermutet אֵלֶם = לְאֹם 7, 8 lesend). Aq. nach dem vorliegenden Texte: ὑπὲρ περιστερᾶς ἀλάλου μακρυσμῶν und ähnlich Quinta. An Ps. 55 (v. 7 f. vgl. 38, 14) können wir uns eine Vorstellung von dem mit יונת אלם רחקים bezeichneten Musterliede machen, denn dieses selbst ist Ps. 55 nicht, schon deshalb nicht, weil er aus der absal. Zeit und also jünger ist, als Ps. 56, dessen histor. Ueberschr.: *als ihn ergriffen Philister in Gath* (vgl. בְּיָדָם 1 S. 21, 14) uns in die saulische Zeit zurückversetzt, in dieselbe Zeit des philistäischen Aufenthalts, welcher Ps. 34 zugeeignet wird. Mit den Ps. dieser Zeit zeigt sich Ps. 56, seine Ueberschr. rechtfertigend, vielfach aufs engste verflochten. Es ist diesen Ps. gemeinsam, daß mit der Aussicht Davids auf das Gericht über seine Feinde sich die Aussicht auf das Gericht über die ganze feindliche Welt verbindet 56, 8. 7, 9. 59, 6 (12); dem Wüstenaufenthalt entspricht das Bild vom Schlauch, in dem Gott die Thränen der Leidenden aufbewahrt. In Ansehung der Kunstform eröffnet Ps. 56 die Reihe davidisch-elohimischer מִכְתָּמִים (מִכְתְּמִים) 56—60. Drei davon gehören der saulischen Zeit an, diese drei enthalten Kehrverse, was wir zu 16, 1 als eine Eigentümlichkeit dieser „Stichwortgedichte“ erkannten.

V. 2—5. אֱלֹהִים und אֱנוֹשׁ v. 2 (9, 20. 10, 18) sind Gegensätze: Gotte dem Majestätischen gegenüber sind die Menschen machtlose Wesen. Ihre Auflehnung wider Gottes Ratschluß ist erfolglose Tollheit. Hat der D. Gottes Huld für sich, so steht er diesen riesig sich geberdenden Zwergen, die ihn מָרוֹם hochher fahrend d. i. stolziglich bekriegen (vgl. מִמָּרוֹם 73, 8), in der unüberwindlichen Macht Gottes entgegen. שָׁאַף *inhiare* wie 57, 4; לָחַם wie 35, 1., mit לְ wie אֶל z. B. Jer. 1, 19. So fürchtet er sich denn auch nicht; Tags wo (Ges. § 123, 3[b]) er sich fürchten könnte d. i. zu fürchten Grund hätte (Impf. als hypothetischer Conj. wie z. B. Jos. 9, 27), hält er sich vertrauend an (אֶל wie 4, 6 u. ö. Spr. 3, 5) seinen Gott, so daß Furcht ihn nicht ankommen kann. Er hat ja das Wort seiner Verheißung für sich (דְּבָרוֹ wie z. B. 130, 5), בֵּאלֹהִים durch Gott wird er dieses sein Wort preisen (rühmen) können (Symm. διὰ τοῦ θεοῦ ὑμνήσω λόγον αὐτοῦ), indem es sich ihm glorreich bewährt. So auch Hupf., während Andere: „Elohim rühme ich, sein Wort“, wogegen die Form des Stichworts 11[ab], und Hitz.: „Gottes berühm' ich mich in Sache“ d. i. in der betreffenden Angelegenheit, was frostige Prosa bei sprachwidriger Kürze. In הִלֵּל liegen die Begriffe des Preisens und Rühmens (10, 3. 44, 9) ineinander; באלהים ist nicht anders

als 60, 14 gemeint. בָּטַח בְּ deckt sich mit dem neutest. πιστεύειν ἐν. לֹא אִירָא ist Umstandssatz mit Finitum, wie gew. bei לֹא 35, 8. Iob 29, 24 und בַּל Spr. 19, 23.

V. 6—8. Diese 2. Str. beschreibt die Widersacher und läuft, indem daran das Feuer des Zorns sich entzündet, in Verwünschung aus. „Alle Zeit — übers. Hitz. — kränken sie meine Belange“ d. h. schädigen sie meine Interessen. Auch das lautet unpoetisch. Wie man חָמַס תורה die Thora vergewaltigen sagt Zef. 3, 4. Ez. 22, 26., so läßt sich auch sagen: die Worte jemandes d. i. seine Aussagen über sich selbst martern, näml. durch Mißdeutung und Verdrehung. Es hilft David nichts, daß er seine Unschuld, daß er seine kindliche Treue gegen Saul, Gottes Gesalbten, beteuert — sie spannen sein Selbstzeugnis auf die Folter, ihm falschen Sinn und falsche Folgerungen aufzwängend. Sie rotten sich zusammen, stellen Hinterhalt. Das V. גּור bed. bald abbiegen, einkehren, wohnen (= جار), bald sich fürchten (يָגֹר ,وجر), bald aufrühren, erregen 140, 3 (= גָּרָה), bald wie hier und 59, 4. Jes. 54, 15: sich sammeln (= אָגַר). Das *Kerî* liest יִצְפּוֹנוּ (wie 10, 8. Spr. 1, 11), aber die *scr. plena* führt auf *Hi.* (vgl. Iob 24, 6 u. dazu Ps. 126, 5) und das folg. הֵמָּה läßt schließen, daß יַצְפִּינוּ causativ gemeint ist: sie machen daß man im Versteck aufpaßt, legen Hinterhalt (syn. הֶאֱרִיב 1 S. 15, 5), so daß המה auf die von ihnen abgeordneten Laurer geht: jene — meine Fersen oder (wie der *pl. fem.* 77, 20. 89, 52) Fußspuren (Raschi: *mes traces*) d. i. alle meine Schritte und Tritte hinter mir her beobachten sie, dieweil (eig. demgemäß daß, wie z. B. Mi. 3, 4) sie nach wie vor (was in dem Perf. liegt, vgl. 59, 4) mein Leben ertrachten d. i. danach trachten (קִוָּה wie שָׁמַר 71, 10 mit Acc. = קִוָּה לְ 119, 95). An diese umständliche Vergegenwärtigung ihres feindseligen Treibens schließt sich der nicht anders denn als Frage zu verstehende und als solche durch die Wortstellung (2 K. 5, 26. Jes. 28, 28) sich kennzeichnende Satz עַל־אָוֶן פַּלֶּט־לָמוֹ an: *Trotz Heillosigkeit Entrinnen ihnen* d. i. sollten sie, die Laurer ungeachtet so heilloser nichtswürdiger Handlungsweise entrinnen? פַּלֵּט ist wie 32, 7 substantivirter Inf., und das Keineswegs, das als Antwort auf diese Frage gehört, geht sofort in die Bitte um den Sturz der Heillosen über. Dies die seit Kimchi übliche Erklärung. Anders Mendelssohn: „Umsonst sei ihr Entrinnen“. Mit עַל werden allerdings adv. Begriffe ausgedrückt z. B. עַל־יֶתֶר reichlich 31, 24., עַל־שֶׁקֶר lügnerisch Lev. 5, 22 (s. Ges. *thes.* p. 1028), aber man sagt nicht עַל־הֶבֶל und hat also auch schwerlich עַל־אַיִן (mit nichten, umsonst) gesagt; auch heischt hier der Zus. für אין den herrschenden ethischen Begriff. Grätz verwandelt על־און in אל־תתן (gewähre ihnen keine Rettung). Olsh. u. Hupf. begnügen sich mit פַּלֵּס statt פַּלֶּט: „Für den Frevel vergilt ihnen“, eigentlich wäge ihnen zu — was Riehm ansprechend findet; פִּלֵּס in der Bed. *appendere* ist durch 58, 3 belegbar (s. zu Spr. 5, 21). Aber die alten Uebers. hatten alle פלט vor sich und bei fragender Fassung (Moll: Bei Frevel — Rettung ihnen?) giebt der Text wie er lautet einen zusammenhangsgemäßen Ged. Die Verallgemeinerung des Gesichtskreises

auf die ganze feindliche Völkerwelt erkl. Hgst. richtig daraus, daß die besondere richtende Thätigkeit Gottes nur ein Ausfluß seiner allgemeinen allumfassenden ist und der Glaube an die erstere in dem Glauben an die letztere wurzelt. Den Sinn von הוֹרֵד ersieht man aus dem vorigen Ps. (55, 24), dem der unsrige wegen mannigfacher verwandtschaftlicher Bez. angeschlossen ist.

V. 9—12. Was der D. v. 8 erbittet, spricht er nun als seine zuversichtliche Erwartung aus, mit der er sich tröstet. Man hat נֹד v. 9 nicht „Flucht" zu übers., was freilich kein zählbares Ding ist (Olsh.), sondern „Flüchtigsein"; ein unstetes Flüchtlingsleben (Spr. 27, 8) ist ja wirklich sowohl seiner Dauer als der Menge zeitweiliger Aufenthalte nach zählbar. Und daß Gott, daß Er es zählt, dessen allsehendes Auge ihn in die Schlupfwinkel der Wüste und Felsen begleitet, darauf legt der D. großes Gewicht, denn an Menschen hat er längst verzweifeln gelernt. Die Accentuation hebt נֹדִי als nachdrücklich vorausgestelltes Obj. durch *Zarka* hervor, worauf dann סָפַרְתָּה mit verbindendem *Galgal* und das pausale אָתָּה mit *Olewejored* folgt. Er, der alle Schritte der Menschen zählt (Iob 31, 4), weiß, wie lange David schon ohne Verschuldung so heimatlos umhergetrieben wird. Dessen getröstet sich dieser, aber nicht ohne Thränen, die ihm dieses Elend erpreßt und die er Gott zu sammeln und aufzubewahren bittet. So nach der Accentuation, welche שִׂימָה als Imper. wie z. B. 1 S. 8, 5 faßt; aber da שִׂים, שִׂימָה auch aramaisirende Form des passiven Particips ist (1 S. 9, 24 u. ö. 2 S. 13, 32), so liegt es den umgebenden Ged. nach näher, es auch hier so zu fassen *(posita est lacrima mea)* und also als Milra zu sprechen (Ew. Hupf. Böttch. Hitz.). דמעתי (Koh. 4, 1) entspricht chiastisch dem נֹדִי, mit welchem בְנֹאדֶךָ ein Lautspiel bildet; der Schlußsatz הֲלֹא בְּסִפְרָתֶךָ schließt sich mit סָפַרְתָּה im 1. Gliede zus. Sowohl 9^b als 9^c fehlt jede Vergleichungspart. Daß Gott die Thränen der Seinen wie in einen Schlauch sammelt und sie mit ihren Anlässen wie in ein Memorial (Mal. 3, 16) verzeichnet, diese bildlich gefaßte Thatsache setzt der D. voraus und giebt ihr nur aneignungsweise die Wendung auf sich selbst; סִפְרָה verhält sich nach Böttcher § 643 zu סֵפֶר wie Buchhaltung zu Buch, viell. bed. es (v. סָפַר zählen) die Rechnung oder das Rechnungsbuch. Das folg. אָז läßt sich nun entw. als ein logisches „infolge dessen" fassen (wie z. B. 19, 14. 40, 8), oder als ein den Wendepunkt des gegenwärtigen thränenvollen Wanderlebens fixirendes „alsdann" (näml. wann des נֹד und der דִמְעָה genug ist) oder „dereinst" (in mehr abrupter Weise, wie שָׁם 14, 5. 36, 13., s. zu 2, 5). בְּיוֹם אֶקְרָא ist nicht Entfaltung dieses אָז, welche übel nachschleppen würde; der D. sagt, daß einst seine Feinde werden zurückweichen müssen, indem ein Tag kommen wird, wo sein schon jetzt erhörtes Gebet auch äußerlich sich erfüllt und mit dem Ruf um Hilfe die volle Verwirklichung dieser zusammentrifft. Mit זֶה־יָדַעְתִּי 10^b rechtfertigt er diese Hoffnung aus seinem Glaubensbewußtsein. Man übers. nicht nach Iob 19, 19: ich der ich weiß, was eine nachschleppende Appos. ohne rechte Anknüpfung giebt, sondern nach 1 K. 17, 24: das weiß ich (dessen bin ich gewiß)

daß Elohim für mich ist; זֶה neutrisch wie bei יָדַע Spr. 24, 12 und auch sonst häufig (Gen. 6, 15. Ex. 13, 8. 30, 13. Lev. 11, 4. Jes. 29, 11 vgl. Iob 15, 17), und לִי wie z. B. Gen. 31, 42. Durch Elohim — fährt v. 11 fort — werd' ich preisen דָּבָר; so heißt das Wort schlechthin, also das göttliche, wie 2, 12 בַּר der Sohn schlechthin, also der göttliche. Weil der Ged. wiederholt wird, steht nach elohimischer Psalmweise wie 58, 7 vorn אלהים und dann יהוה. Der Kehrvers v. 12 vgl. 5^b zeigt Strophenschluß an. Daß wir hier אָדָם statt בָּשָׂר, wie v. 11 דָּבָר statt דְּבָרוֹ 5^a lesen ist der Psalmsitte gemäß, die Kehrverse nicht ganz überein lauten zu lassen. Ein triftiger Grund, 11^b zu streichen (Baur Hupf.) scheint mir nicht vorhanden.

V. 13—14. In Aussicht auf seine Rettung verheißt der D. invoraus, die Pflicht der Dankbarkeit zu erfüllen. עָלַי mir liegen ob, näml. als abzutragende Schuld, wie Spr. 7, 14. 2 S. 18, 11. נְדָרֶיךָ mit obj. Suff. heißen die Gotte geleisteten Gelübde, wovon תודות wie z. B. 2 Chr. 29, 31 unterschieden werden; er wird es weder an den übernommenen שַׁלְמֵי נֶדֶר, noch an שַׁלְמֵי תוֹדָה fehlen lassen, denn — so wird er dann singen und sagen können — du hast gerettet . . . Statt הֲלֹא vermutet Grätz כְּלֹא *cohibendo*. Das Perf. nach כִּי bez. Vergangenes wie 59, 17 vgl. die Lehnstelle 116, 8 f. Dort heißt es אַרְצוֹת הַחַיִּים statt אוֹר הַחַיִּים (hier und bei Elihu 33, 30). Licht des Lebens (Joh. 8, 12) oder der Lebendigen (LXX τῶν ζώντων) ist Gegens. der Hades-Nacht, dieser Abgeschiedenheit von Gott und seiner Offenbarung in der Menschengeschichte.

PSALM LVII.

Vor Schlafengehen in der Wildnis.

2 **Sei mir gnädig, Elohim, sei mir gnädig,**
Denn in dich ist geborgen meine Seele,
Und in dem Schatten deiner Flügel such' ich Bergung,
Bis vorüberziehe das Verderben.

3 **Ich rufe zu Elohim dem Höchsten,**
Zu Gott, der's für mich hinausführt:
4 **Er wird vom Himmel senden und Heil mir schaffen —**
Es lästert mein Schnauber; (*Sela*)
Senden wird Elohim seine Gnad' und Wahrheit.

5 **Meine Seel' ist inmitten von Leuen,**
Hinlegen will ich mich unter Feuerschnaubenden.
Die Menschenkinder — ihre Zähne sind Spieß und Pfeile
Und ihre Zunge scharfes Schwert.
6 **O zeig' erhaben dich über die Himmel hin, Elohim,**
Ueber die ganze Erde deine Herrlichkeit!

7 **Ein Netz haben sie aufgestellt meinen Tritten,**
Niedergekrümmt meine Seele,
Ausgegraben vor mir eine Fallgrube —
Sie selbst fallen hinein. (*Sela*)

8 Getrost ist mein Herz, Elohim, getrost mein Herz,
Singen will ich und will harfnen.
9 Wach' auf, meine Hehre,
Wach' auf, o Harfe und Cither,
Aufwecken will ich das Morgenrot!

10 Ich will dich loben unter den Völkern, HErr,
Dich harfnend preisen unter den Nationen.
11 Denn groß bis zum Himmel ist deine Gnade
Und bis zur Wolkenhöhe deine Wahrheit.
12 O zeig' erhaben dich über Himmel, Elohim,
Ueber die ganze Erde deine Herrlichkeit.

Es beginnen hier die Ps. nach der Weise אַל־תַּשְׁחֵת (57. 58. 59 dav. 75 as.). Die auf die musik. Ausführung des Ps. bezügliche Angabe sollte eig. עַל (אֶל) אל־תשחת lauten, was als mißtönig und syntaktisch hart vermieden ist. Richtig Perret-Gentil: *pour le chanter sur Al taschchet* und Segond in gleichem Sinne: *„Ne détruis pas"*. Eine Bez. der Worte auf Dt. 9, 26 oder 1 S. 26, 9 (warum nicht auch auf Jes. 65, 8) ist nicht vorhanden.

Die histor. Ueberschr. lautet: *als er auf der Flucht war vor Saul in der Höhle.* Aus dem Zus. des Geschichtswerks, aus welchem diese Angabe beigeschrieben ist, wird ersichtlich gewesen sein, ob der Ps. dem Aufenthalte in der Höhle von Adullam 1 S. c. 22 (bei dem jetzigen *Bêt Alam* etwa 1 St. südöstlich von *Bêt 'Gibrin*) oder in der in van de Velde's Reise 2, 74—76 beschriebenen labyrinthischen Höhle auf den Alpenhöhen von Engedi „bei den Schafhürden" 1 S. c. 24 angehört.

Wie vielfach greifen diese Ps. der saul. Zeit ineinander! Mit Ps. 56 hat Ps. 57 nicht nur das bittende חנני אלהים zu Anfang, sondern auch שָׁאַף in gleicher Verwendung (57, 4. 56, 2 f.) gemein; mit Ps. 7 כבודי = נפשי 57, 9. 7, 6., die Vergleichung der Feinde mit Löwen und Löwinnen 57, 5. 7, 3., das Bild vom Graben der Grube 57, 7. 7, 16.; mit Ps. 59 das vom Schwert der Zunge 57, 5. 59, 8 vgl. 52, 4.; mit Ps. 52 das dichterische הוות 57, 2. 52, 4.; mit Ps. 22 die Bez. der Rettung des Gesalbten auf das Heil aller Völker 57, 10. 22, 28 ff. Auch mit Ps. 36 berührt er sich in der „Zuflucht im Schatten der Flügel Gottes" v. 2. 36, 8 und in der Bemessung der Gnade und Wahrheit Gottes nach der Himmelshöhe v. 11. 36, 6. Andererseits hat er doch ein ganz eigentümliches Gepräge. Wie sich Ps. 56 in Bestätigung mit הֲלֹא (v. 9. 14) gefiel, so Ps. 57 in der Figur der Epizeuxis oder nachdrücklichen Wortwiederholung (v. 2. 4. 8. 9). Ps. 108 (s. dort) ist ein Cento aus Ps. 57 und 60.

Das Strophenschema des Ps. 57 ist das anwachsende: 4. 5. 6; 4. 5. 6; die Syrer zählen nur 29 *petgâme.* Auch hier fehlt dem מכתם nicht sein hervorstechendes Stichwort. Ein Kehrvers großartigen Inhalts schließt die 1. und 2. Hälfte. In der 1. waltet getroste Ergebung, in der 2. invoraus lobsingende Siegesgewißheit.

V. 2—6. Durch die zwei unterschiedlichen Tempusformen bez. der D. seine Glaubenszuflucht zu Gott als eine einmal geschehene (חָסָיָה v. חָסָה = חָסַי auch außer Pausa wie die gleichen Formen 73, 2. 122, 6) und doch, weil es eine lebendige Thatsache ist, immerfort und zumal jetzt sich erneuernde (אֶחְסֶה). Der Schatten der Flügel Gottes ist die

Schirmung seiner sanften süßen Liebe und der Flügelschatten ist die mit dieser Schirmung verbundene erquickende trauliche Tröstung. In diesen Schatten nimmt der D. nach wie vor seine Zuflucht, bis הַוּוֹת d. i. die ihn bedrohende abgründliche Gefahr vorübergehe *praeteriverit* (vgl. Jes. 26, 20 und zur *enallage numeri* 10, 10. Ges. § 147[a]). Nicht als ob er des göttlichen Schutzes dann nicht mehr bedürfte, aber jetzt fühlt er sich dessen sonderlich bedürftig und darum ist unverzagtes Bestehen der obschwebenden Leiden sein nächstes Ziel. Die Selbstbethätigung aber, mittelst welcher er sich immer aufs neue in diesen Schatten birgt, ist das Gebet zu dem Ueberweltlichen und Allesüberwaltenden. עֶלְיוֹן bleibt ohne Art., den es nie annimmt, und גֹּמֵר 3[b] desgleichen, weil er vor dem Part., das noch eine Bestimmung zu sich nimmt, fast regelmäßig ausbleibt Am. 9, 12. Hohesl. 7, 5 (Hitz.). Er ruft zu Gotte dem über d. i. für ihn (Est. 4, 16) Vollendenden, seine, des Verfolgten Sache, Hinausführenden, גֹּמֵר trans. wie 138, 8. LXX τὸν εὐεργετήσαντά με, als ob es גֹּמֵל עָלַי (13, 6 u. ö.) hieße, was auch Hitz. u. Hupf. für gleichbed. halten, aber obschon גמל und גמר auf ein und denselben Wurzelbegriff zurückgehen, so dient doch eben ihr verschiedener Auslaut einem festgehaltenen Bedeutungsunterschiede. Es folgen v. 4 Futt. der Hoffnung. Zu יִשְׁלַח ist hier nicht יָדוֹ wie 18, 17 vgl. 144, 7., sondern „was mir Heil schaffe" hinzuzudenken (vgl. 20, 3) und dieses allgem. und unbenannte Obj. besondert und bestimmt sich dann in חַסְדּוֹ וַאֲמִתּוֹ; Gnade und Wahrheit sind gleichsam die beiden guten Geister, welche, vom Himmel zur Erde herabkommend (vgl. 43, 3), die göttliche יְשׁוּעָה zum Vollzuge bringen. Die mitteninne stehenden Worte חֵרֵף שֹׁאֲפִי haben die Accentuatoren zur ersten Vershälfte gezogen, und wirklich ließ סֶלָה keine andere Vershalbirung zu. Der abrupte Satz könnte als hypothetischer (Ew. § 357[b]) zum zweiten ישלח gezogen werden, aber er läßt sich auch als Skizzirung der Situation (in dem Sinne von בְּחָרֵף שׁאפי) oder auch als Begründung des Gehofften (= כי חרף) fassen, und so gefaßt (wie z. B. von Moll) kann er ebensowohl zum ersten als zum zweiten ישלח gehören: Senden wird er vom Himmel und mir helfen, er lästert (= indem lästert, näml. Gott Jes. 37, 23) mein Schnauber d. i. der nach mir Schnaubende. Die hier sich steigernde Musik begleitet also die pochende Zuversicht, die sich in dem ersten dann sich wiederholenden ישלח ausspricht. Auch in v. 5 dürfen wir dem durch die Accentuation fixirten Textverständnis folgen, so nahe es auch liegt, mit Lth. u. A. eigne Wege zu gehen. Da לְבָאִם *Sarka* (*Zinnor*) und לֹהֲטִים *Olewejored* hat, so ist hienach zu übers.: „Meine Seele ist mitten unter Leuen, ich will (muß) mich hinlegen bei Flammenden; die Menschenkinder — ihre Zähne sind Spieß und Schwerter." Die Uebers. der LXX, Theodotions u. des Syr. stimmt insofern mit der Interpunktion unseres Textes, als beide mit ἐκοιμήθην (ודמכת und ich schlief) einen neuen Satz beginnen, wogegen Aq. u. Symm. (נפשי, wie es scheint, als vorausgeschickte Umschreibung des Subjektsbegriffs fassend) bis לוהטים Alles als Einen Satz übers., wenigstens, wie die Accentuatoren, den Vers bei לוהטים halbirend. Aq.: ἐν μέσῳ λεαινῶν

κοιμηθήσομαι λάβρων, S. ἐν μέσῳ λεόντων εὐθαρσῶν ἐκοιμήθην oder nach anderer Angabe μεταξὺ λεόντων ἐκοιμήθην φλεγόντων. Ihnen folgt Hier., der aber um נפשׁי wiedergeben zu können אשׁכבה in שׁכבה umsetzt: *Anima mea in medio leonum dormivit ferocientium.* Aber so kann das Griech. u. Lat., nicht aber das Hebr. konstruiren. Wir folgen also den Acc. auch in Betreff des *Sarka* über לְבָאִם (nur hier im Psalter vorkommende Pluralform = לְבָיִם). Im Allgem. ist zu bemerken, daß dieses לבאם bei אֶשְׁכְּבָה nicht sowohl Objektsacc., als Ortsacc. ist, obgleich sich auch sagen läßt, es sei der bei Vv. des Wohnens übliche örtliche Objektsacc., vgl. zu שׁכב Ruth 3, 8. 14 und 88, 6. Mi. 7, 5 (wo wenigstens die Möglichkeit dieser Konstr. des V. vorausgesetzt ist). Fraglich aber ist insbes. 1) was לֹהֲטִים bed. Die Uebers. Flammende bieten Trg. Saad. Symm. Das V. להט gewinnt diese Bed., wie es scheint, von dem Grundbegriff des Leckens oder Schlingens aus (verw. לָעַט, לוּעַ) und demgemäß übers. Theod. ἀναλισκόντων und am treffendsten Aq. λάβρων (ein von gefräßiger wütiger Gier übliches Wort). Aber „verschlingen" bed. להט nirgends, der D. muß also bei להטים an den Flammenblick oder Feuerrachen der Löwen denken, das Attribut bez. bildlich ihre wie feuerschnaubende Gier. Weiter fragt sichs 2) wie der Kohortativ אשׁכבה gefaßt sein will. Da dieser (vgl. 55, 3) zuweilen das mehr auf äußern Zwang als innern Drang hin, immer aber nicht ohne eignes Wollen, zu Thuende ausdrückt Ew. § 228ᵃ, so empfiehlt sich die Uebers.: „ich muß" oder „so muß ich mich denn hinlegen". Aber der wenig beachtete Gegensatz der hier eig. gemeinten Raubtiere und der Menschenkinder, welche schlimmer als jene, fordert die ohnehin nächstliegende Fassung des Kohortativs. Man vergegenwärtige sich nur die Situation. Das V. שָׁכַב hat hier den Sinn von *cubitum ire* (4, 9). Blicken wir von diesem אשׁכבה aus auf v. 9., so ergiebt sich, daß wir ein Abend- oder Nachtlied vor uns haben. David der Verfolgte befindet sich in der Wildnis und, wenn wir die Ueberschr. gelten lassen, in einer Höhle: seine Seele ist inmitten von Löwen, womit gesagt sein will, daß sein Leben diesen bloßgestellt ist; hier sich schlafen zu legen ist er glaubensgetrost entschlossen, mitten unter Löwen sich wohler und sicherer fühlend, als unter Menschen, denn die Menschenkinder, seine Todfeinde in Wort und That, sind schlimmer als die Raubtiere: ihre Zähne und Zunge sind mörderische Waffen. Diese unter den Menschen herrschende mehr als tierische Freude am Verderben des Nächsten[1] treibt ihn zu der Bitte, daß Gott, der an sich über die Himmel und die ganze Erde Erhabene, auch offenbarungsweise sich über die Himmel hin droben als der Erhabene erweisen wolle, zu der Bitte, daß über die ganze Erde unten seine Herrlichkeit sei d. h. offenbar werde oder auch: sich erhebe (יָרוּם) — seine Herrlichkeit, welche für die Seinen heilspendendes Licht, für die lieblosen Menschen- und Gottesfeinde

---

1) Vgl. Sir. 25, 15., hebräisch: אין ראשׁ מעל ראשׁ פתן ואין חמה מעל חמת אויב (kein Gift geht über Schlangen-Gift und kein Grimm über Feindes-Grimm).

verzehrendes Feuer ist, so daß die ganze Welt diese Herrlichkeit, in der seine Heiligkeit sich auswirkt, anerkennen muß und nach Beseitigung alles Widerwärtigen ihr gleichförmig wird.

V. 7—12. In dieser 2. Hälfte labt sich der D. an dem Ged., schon mit Anbruch des Morgens nach dieser Nacht des Elends verwirklicht zu sehen was er ersehnt und erflehet. Das Perf. 7^d ist das der Gewißheit, die andern sagen was vorausging und nun zum eignen Verderben der Hinterlistigen umschlägt. Das V. כָּפַף $\sqrt{}$ כף bed. umlegen, umbiegen, beugen, und es fragt sich ob es hier wie sonst immer trans. oder ob es intrans. gemeint ist. Die Analogie von חָלַל 109, 22. סָרַר Hos. 4, 16 spricht für intrans. Bed., aber so gefaßt ergeben die Worte keinen passenden Folgesatz zu der hinterlistigen Nachstellung; man fasse daher כפף trans.: gekrümmt hatte er meine Seele, der Numeruswechsel in Benennung der Feinde ist in den Leidensps. häufig, sei es daß der D. Einen Feind κατ' ἐξ. vor Augen hat oder sie in eins zusammenfaßt — auch LXX Vulg. Hier. übers. transitiv. Sonderbar bleibt diese Zeile, man erwartet für 7^b mit 7^d gleichlaufenden Sinn, also etwa כָּפַף נפשו seine (des Netzstellers) eigne Seele krümmt sich (näml. ins Netz zu fallen); aber der gleich unbequeme ungefügige Satz חרף שׁאפי 4^a mahnt zur Vorsicht, beide Sätze als fremdartig schützen sich wechselseitig — dem ישׁלח dort entspricht hier das *praet. confidentiae* נָפְלוּ. In dieser Gewißheit, deren Ausdruck hier wie dort v. 4 triumphirende Musik verstärkt, ist Davids Herz getrost (S. ἑδραία) und ein gewaltiger innerer Drang treibt ihn zu Sang und Spiel. Obgleich נָכוֹן bereit, fertig, gerüstet bed. kann (Ex. 34, 2. Iob 12, 5), so ist diese Bed. doch hier im Hinblick auf 51, 12. 78, 37. 112, 7 abzuweisen: sie paßt nicht zu der nachdrücklichen Wortwiederholung. Die Abendstimmung, welche v. 4 sich aussprach, war Siegeshoffnung; die Morgenstimmung, in die sich David hier versetzt, ist Siegesgewißheit. Er ruft seine Seele wach (כְּבוֹדִי wie 16, 9. 30, 13), ruft Harfe und Cither wach (הַנֵּבֶל וְכִנּוֹר mit für beide wie Jer. 29, 3. Neh. 1, 5 geltendem Art., und das 2. עוּרָה wegen des Zusammentreffens zweier Hauchlaute mit Ton auf *ult.*), von denen er sich auch als Flüchtling nicht getrennt hat, er will mit Saitenspiel und Gesang das noch nicht aufgegangene Morgenrot, die in ihrer Kammer noch schlummernde Sonne wecken, אָעִירָה *expergefaciam* (nicht *expergiscar*) wie z. B. Hohesl. 2, 7 und wie Ovid *metam.* 11, 597 vom Hahne *evocat auroram* sagt.[1] Sein Lobgesang soll aber nicht in engem Raume kaum gehört verhallen: er will als Evangelist seiner Rettung und seines Retters in der Völkerwelt auftreten (בָעַמִּים und

---

1) Eine Cither — sagt der Talmud *Berachoth* 3^b mit Bez. auf obige Psalmstelle — hing über Davids Bett, und wenn Mitternacht kam, blies der Nordwind in die Saiten, daß sie von selber klangen; sogleich stand er auf und beschäftigte sich mit der Thora, bis die Säule des Morgenrots (עמוד השחר) aufstieg. Die übrigen Könige — bem. Raschi — weckt die Morgenröte, ich aber, sagte David, will die Morgenröte aufwecken (אני מעורר את השחר).

parall., wie auch 108, 4. 149, 7 zu schreiben: בַּלְאֻמִּים mit ל *raph.* und davor *Metheg*), sein Beruf geht über Israel hinaus, die Erlebnisse seiner Person sollen der Menschheit zugute kommen — wir vernehmen hier das Selbstbewußtsein einer allumfassenden Mission, welches David von Anfang bis zu Ende seiner königlichen Laufbahn begleitet hat (s. 18, 50). Was v. 11 besagt, ist Motiv und zugleich Thema der Predigt unter den Völkern: Gottes himmelan ragende Gnade und Wahrheit (36, 6). Daß sie bis an den Himmel reichen, ist nur eine irdische Vorstellung der Unendlichkeit beider (vgl. Eph. 3, 18). In dem Kehrverse v. 12., der nur um einen Buchstaben anders lautet als v. 6., kehrt der Psalm zur Bitte zurück. Himmel und Erde haben eine ineinandergreifende Geschichte und das selige herrliche Ende dieser ist der hier erflehte Sonnenaufgang der göttlichen Doxa über beide.

PSALM LVIII.

Racheschrei wider Rechtsverkehrer.

2 Sprecht ihr wirklich, Götter, Gerechtigkeit,
Richtet in Geradheit die Menschenkinder?
3 Nein, im Herzen schmiedet ihr Bubenstücke,
Im Lande wägt ihr Gewaltthat eurer Hände dar!

4 Abfällig sind Gottlose seit Mutterschoße,
Verirrt seit Mutterleibe Lügenmäuler.
5 Gift haben sie nach Schlangengiftes Gleiche,
Wie eine taube Otter, die ihr Ohr verstopft,
6 Daß sie nicht höre auf Beschwörerstimme,
Den kunstverständigen Bannformelsprecher.

7 Elohim, zerschmeiße ihre Zähn' in ihrem Munde,
Der Leuen Beißer reiß' heraus, Jahve!
8 Zerrinnen müssen sie wie sich verlaufend Wasser;
Mög' er spannen seine Pfeile — sie werden wie entkuppt.
9 Wie eine Schnecke, die in Auflösung dahingeht,
Eines Weibes Fehlgeburt, die nicht ansichtig geworden der Sonne.
10 Ehe denn verspüren eure Töpfe den Stechdorn,
Sei's roh noch, sei's im Glühen — er stürmts hinweg.

11 Freuen wird sich der Gerechte, daß er Rache schaut,
Wird seine Tritte baden im Blut des Gottlosen.
12 Und bekennen werden Menschen: ja der Gerechte findet Frucht,
Ja es giebt eine Gottheit richtend auf Erden.

Ihre Zähne, sagte Ps. 57., *sind Spieß und Pfeile und ihre Zunge ein scharfes Schwert;* Ps. 58 bittet: *Zerschelle ihre Zähne in ihrem Munde* — dieser hervorstechende gemeinsame Ged. hat den Sammler veranlaßt, das eine אל־תשחת zu singende מכתם Davids an das andere zu fügen. Ps. 58 gehört aber einer andern Zeit an, näml. der absalomischen. Die unvergleichliche Kühnheit der Sprache berechtigt nicht, ihn David abzusprechen. In keinem Ps. finden sich auf gleich engem Raum so viele überschwengliche Bilder beisammen. Daß aber David hier redet, dafür bürgen gewissermaßen Ps. 64

und 140. Diese 3 Ps., deren ähnlich lautende Schlußverse ohnehin zur Vergleichung auffordern, zeigen, daß der selbe David, welcher sonst so fein, zart und durchsichtig schreibt, in mannigfachen Uebergängen zu einer Erhabenheit aufsteigen kann, bei welcher seine Rede, bes. da wo sie Gottes Gericht erfleht (58, 7) oder ankündigt (140, 10), wie ein dumpfer Donner durch nächtliches Wolkendunkel dahinrollt.

Eigentümlich diesem Ps. ist das gehäufte כְּמוֹ in mannigfacher Verwendung. Sein Michtam-Charakter kommt im Schlußverse zur Ausprägung.

V. 2—3. Der Text 2ᵃ lautet: *Dictirt ihr wirklich Gerechtigkeits-Verstummung* d. i. solches, davor die Gerechtigkeit verstummen muß, wie auch schon der Sammler (vgl. 56, 1) ausgesprochen zu haben scheint (אֵלֶם = אִלּוּם *Chullin* 89ᵃ). Aber sowohl das fragende הַאֻמְנָם (mit *ŭ* wie immer an der Spitze von Fragsätzen) *num vere,* welches von Zweifel an dem fraglichen Thatbestand ausgeht Num. 22, 37. 1 K. 8, 27. 2 Chr. 6, 18., als das Parallelglied und auch der zeitgesch. Anlaß machen die Punktation אֵלֶם verdächtig. LXX (Vulg. Hier.) übers.: ἀληθῶς ἄρα δικαιοσύνην λαλεῖτε, indem sie אלם mit ἄρα *utique* zu decken suchen. Schrader (Stud. u. Kritiken 1868 S. 634 ff.) schlägt אֻתָּם vor, aber wir können bei dem Consonantenbestande des Wortes bleiben, indem wir mit Houbig. JDMich. Mendelssohn u. A. אֵלִם (= אֵלִים wie Ex. 15, 11) lesen als Anrede nicht der in der Völkerwelt wirksamen Engel (Hupf. Dyserinck), sondern nach israelitischem, nicht heidnischem (Baudissin) Sprachgebrauch als Anrede derer welche das gottesbildliche obrigkeitliche Amt führen (s. zu 45, 7. 82, 1). Absalom mit den Seinen hatte die Rechtspflege zum Mittel gemacht, David das Herz seines Volkes zu stehlen; er spielte den Unparteiischeren. Deshalb fragt David: Ists denn wirklich so, ihr Götter (so heißen sie hier wie 82, 1 nicht ohne Bezug auf ihr übermenschlich stolzes anspruchsvolles Gebaren), daß ihr Gerechtigkeit redet, daß ihr nach Billigkeit richtet die Menschenkinder? Nein, im Gegenteil (אַף *immo,* eine über das nächste Nein hinausgehende Antwort einführend), im Herzen (d. h. nicht bloß äußerlich euch fortreißen lassend) macht ihr Schurkereien fertig (פָּעַל wie Mi. 2, 1 und עולת wie 64, 7 v. עוֹלָה = עַוְלָה 92, 16. Iob 5, 16), wägt im Lande Unbill eurer Hände zu (so daß also Unbill die Wagschale eurer vorgeblichen Gerechtigkeit füllt). LXX Syr. übers. als ob es חָמָס יְדֵיכֶם תְּפַלֵּסְנָה hieße. Der Text, wie er vorliegt, lautet exquisiter. בְּנֵי אָדָם 2ᵇ ist Objektsacc.; es müßte, wenn es zweiter Voc. sein sollte, בְּנֵי־אִישׁ (4, 3) heißen. Um die wuchtigen energ. Impf. zu ermöglichen ist der Ausdruck invertirt; בָּאָרֶץ (meist irrig mit *Pazer* bezeichnet) hat *Athnach*, vgl. 35, 20. 76, 12.

V. 4—6. Nach diesem kühnen Anfang jagen sich die kühnsten Bilder, voran das Schlangenbild, welches am längsten festgehalten wird. Das V. זור (verw. סור) lautet hier absichtlich in nicht aktivem, sondern zuständlichem Sinne זוֹר, Plur. זֹרוּ wie באו Jer. 27, 18., בשו, טבו (vgl. Jes. 1, 6 זֹרוּ v. זָרַר ausgepreßt s.). Bakius sieht in Jes. 48, 8 eine Rückbez. auf diese Psalmstelle. Die Schrift giebt in solchen St. der Erfahrungs-

thatsache Zeugnis, daß es Menschen giebt, in denen das Böse von Kindheit auf ein wahrhaft diabolisches d. i. liebeunfähig selbstisches Gepräge hat, denn obwohl Erbsündigkeit und Erbschuld allen Menschen gemein sind, so doch erstere in mannigfachster Mischung und Gestaltung, wie ja auch schon die Vererbung der Sünde und der ineinandergreifende Einfluß der Macht des Bösen und der Macht der Gnade auf die Fortpflanzung des Menschengeschlechts das fordern; bes. das Johannesev. lehrt einen solchen Dualismus der Menschennaturen. חֲמַת־לָמוֹ (mit *Rebia* wie 18, 18[a]) kann Subj. sein: das ihnen gehörige Gift (Ew. § 332[c]), aber auch ein Satz für sich (vgl. וּקְרָב־לִבּוֹ 55, 22): Gift ist ihnen, so daß der Constructivus wie Thren. 2, 18. Ez. 1, 27 nicht Ausdruck des Annexionsverhältnisses, sondern nur der engen Verknüpfung ist. יַאְטֵם ist optative Imperfektform, welche im Dichterstil auch indikativisch verwendet wird (s. zu 25, 9); יַאְטִם zu lesen ist nicht nötig. Subj. dieses das Eigenschaftswort fortsetzenden Attributivsatzes ist die taube Otter, eine solche näml. welche sich selbst taub macht, hierin (wie in ihrer bösartigen Schlangennatur) ein Bild des sich selbst verstockenden Frevlers. Mit אֲשֶׁר hebt dann die nähere Beschreibung einer solchen Otter an. Auch unter den Schlangen ist noch ein Unterschied. Die hier Gemeinten gehören zu den schlechtesten, keiner menschlichen Einwirkung zugänglichen. An ihnen scheitert alle Magie.[1] Schlangenzähmung ist von Aegypten bis Indien ein Gewerbe.[2] מְלַחֲשִׁים sind die Zauberformeln-Flisterer und חוֹבֵר חֲבָרִים (wie Dt. 18, 11) ist der welcher Bindungen, Bannungen, Festzauberungen bewirkt (v. חָבַר binden = verzaubern, vgl. عقّد, عقّن, pers. *bend* = κατάδεσμος). Die erfinderischste Liebe, die unermüdlichste Geduld macht sie nicht anderen Sinnes. So bleibt David denn nichts übrig, als ihre Wegräumung zu hoffen und darum zu bitten.

V. 7—10. Das V. הָרַס ist in הֲרָס־שִׁנֵּימוֹ (so punktirt Ben-Ascher) ähnlich wie ἀράσσειν (z. B. Il. 13, 577 ἀπὸ δὲ τρυφάλειαν ἄραξεν) gebraucht, welches gleiche Schallnachahmung darstellt. Die Form יִמָּאֲסוּ ist wie Iob 7, 5 aufgelöst aus יִמַּסּוּ; ein secundäres Verbum מָאַס neben מָסַס anzunehmen (König, Lehrgeb. S. 359) ist nicht nötig. Das Treten (Spannen) des Bogens ist hier wie 64, 4 auf die Pfeile (= כּוֹנְנוּ 11, 2) übertragen: er spanne und schieße ab seine Pfeile, gleich wie vorn abgekuppt (s. zu Gen. 17, 10 f.) d. i. so wirkungslos, als ob sie keine Spitze hätten, werden sie werden (כְּמוֹ wie Jes. 26, 18). In v. 9 folgen zwei Bilder, zu denen das apprekative „sie mögen werden" zu ergänzen ist. Oder ist viell. zu übers.: wie eine Schnecke, die du zerschmelzen machst d. i. durch Fußtritt zermatschest (תֶּמֶס wie 39, 12 *impf. Hi.* v. מָסָה = מָסַס),

---

1) Auch die Araber unterscheiden die „stumme Schlange" und die welche auf den Ruf des Beschwörers zischend antwortet.

2) Von einem indischen Schlangenbeschwörer erzählte das „Ausland" im Oct. 1876: „Er fing seinen Dudelsack an zu blasen, meist in abgestoßenen Tönen, lockte dadurch die Schlangen aus ihrem Versteck und holte sie hervor, indem er dabei etwas auf Hindustani murmelte".

vergehe er? Der Wechsel des Numerus ist dem nicht günstig und dem Sprachgebrauch nach, welcher הָלַךְ wie mit Gerundien und Partizipien so auch mit Abstrakten, z. B. הלך תם, הלך קֶרִי, zu verbinden liebt, gehört תֶּמֶס יַהֲלֹךְ zus., wonach auch accentuirt ist: wie eine Schnecke, welche in Zerfließung (תֶּמֶס n. d. F. תֶּבֶל v. בָּלַל[1]) dahingeht. Nach dieser scheinbaren Auflösung in Schleim ist die Schnecke benannt. Denn שַׁבְּלוּל (mit *Dag. dirimens* für שַׁבְלוּל) ist die nackte schleimige Schnecke, Trg. nach alter Anschauung זָחִיל תַּבְלְלָא „der Schneckenwurm" (Hier. *vermis tabefactus*), v. שַׁבְלַל naß, feucht machen.[2] In dem zweiten Bilde gehört נֵפֶל אֵשֶׁת in keinem andern Sinne als „Weibs-Abortus" zus., und ehe man mit Talm. (*Môed katan* 6[b]) u. Trg. (gegen die Acc.) erklärt: wie ein Abortus, ein Maulwurf[3], wird man lieber אשת in אשׁה korrigiren. Aber die Verbindungsform אֵשֶׁת, welche der Endung nach[4] die urspr. Hauptform ist (assyr. *aššatu*), kommt auch sonst bei enger Wortverbindung vor, freilich sonst nur da wo wie Dt. 21, 11. 1 S. 28, 7. Spr. 6, 24 Supposition (Annexion) im Sinne der Apposition sich annehmen läßt. Hier ist נֵפֶל אֵשֶׁת in genitivisches Scheinverhältnis zu בַּל־חָזוּ שָׁמֶשׁ gesetzt, welches nach Iob 3, 16. Koh. 6, 3—5 Attributivsatz zu dem kollektiv (Ew. § 176[b]) gebrauchten נפל אשת (Weibes-Abfall = unreife Geburt) ist. Die Acc. entspricht auch hier dem syntaktischen Sachverhalte. In v. 10 ist אָטָד (Plur im Afrikanischen d. i. Punischen bei Dioscorides ἀταδίν) der Rhamnus (wie Griechen und Lateiner es übers.), welcher, wie רֹתֶם der Ginster, nicht allein ein lustig prasselnd Feuer, sondern auch nachhaltige und deshalb zum Kochen sehr taugliche Kohlen giebt. Das alternative כְּמוֹ bed. *sive, sive,* gleichviel ob das Eine oder das Andere. חַי ist das Lebendige, Frische, näml. das noch blutige frische

---

1) Im Phönizischen scheint das cyprische Kupferbergwerk Ταμασσός von תמס *liquefactio* den Namen zu haben (Levy, Phön. Studien III, 7).

2) Gott hat nichts unnütz geschaffen — sagt der Talmud *Schabbath* 77[b] —: er hat geschaffen שבלול לכתית die Schnecke, um durch Auflegen derselben Quetschwunden zu heilen, vgl. *Genesis Rabba* c. 51 Anf., wo שבלול durch לימצא סילוי כילוי κοχλίας, σέσιλος, *limax* erklärt wird. Schon Abraham b. David aus Fes, der Zeitgenosse Saadia's, erkl. in seinem arabisch-hebr. Lex. שבלול durch אלחלזון die Schnecke. Jedoch ist das eig. der Name der Schnecke mit Haus (נרתיק), talmudisch חִלָּזוֹן, noch jetzt in Syrien und Palästina حلزون (*halezôn* gesprochen), welches überh. das Schal- oder Muscheltier bedeutet (Fleischer zu Levy's Chald. Wörterbuch 1, 425 vgl. Hübschmann über das entsprechende armenische Lehnwort DMZ XXXVI, 130); wogegen שבלול dem Etymon und obigem Bilde zufolge die Wege- oder Erdschnecke ist.

3) Der Maulwurf, den man für ohnäugig hielt, heißt wirklich im nachbiblischen Hebr. אֵשֶׁת *pl.* אִישׁוֹת (s. *Kēlim* XXI, 3), chald. אֲשׁוּתָא (s Geiger in DMZ XX, 556 und Levy's Wörterbuch mit dem Nachträglichen Fleischers).

4) Dem Anlaut nach ist die Form אִשָּׁה mit ihrer Ersatzdehnung jünger als אֵשֶׁת, welches (obschon etymologisch nicht von gleichem Verbalstamm mit אִישׁ) doch jedenfalls aus אִנְשֶׁת contrahirt ist.

rohe Fleisch opp. מְבֻשָּׁל 1 S. 2,15, חָרוֹן die Glut, hier die Kochhitze. Man braucht חרון = *charrôn* nicht metonymisch oder etwa als Adj. von dem gesottenen Fleische zu verstehen: es ist Angabe des Zustandes. Das Suff. v. יִשְׂעָרֶנּוּ aber geht neutrisch auf den ganzen Kochapparat, vorzugsweise den Inhalt der Töpfe. Also: gleichviel ob roh, ob im Zustande der Glut d. i. des Durchkochens, Er (J.) stürmt es hinweg. Wesentlich ebenso Riehm, aber חי und חרון als Objektsacc. fassend: wie das Rohe so die Glut d. i. Gegenstand und Mittel des Kochens. Aehnliche Bilder finden sich Ez. 11, 3. Koh. 7, 6 vgl. auch Ps. 69, 23. Richtig Hgst.: „Dem rohen Fleisch entsprechen die unreifen, dem gekochten die reifen Anschläge.“ Das Fleisch im Topfe ist für uns das neue absalomische Königtum. Je selbstverleugnender David damals, allem Selbstwirken entsagend, der reifenden Empörung zusah, desto zuversichtlicher erwartete er Gottes gerechtes Eingreifen, welches auch erfolgte, aber (wie er hier als möglich setzt) als das Fleisch im Topfe schon fast ganz durchgekocht war, indes andererseits doch so bald, daß die Töpfe kaum die prasselnde Glut, die das Fleisch gar machte, verspürt hatten.

V. 11—12. Nun noch ein Blick auf die Folgen des richterlichen Eingreifens Gottes. Der Ausdruck für die Befriedigung, welche dieses dem Gerechten gewährt, lautet alttestamentlich und kriegerisch (vgl. 68, 24). David ist ja König und wohl noch nie hat ein König der frechsten Empörung gegenüber so lange sich ruhig verhalten und dem Blutvergießen gesteuert, wie damals David. Soll aber dennoch Blut in Strömen fließen, so weiß er, daß es das Blut der Parteigänger seines verblendeten Sohnes ist, so daß die Menschen, die um so irrer an ihm geworden waren, je unthätiger er blieb, zuletzt bekennen müssen, daß es sich wirklich verlohnt, gerecht zu sein, und daß es wirklich einen Höheren über den Hohen (Koh. 5, 7), eine Gottheit אֱלֹהִים über Götter אֵלִים giebt, welche, wenn auch nicht sofort, doch unausbleiblich Gericht auf Erden übt. אַךְ behauptet hier wie Iob 18, 21. Jes. 45, 14 seine urspr. affirmative Bed., die es mit אָכֵן gemein hat. אֱלֹהִים ist wie öfter z. B. 2 S. 7, 23., wo aber der Chronist 1 Chr. 17, 21 den älteren Text umändert, mit dem Plur. konstruirt (Ges. § 112 Anm. 3), nicht weil der D. sich hier Heiden als redend denkt (Baur), sondern um jenen aufgeblasenen אלים die unendliche Majestät und Machtfülle des himmlischen Richters entgegenzuhalten.

PSALM LIX.

Gebet eines Unschuldigen auf den man fahndet.

2 Entreiß mich meinen Feinden, o mein Gott,
Den wider mich sich Erhebenden entrücke mich!
3 Entreiße mich den Uebelthätern,
Und wider die Blutmenschen schaff mir Heil!

4 Denn siehe, sie lauern nach meiner Seele,
Es rotten sich wider mich Freche —
Nicht ob Frevels meinerseits und ob Sünde, Jahve!
5 Ohne Missethat laufen sie und machen sich fertig,
Wache auf, mir entgegen, und siehe drein!
6 Und du, Jahve Elohim der Heerscharen, Gott Israels,
Ermuntere dich, heimzusuchen alle Heiden,
Verschone nicht die heillos Tückischen alle. (*Sela*)

7 Wiederkommen sie Abends, knurren wie Hunde,
Und machen die Runde in der Stadt.
8 Siehe, sie geifern mit ihrem Munde,
Schwerter sind in ihren Lippen,
Denn „wer hörts?!"
9 Und du, Jahve, lachest ihrer,
Spottest aller Heiden.
10 Meine Stärke, auf dich will ich harren,
Denn Elohim ist meine Veste.

11 Mein Gott wird mit seiner Gnade mir entgegenkommen,
Elohim wird mich letzen an meinen Laurern.
12 Töte sie nicht, daß meine Volksgenossen es nicht vergessen,
Treibe sie in die Irre durch deine Macht und stürze sie nieder,
Du unser Schild, o HErr!
13 Sünde ihres Mundes ist das Wort ihrer Lippen,
So mögen sie sich verstricken in ihrem Hochmut
Und wegen Fluchs und Truges, die sie herreden.
14 Vernichte in Zornglut, vernichte, daß sie nicht mehr seien,
Und erkennen müssen sie, daß Elohim Herrscher in Jakob
Bis hin zu der Erde Enden! (*Sela*)

15 Und wiederkommen sie Abends, knurren wie Hunde,
Und machen die Runde in der Stadt.
16 Sie da streifen umher zu fressen;
Wenn sie nicht satt werden, so bleiben sie über Nacht —
17 Ich aber werde besingen deine Stärke
Und bejubeln Morgens deine Gnade,
Daß du gewesen eine Veste mir
Und Zuflucht am Tage, da mir angst war.
18 Meine Stärke, zu dir will ich harfnen,
Denn Elohim ist meine Veste, mein Gnadengott.

Dieses מכתם nach der Weise אל־תשחת, mit 57, 5. 58, 7 in dem Bilde v. 8 sich berührend, ist unter den aus der saulischen Zeit datirten david. Ps. der früheste: *als Saul schickte und sie* (die von ihm Geschickten) *das Haus bewachten, um ihn* (David) *zu töten*, also aus der Zeit von 1 S. 19, 11 ff. Diese Ueberschr. will so wenig sagen: daß der Ps. in jener Nacht vor der durch Michal ermöglichten Flucht gedichtet sei, als die Ueberschr. von Ps. 51, daß die Entstehung dieses Ps. mit der Ankunft Nathans zusammenfalle; nur im Allgem. giebt das בְּ solcher Ueberschriften die zeitgesch. Unterlage des Liedes an. Betrachtet man den Inhalt des Ps. aus diesem Gesichtspunkt, so ergiebt sich ein ziemlich deutliches Bild der Situation. Man hat sich vorzustellen, daß Saul, schon ehe er jenen Befehl gab, Davids Haus die Nacht hindurch zu bewachen und ihn Morgens zu töten d. h. hinter Michals Rücken zu meucheln 1 S. 19, 11., sich seiner in geheimerer Weise zu entledigen suchte, daß das feile und nicht minder dem David mißgünstige Hofbedientenvolk ihm dazu die Hand bot und daß infolge dessen sich eine

von dem Bedrohten wohl durchschaute Geschäftigkeit in Gibea bemerklich machte, besonders allabendlich, wo die Banditen die Stadt durchstreiften, um den gefürchteten Nebenbuhler zu treffen und ihm den Todesstreich zu versetzen. Psalmen und Propheten vermitteln uns öfter einen tieferen Einblick in Ereignisse, welche in den Geschichtsbb. nur ihren äußersten Höhepunkten nach skizzirt sind.

In Anbetracht, daß die Beschreibung des abendlichen Treibens der Feinde sich kehrversartig wiederholt und daß der D. v. 17 seine glaubensfreudigen Aussichten für den kommenden Morgen der erfolglosen Gier entgegensetzt, in welcher jene patrouillirend die Nacht verbringen, erscheint Ps. 59 als ein Abendlied aus jenen in Gibea verlebten gefahrvollen Tagen.

V. 2—10. Erste Hälfte. Bis v. 4 vernehmen wir bekannte Psalmklänge; מִתְקוֹמְמַי heißen die Feinde wie Iob 27,7 vgl. Ps. 17,7., עַזִּים als Unverschämte עַזֵּי פָנִים oder עַזֵּי־נֶפֶשׁ, gleichwie Jes. 56,11 ihrer dreisten schamlosen Gier halber die Hunde. Ueber לֹא im Untersatze s. Ew. § 286[g]: ohne daß Frevel oder Sünde auf meiner Seite ist, die das verwirkt hätte: das Suff. (Frevel meinerseits) ähnlich wie 18, 24. Eine gleiche adv. Nebenbestimmung ist בְּלִי־עָוֹן (vgl. Iob 34,6) ohne daß Verschuldung vorliegt, die zu ahnden wäre. Die emphatische Form *jeruṣûn* malt die servilen Vollstrecker der bösen königlichen Laune: sie laufen wie im Schusse daher und setzen sich in Positur; הִכּוֹנֵן wie הִכַּסֶּה Spr. 26, 26 mit assimilirtem ת des Präformativs, vgl. *Hothpa.* הֻכַּבֵּס Lev. 13, 55 f. und *Nithpa.* נִכַּפֵּר Dt. 21, 8. Von einer solchen Meuchlerrotte umlauert ist David wie ein Belagerter, der nach Entsatze seufzt, und ruft J., der wie schlafend ihn preisgeben zu wollen scheint, mit jenem kühnen עוּרָה לִקְרָאתִי וּרְאֵה auf, zu erwachen ihm entgegen d. i. mit seiner Hilfe gleich einem Ersatzheere zu ihm zu stoßen und sich in Person von der äußersten Gefahr zu überzeugen, in der sich sein Schützling befindet. Mit וְאַתָּה mußte nun schon deshalb fortgefahren werden, weil zwischen הָקִיצָה und עוּרָה eine namentliche Anrufung Gottes tritt. In dem emphatischen „du“ liegt aber, nachdem es einmal ausgedrückt ist, die Bedingtheit der Rettung durch den absoluten Einen. Und jeder Gottesname in dieser der tiefen Angst des D. entsprechenden langatmigen Anrufung ist eine Provocation auf Gottes Können und Wollen, Macht und Verheißung. Die den elohim. Ps. eigentümliche Zusammenstellung יהוה אלהים צבאות (außer hier 80, 5. 20. 84, 9) erklärt sich daraus, daß אלהים Eigenname wie יהוה geworden, daß die Benennung יהוה צבאות durch das eingeschaltete אלהים der elohim. Psalmweise gemäß noch gewichtvoller und feierlicher gemacht und nun צבאות nicht bloß von יהוה, sondern von יהוה אלהים (ähnlich wie 56, 1[a]. Jes. 28, 1[b]) abhängiger Genit. ist (*Symbolae* p. 15). Zu diesem dreifachen Gottesnamen ist אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל die Appos. Offenbar zählt sich der D. einem Israel zu, von welchem er seine Feinde ausschließt, dem wahren Israel, welches in Wirklichkeit Gottes Volk ist. In den גּוֹיִם, wider welche der D. Gottes Einschreiten herabfleht, sind die heidnisch Gesinnten in Israel inbegriffen; wenigstens ist dies die Anschauung, welche diese Erweiterung der Bitte vermittelt. Auch bei כָּל־בֹּגְדֵי אָוֶן hat ja der D. seine so geartete

Umgebung zunächst im Auge. Es sind heimtückisch Handelnde von äußerster sittlicher Nichtigkeit und Nichtswürdigkeit (אָוֶן *gen. epexeg.*). Die Musik hat hier, wie סלה besagt, den gewaltigen Ruf nach Gottes Gericht zu verstärken, die erste Gedankenabwickelung des Michtam ist nun geschlossen. — Die 2. beginnt mit Wiederaufnahme der v. 4. 5 angehobenen Schilderung des feindlichen Treibens. Wie sich hier v. 7 mit v. 5, und v. 8 mit v. 4, und v. 9 mit v. 6 deckt, springt in die Augen. Schon deshalb ist an anwünschende Fassung der Impf. von v. 7 nicht zu denken. Am Tage wagen die Sendlinge Sauls ihr Vorhaben nicht auszuführen, auch läuft ihnen David natürlich nicht in die Hände. Deshalb kommen sie Abends wieder, und zwar Abend für Abend (vgl. Iob 24, 14), knurren da wie Hunde (הָמָה sonst vom Brummen des Bären und Gurren der Taube, versch. v. נבח arab. *nabba, nabaha* bellen), weil sie sich nicht durch lautes Gebell verraten wollen und doch auch ihren Aerger und Ingrimm nicht verbergen können, und machen die Runde in der Stadt (wie סֹבֵב בָּעִיר Hohesl. 3, 2 vgl. oben 55, 11), um ihrem Schlachtopfer die Flucht abzuschneiden und ihm vielleicht, was ihnen willkommen wäre, im Finstern zu begegnen. Auf diesem Streifwachenwege begleitet sie die weitere Schilderung v. 8. Was sie da aussprudeln oder ausschäumen, ist daraus zu folgern, daß Schwerter in ihren Lippen sind, welche sie gleichsam zücken, sobald nur ihre Lippen zucken. Der Mund geht von Mordgedanken und von Lästerungen Davids über, durch welche sie ihre Mordgier vor sich selber rechtfertigen, als ob es Keinen, näml. keinen Gott gebe, der es hört. Aber J., dem sich nichts, wie den Menschen, verheimlichen läßt, lachet ihrer, wie er aller Heiden spottet, denen diese des israelitischen Namens unwerte lichtscheue Mörderbande sich gleich stellt. Es ist dies die Grundstelle zu 37, 13. 2, 4., denn Ps. 59 ist viell. der älteste der uns erhaltenen dav. Ps. und also auch das älteste Denkmal isr. Poesie, in welchem der Gottesname ה' צבאות vorkommt, den der Chronist, indem er sich bewußt ist, daß die Zeit Samuels und Davids ihn in Gang gebracht, nur im Leben Davids gebraucht. Wie diese Str. v. 7 mit einem v. 15 wiederkehrenden Distich begann, so schließt sie nun auch v. 10 mit einem unten v. 18 wiederkehrenden und nach dem Texte dort zu berichtigenden. Denn alle Versuche, עֻזּוֹ als echt zu begreifen, erweisen dessen Fehlerhaftigkeit. Man hat mit den alten Uebers. עֻזִּי zu lesen, übrigens aber der üblichen Variation solcher Kehrverse gemäß אשׁמרה beizubehalten: meine Stärke, auf dich will ich achten (1 S. 26, 15; beobachten 2 S. 11, 16) d. i. im Bewußtsein meiner Ohnmacht still und ergeben deines Eingreifens zu meinem Besten gewärtig sein.

V. 11—18. In dieser 2. Hälfte des Ps. ist der Angstruf verstummt. Die Hoffnung herrscht und der Zorn lodert höher. Das *Keri* heißt 11ᵃ lesen: אֱלֹהֵי חַסְדִּי יְקַדְּמֵנִי mein Gnadengott wird mir zuvorkommen, aber womit? Diese Frage fällt weg, wenn man mit den alten Uebers. (ausgen. Trg.) חַסְדּוֹ und zwar אֱלֹהַי חַסְדּוֹ liest und entw. nach 21, 4 erkl.: mein Gott wird mit seiner Gnade mir zuvorkommen (d. h. ohne mein

Selbstwirken seine Gnade mir entgegenbringen), oder permutativisch wie 46, 5 mit LXX: ὁ θεός μου τὸ ἔλεος αὐτοῦ προφθάσει με. Das *Keri* ist im Hinblick auf v. 18 entstanden, wonach אֱלֹהֵי חַסְדִּי zu dem Refrain v. 10 geschlagen werden zu müssen scheint (vgl. einen ähnlichen Fall 42, 6. 7). Aber 11[a] wird dadurch verkümmert, und daß der Refrain v. 18 gegen v. 10 gesteigert ist (wie er auch in seiner 1. Hälfte nicht ganz überein lautet), entspricht biblischer Dichtersitte, so daß Olshausens Vorschlag, v. 10 mit אלהי חסדי zu schließen und v. 11 mit חסדו (vgl. 79, 8) zu beginnen, abzulehnen ist. Die Bitte אַל־תַּהַרְגֵם (wofür Baur mit Olsh. אַל־תְּרַחֲמֵם zu lesen geneigt ist) steht mit der folg. Bitte um Vernichtung nicht in Widerspruch; der D. wünscht, daß seine Nachsteller, ehe sie gänzlich vertilgt werden, seinen Volksgenossen eine Zeitlang als Strafexempel unter den Augen bleiben mögen. Hienach ist הֲנִיעֵמוֹ mit Vgl. des *Hi.* Num. 32, 13 und des *Kal* v. 16. 109, 10 zu übers.: mache sie umherirren (Trg. vgl. *Bereschith Rabba* c. 38 Anf.: טַלְטְלֵמוֹ), und unwillkürlich erinnert man sich bei בְּחֵילְךָ an 10, 10. 14 und ist versucht, בְּחֹלְךָ oder בְּחַלְּךָ zu lesen: treib sie irr umher in Unglückseligkeit (arab. *'umr ḥâlik*), zumal da בחילך statt בִּזְרֹעֲךָ oder בִּימִינְךָ sonst nicht vorkommt. Aber da die kriegerische Anrede Gottes mit „unser Schild" folgt, so erkl. sich die Wortwahl בחילך daraus, daß der D. die Macht Gottes als Heeresmacht vorstellt (Jo. 2, 25) und viell. geradezu an das himmlische Heer (Jo. 4, 11) denkt, über welches der Herr Zebaoth gebietet (Hitz. Riehm). Durch dieses soll er sie erst in die Irre jagen (נָע וָנָד Gen. 4, 12), dann vollends niederstürzen (56, 8). Das soll der Allherr (אֲדֹנָי) thun, so wahr als er Israels Schild ist gegen alle Heiden und alle zu Heiden gewordenen Pseudoisraeliten. In v. 13 ist das 1. Glied ohne Zweifel schildernd gemeint: „Sünde ihres Mundes (Zungensünde) ist das Wort ihrer Lippen" (mit dem dunklen Suff. *mo*, in dessen Gebrauch Ps. 59 sich den saulischen Ps. 56. 11. 17. 22. 35. 64 zugesellt). Die Verbindung וְיִלָּכְדוּ בִגְאוֹנָם aber führt eher auf Parallelen wie Spr. 11, 6., als Spr. 6, 2., und zudem erkl. sich מִן von וּמֵאָלָה וּמִכַּחַשׁ, welches bei סִפֵּר beispiellos ist und als Motiv gefaßt (Hupf.) mit Bezeichnungen der Gesinnung verbunden sein müßte, besser als angeknüpfte Angabe des Grundes, um dessen willen sie sich verstricken sollen, so daß also יְסַפֵּרוּ (vgl. 69, 27. 64, 6) Attributivsatz ist, was auch der Accentuation, wenn man das *Munach* als Transformation des *Mugrasch* erkennt, nicht widerstreitet — also: „so mögen sie sich denn fangen in ihrem Hochmut und von wegen des Fluches und Truges den sie geflissentlich herreden." Ist ihnen dergestalt vermöge der Gerechtigkeit des Weltregenten ihre Sünde zum Fall geworden, so soll sie Gott, nachdem sie Israel ein Warnungsspiegel gewesen sind, gänzlich hinwegräumen, damit sie (einen Subjektswechsel anzunehmen ist unnötig) zu Grunde gehend innewerden, daß Elohim Herrscher in Jakob ist (בְּ sonst vom Obj. z. B. Mi. 5, 1., hier vom Orte der Herrschaft) und wie da, so von da aus bis nach der Erde Enden hin (לְ wie עַל 48, 11) das Scepter führt. Wie die 1. Gruppe der 1. Hälfte, so schließt auch diese 1. Gr. der 2. mit סלה. — Die 2. Gr.

hebt an, wie die 2. Gr. dort, nur daß wir hier וְיָשֻׁבוּ lesen, welches lose verknüpft, dort יָשׁוּבוּ. Der Blick des D. wendet sich zurück auf die gegenwärtige Bedrängnis, und da stellt sich ihm wieder die Meute Hunde dar, durch die Saul auf ihn Jagd macht. חַמָּה weist auf einen folg. Gegens. hin, der in וַאֲנִי zum Ausdruck kommt. וַיָּלִינוּ und לַבֹּקֶר stehen in Gegens. und obendrein ist לָעֶרֶב vorausgegangen; die LA וַיַּלִּינוּ oder וַיִּלֹּנוּ „da murren sie“ (LXX Aq. Vulg. Hier. Lth.) erweist sich daran als falsch. Ist aber וַיָּלִינוּ (Symm. Syr. Trg.) richtig, so folgt, daß wir v. 16 nicht vorhersagend, sondern Gegenwärtiges schildernd zu fassen haben, so daß also das *impf. consec.* (wie öfter außer histor. Zus.) nur consecutive Fortsetzung des יְנִיעוּן ist (wofür *Keri* יְנִיעוּן, was v. 12 erforderlich war, hier aber unstatthaft ist): sie schweifen umher (נוּעַ wie 109,10 vgl. נֹדֵד Iob 15,23) zu essen (also nach Zehrung suchend) und wenn sie nicht satt werden, so nächtigen sie d. i. bleiben, nach Futter gierend und darauf wartend, über Nacht auf dem Platze. Diese Erkl. ist die einfachste und dem vorliegenden Texte nicht nur (die Punktation יִשְׂבְּעוּ, nicht יִשְׂבְּעוּ, stempelt das Satzglied zum Vordersatz), sondern auch der Situation entsprechendste. Der D. beschreibt das Treiben der Feinde und zwar mit Ausmalung oder doch unter Nachwirkung ihrer Vergleichung mit Hunden: er selbst ist der Fraß, nach dem sie gieren und den sie sich nicht entgehen lassen mögen, und den sie doch nicht in ihre Gewalt bekommen. Ihre Sucht bleibt unbefriedigt, er aber kann am Morgen Gottes Macht besingen, die ihn schirmt, und Gottes Gnade jubelnd preisen, die ihn sättigt und befriedigt (90, 14), denn an dem Angsttage, den er nun hinter sich hat, war Gott seine unerklimmbare Burg, sein unnahbares Asyl. Auf diesen Gott soll denn auch ferner, wie sein Harren (אֶשְׁמֹרָה v. 10), so sein Saitenspiel (אֲזַמֵּרָה) gerichtet sein.

PSALM LX.

Waffenübungspsalm nach verlorener Schlacht.

3 Elohim, verworfen hast du uns, zersprengt uns,
Hast gezürnt, mögst du uns Wiederaufkunft schaffen!
4 Du hast erschüttert das Land, es durchrissen,
Heile seine Brüche, denn es schwanket!!
5 Du hast erleben lassen dein Volk Hartes,
Hast uns getränkt mit Wein zum Taumeln.
6 Du hast gegeben den dich Fürchtenden ein Panier,
Sich emporzuheben von der Wahrheit wegen. (*Sela*)
7 Auf daß gerettet werden deine Geminnten,
So schaffe Heil doch mit deiner Rechten und erhöre mich!!!

8 Elohim hat verheißen in seiner Heiligkeit:
Frohlocken soll ich, austeilen Sichem
Und das Thal Succoth vermessen.
9 Mein ist Gilead und mein Manasse,
Und Ephraim ist meines Hauptes Helm,
Juda mein Herrscherstab,

10 Moab mein Waschbecken,
Auf Edom werf' ich meinen Schuh,
Ueber mich schreie laut, o Philistäa, auf!

11 Wer geleitet mich zur vesten Stadt,
Wer brächte mich nach Edom hin?!
12 Hast nicht du, Elohim, uns verworfen,
Und ziehst nicht aus, Elohim, in unsern Heerscharn? —
13 Gewähr' uns Rettung von dem Dränger,
Nichts ists ja mit Menschen-Hilfe.
14 In Elohim gewinnen wir den Sieg
Und Er wird niedertreten unsere Dränger.

Dieses letzte der elohimischen מכתמים Davids wird aus der Zeit des syrisch-ammonitischen Krieges datirt: *als er* (David) *stritt* (*Hi.* v. נָצָה raufen) *mit* (אֶת wie עַל Num. 26, 9., nach Ben-Ascher hier wie 47, 5. Spr. 3, 12., diesen drei von der Masora notirten Stellen, mit *Segol* ohne *Makkef) Aram der beiden Flüsse* (dem Volke des Zwillingsstromlands Μεσοποταμία) *und mit Aram Zoba* (wahrsch. zwischen Euphrat und Orontes nordöstl. von Damask), *und Joab zurückkehrte* (וַיָּשָׁב Uebergang des Infin. ins Finitum Ges. § 132 Anm. 2) *und Edom schlug im Salzthale* (dem edomitischen *Gôr* d. i. der etwa 2 M. breiten Salzsteppe am Südende des toden Meeres) *bei zwölftausend Mann*. Diese hist. Ueberschrift stammt aus einem Geschichtswerk, welches den Ps. in diesem Zus. mitteilte. Aus den uns erhaltenen Geschichtswerken ist sie nicht entnommen. Denn sowohl 2 S. 8, 13 als 1 Chr. 18, 12 findet sich statt 12000 die Ziffer 18000. In der ersteren Stelle, in welcher עָשׂוֹת שֵׁם wesentlich s. v. a. römisch *triumphum agere* ist, hat man statt את־ארם nach unserer Psalmüberschr. את־אֱדֹם zu lesen; noch wahrscheinlicher aber ists, daß die Worte וַיַּךְ אֶת־אֱדֹם (LXX ἐπάταξε τὴν Ἰδουμαίαν) versehentlich ausgefallen sind. Daß der Sieg über die Edomiter hier im Ps. dem Joab, beim Chron. dem Absai (Abisai), 2 S. c. 8 dem David zugeschrieben wird, ist eine Differenz, welche sich dadurch ausgleichen läßt, daß das Heer Davids unter Joabs Oberbefehl stand und jene Schlacht im Salzthale den Edomitern von Joab mittelbar durch seinen Bruder (vgl. 2 S. 10, 10) geliefert ward.

Die Ueberschr. versetzt uns in den größten, längsten und glorreichsten der Kriege Davids, in den mit den Ammonitern, welcher für diese im 2. J. mit der Eroberung Rabba's endete (s. Ps. 21), und mit deren aram. Bundesgenossen, unter denen Hadadezer, der Beherrscher des mächtigen Reiches Zoba, im 1. J. bei Chêlam jenseit des Jordans geschlagen, dann, als er im 2. J. sich in den Ländern am Euphrat von neuem befestigen wollte, nebst den ihm zu Hilfe gekommenen Syrern gänzlich unterjocht wurde; so sind die 2 S. c. 8 und c. 10—12 erzählten aram. Kriegsgeschichten zu kombiniren. Als nun die Waffen Davids im Norden so siegreiche Fortschritte machten, waren im Süden die Edomiter in das entblößte Land eingefallen und es wartete hier des siegreichen Heeres ein neuer Krieg, der alle im Norden errungenen Erfolge in Frage stellte. Besonders auf diesen edomitischen Krieg bez. sich Ps 60. Mit Unrecht schließt Hgst. aus der Ueberschr., daß er nach dem Siege im Salzthale und vor der Einnahme Idumäa's gedichtet sei. Die Ueberschr. giebt dem Ps. nur im Allgem. seinen zeitgesch. Rahmen. Er ist vor dem Siege im Salzthal gedichtet und setzt voraus, daß der israel. Süden

von den Edomitern, denen er keine hinlänglichen Truppen entgegenstellen konnte, damals arg mitgenommen worden ist. Wie rachefordernd die Edomiter in dem Nachbar- und Bruderlande gehaust, ist auch aus anderen Anzeichen zu schließen, s. zu Ps. 44. Dieser korah. Ps. mag nach dem david. gedichtet sein und ist absichtlich durch v. 10 in Bezug zu diesem gesetzt. In dem Cento Ps. 108 ist v. 7—14 = 60, 7—14.

Der Michtam-Charakter des Ps. zeigt sich sowohl darin, daß ein göttliches Orakel darin auseinandergelegt wird, als darin, daß die Klagworte אֱלֹהִים זְנַחְתָּנוּ (vgl. 44, 10) sich stichwortartig wiederholen. Ueber עַל־שׁוּשַׁן עֵדוּת *nach „Lilie das Zeugnis“* (oder *Lilie des Zeugnisses*) s. zu 45, 1. Das beigefügte לְלַמֵּד ist nach לְלַמֵּד בְּנֵי־יְהוּדָה קָשֶׁת 2 S. 1, 18 zu erkl.: das Lied erhält dadurch die Bestimmung, beim Bogenschießen gesungen zu werden. Dazu eignete sich die Elegie auf Saul und Jonathan durch das Lob, welches darin dem Bogen Jonathans, der Lieblingswaffe dieses Tapfern, gespendet wird und durch die indirekte Erinnerung an die geschickten philistäischen Bogenschützen, welche in der Schlacht auf Gilboa dem isr. Namen eine Schande bereitet hatten, die so bald wie möglich getilgt werden mußte. Auch Ps. 60, dieser kriegerischste aller, ist ein Waffenübungslied, welches die patriotische Kriegslust der sich übenden jungen Mannschaft zu entflammen und zu heiligen bezweckte. Ueber die Ansichten Anderer s. Koehler, Geschichte II, 241 f., welcher selber קשת = קֹשְׁטְ in der adverb. Bed. *vere* = *accurate* faßt. Aber es ist Name des Bogens, assyr. *ḳaštu* (mit dem Plural *ḳašâtê*).

Hgst. u. A., die nach masor. Vv. rechnen, teilen den Ps. in 3 Str. von je 4 masor. Vv. Daß die Verwendung von Ps. 60 in Ps. 108 mit v. 7 למען יחלצון anhebt, verleiht dieser Teilung einigen Schein, den das סלה verstärkt. Nichtsdestoweniger gehören v. 6 und 7 unzertrennlich zusammen.

V. 3—7. Diese 1. Str. klagt und bittet, und begründet die Bitte durch die Größe der Not und Israels Verhältnis zu Gott. Wie פְּרַצְתָּנוּ gemeint ist, erhellt aus 2 S. 5, 20., wo David dieses Wort von der Niederlage der Philister gebraucht und bildlich erläutert: es bed. durchbrechen was bisher eine kompakte Masse, zersprengen, versprengen. Die Bitte wird in תְּשׁוֹבֵב לָנוּ erst schüchtern in Form des Wunsches laut, dann wird sie in רְפָה und הוֹשִׁיעָה immer beredter. שׁוֹבֵב לְ bed. hier Wiederherstellung (wie הֵנִיחַ לְ Ruhe) gewähren (23, 3. Jes. 58, 12); das Wort bed. auch Kehr machen, sich abwenden (Jer. 8, 5), in welcher Bed. aber es sich nicht mit לְ verbinden läßt. Zu פְּצַמְתָּהּ vergleicht schon Dunasch فصم *rumpere*, *scindere*, und Mose ha-Darschan das targum. פצם = קָרַע Jer. 22, 14. Die tiefen Wunden, welche die Edomiter dem Lande geschlagen, sind zuletzt doch eine Zornheimsuchung Gottes selber — Taumelwein oder, wie יֵין תַּרְעֵלָה (nicht יֵין) eig. gedacht ist: Wein der eitel Taumel (Apposition statt Annexion, s. zu Jes. 30, 20), von Ihm seinem Volke gereicht. Das Bild vom Taumelkelch ist aus den Ps. Davids und Asafs auf die Proph. (z. B. Jes. 51, 17. 21) übergegangen. Einen verwandten Ged. drückt das Sprichwort aus: *Quem Deus perdere vult, eum dementat.* הִרְאִיתָה du hast zu sehen d. i. zu erleiden gegeben mit Geiger in הִרְוִיתָה zu verwandeln oder im

Sinne von *inebriavisti* zu fassen ist nicht nötig. Bis הִשְׁקִיתָנוּ blicken alle Prätt. klagend auf das Erlittene zurück. Aber v. 6 kann nicht so gemeint sein, denn mit Ew. Hitz. Hupf. zu erkl.: „Du hast deinen Verehrern Panier aufgesteckt nicht zum Siegen, sondern zum Fliehen" ist trotz dem, daß נוס מִפְּנֵי קֶשֶׁת eine untadelige RA (vgl. Jes. 31, 8) und das überschriftliche לְלַמֵּד der Erwähnung des Bogens günstig ist, dennoch unzulässig; denn 1) die Worte, mit נָתַתָּ anhebend, lauten nicht wie Aussage von etwas Beklagenswertem, es müßte in diesem Falle wenigstens אַךְ לְהִתְנוֹסֵס (nur zur Flucht, nicht zum Siege) heißen; 2) ist es nicht wahrsch., daß der Bogen statt קֶשֶׁת hier in einem althebr Texte nach aramäischer, palmyrenischer, talmudischer Schreibung קֹשֶׁט genannt werde,[1] während dies Wort in seiner Grundform קֹשְׁט Spr. 22, 21 dem aram. קֻשְׁטָא (syr. ܩܘܫܛܐ) nicht in der Bed. Bogen, sondern (wie es auch im Trg. unserer Stelle gemeint ist) in der Bed. Wahrheit entspricht (arab. *kist* von strenger unbeugsamer Gerechtigkeit, √קשט hart, steif, fest s., wov. auch der Bogen benannt sein mag). Deshalb lassen wir dem קֹשֶׁט, ohne ihm mit LXX Syr. (welcher לא zwischen ל und התנוסס einflickt) Symm. Vulg. Hier. die Bed. von קשת zu geben, seine eig. Bed. (Aq. Trg. Saad. Jefeth Lth.) und fassen die perfektische Aussage wie 4ª als Grundlegung der folg. Bitte: Du hast den dich Fürchtenden ein Panier (לִּירֵאֶיךָ נֵּס beide Worte mit *Dag. forte conj.*) gegeben, sich aufzupanieren d. i. panierartig zu erheben von wegen der Wahrheit — so hilf denn, damit deine Geliebten gerettet werden, mit deiner Rechten und erhöre mich. Dieser Auffassung, wonach v. 6 das gute Recht Israels gegenüber seinen Feinden ausspricht, ist auch die hier, wie סלה besagt, eintretende Steigerung der Musik günstig. Das Reflexivum התנוסס bed. hier also nicht als *Hithpal.* von נוס ‚sich in die Flucht stürzen', sondern ‚sich erheben' — eine Bed., für die man sich nicht auf Zach. 9, 16 berufen kann, wo מִתְנוֹסְסוֹת s. v. a. מִתְנוֹצְצוֹת (funkelnd) zu sein scheint, die sich aber hier aus der Zusammenstellung mit נֵס (vgl. נָסָה 4, 7) ergiebt, indem נֵס selbst wie نَصٌّ von نَصَّ נסס aufrichten, erheben benannt ist, sei es daß das *Hithpo.* auf das *Kal* des Verbums zurückgeht oder als Denom. (sich aufpanieren) gemeint ist. Daß מִפְּנֵי nicht bloß im jüngeren (z. B. Neh. 5, 15), sondern auch schon im älteren Hebr. den Grund und Beweggrund bez. (z. B. Dt. 28, 20), ist unleugbar. Uebrigens ist Ps. 44 wie ein Kommentar zu diesem מִפְּנֵי קֹשֶׁט, in welchem sich kurz und bündig das Bewußtsein des Volkes der heilsgesch. Offenbarung von seinem Weltberufe ausspricht. Israel faßt seinen Kampf gegen die

---

1) Ueber das palmyrenisch-aramäische קשט (Plur. im Talmudischen קַשָּׁטִים) Bogen oder Bogenschütz s. J. Derenbourg, *Essai sur l'Histoire et la Géographie de la Palestine* (Th. 1. 1867) p. 14 s., vgl. DMZ XXIV, 97 und über den Wortstamm קשט fest, wahr s. Ryssel, Synonyma des Wahren und Guten in den semit. Sprachen (1872) S. 18 f. In *jer. Megilla* 72ᵇ bed. קַשֵּׁט bewahrheiten: מאיכן קשט חקושט חוה von wo (wodurch) hat dieser das was er als wahr hinstellt bewahrheitet (Glosse: האמית).

Heiden wie jetzt gegen Edom als berufsmäßige Erhebung für die Wahrheit. Auf Grund der Thatsache und des Selbstbewußtseins, welche in v. 6 sich aussprechen, erhebt sich v. 7 die Bitte, daß J., um die Seinen der Gewalt der Feinde zu entreißen, helfend einschreiten möge. יְמִינְךָ ist Instrumentalis (s. zu 3, 5). Statt וַעֲנֵנוּ ist nach dem *Kerî* wie 108, 7 וַעֲנֵנִי zu lesen: der König Israels vertritt betend sein Volk.

V. 8—10. Ein siegverheißender Gottesspruch, den er vernommen, wird in dieser 2. Str. entfaltet. Er weiß sich auf Grund desselben im freien und unentreißbaren Besitz des Landes und den Nachbarvölkern, Moab, Edom, Philistäa, gegenüber als den siegreichen Herrn, dem sie sich beugen müssen. Das große Verheißungswort 2 S. 7, 9 f. reicht zwar völlig aus, diese Gewißheit zu begreifen, und viell. ist v. 8—10 nur malerische Reproduktion desselben, aber möglich auch, daß damals, als Edom das preisgegebene Nachbarreich bedrohte, David vom Hohenpriester mittelst des Urim und Tummim ein Orakel empfing, welches ihn des ungeschmälerten Fortbesitzes des h. Landes und der Oberhoheit über die anwohnenden Völker vergewisserte. Was Gott „in seiner Heiligkeit" redet, ist eine Aussage oder Zusage, für deren Gewißheit und Unverbrüchlichkeit er mit seiner Heiligkeit einsteht, also gleich einem Schwure „bei seiner Heiligkeit" (89, 36. Am. 4, 2). Das Orakel folgt nicht in unmittelbarer Form, denn der Redende ist nicht Gott (Olsh.), für den sich אֶעְלֹזָה nicht schickt, aber auch nicht das Volk (de W. Hgst.), sondern der König, da ja was folgt sich nicht allein auf die genannten Landschaften, sondern auch auf ihre Bevölkerung bezieht. Vor אעלזה könnte כִּי stehen, ohne כי ähnelt die Ausdrucksweise mehr dem lat. *me exultaturum esse* (vgl. 49, 12). Den Anfang machen Sichem im Herzen des diesseitigen und das Succoth-Thal im Herzen des jenseitigen Landes, denn es giebt nicht nur auf der Westseite des Jordans südlich von Beisân (Scythopolis) ein ساكوت (Name sowohl der Anhöhe als des Distrikts), sondern es muß auch ein anderes jenseit des Jordans (Gen. 33, 17 f. Richt. 8, 4 f.) südlich vom Jabbok in der Nähe der Jos. 13, 27 genannten Ortschaften, worunter Beth-Nimra (*Nimrin*), gegeben haben. Ueber das עֵמֶק von Succoth giebt Jos. 13, 27 Auskunft. Ortschaft und Thal gehörten dem Stamme Gad. Gilead neben Manasse 9ª befaßt die Stammgebiete von Gad und Ruben. Bis 9ᶜ wird also David freies Schalten und Walten im diesseitigen und jenseitigen Lande zugesprochen. Die stolzesten Prädikate erhalten billig Efraim und Juda, die zwei Hauptstämme; jener, der zahlreichste und mächtigste, ist Davids Helm (מָעוֹז רֹאשׁ, wie man in Damask sagt: du bist رباط راسي mein Kopfbund d. i. meine Schutzwehr) und Juda sein Commandostab (מְחֹקְקִי das Befehlgebende = Befehlstab wie Gen. 49, 10. Num. 21, 18), denn Juda ist kraft uralter Verheißung der Königsstamm des zur Weltherrschaft berufenen Volkes. Diese Bez. Juda's als Königs- und Feldherrnstabes zeigt, daß der König redet, nicht das Volk. Ihm, dem Könige, der die Verheißung hat, sind und bleiben Moab, Edom und

Philistäa unterworfen. Moab das prahlerische dient ihm als Waschbecken[1]; Edom das tückische wird von ihm in Beschlag genommen und muß sich willenlos fügen; Philistäa das kriegerische muß über ihn, den unwiderstehlichen, laut aufschrein. סִיר רַחַץ ist das Waschbecken im Untersch. vom Kochtopf, der auch סִיר heißt. Das Werfen des Schuhes auf ein Landesgebiet ist Zeichen der Besitzergreifung, so wie Ausziehn des Schuhes (חֲלִיצָה) Zeichen der Rechtsentsagung: der Schuh ist beidemal Symbol des rechtlichen Besitzes.[2] Die letzte Zeile mit Hitz. Hgst. zu übers.: „über mich juble, Philistäa" d. i. jauchze mir, obwohl gezwungen, als Könige zu, wehrt das עָלַי, statt dessen לִי zu erwarten wäre; das V. רוע hat ja die allgem. Bed. schüttern (راع), schmettern, gellend schreien, und wie das *Hi.* (z. B. Jes. 15, 4), kann auch das *Hithpal.* von Zetergeschrei gebraucht werden. Hupfelds Uebers.: „über Philistäa mein Jauchzen" würde nicht allein עֲלֵי (Trg.) statt עָלַי, sondern auch התרועעי fordern; denn pausales *ā* des Inf. ist ohne Beispiel.

V. 11—14. Die 3. Str. kehrt zur Bitte zurück, aber die Bitte atmet nun selbstbewußtvollen Kampfesmut. Die befestigte Stadt עִיר מָצוֹר ist nicht Rabbath Ammon, sondern, wie aus dem Parallelgliede und 2 K. 14, 7 hervorgeht, die idumäische Hauptstadt סֶלַע oder Petra (s. Knobel zu Gen. 36, 42 vgl. 31, 22. 2 Chr. 8, 5. 11, 5 nebst 14, 5). Der Wunsch: wer geleitet mich = o daß man mich geleitete (Ges. § 136, 1) ist Ausdruck siegesfreudiger Kampfbegier; über מִי יַנְחֵנִי *quis perduxerit me* s. zu 11, 3. Man hat nun nicht weiter zu übers.: Nicht du (wer anders als du), Elohim, der du . . (Hitz.) — denn um so und nicht wie v. 3. 44, 10 verstanden zu werden durfte der D. אֲשֶׁר nicht weglassen — vielmehr ist das fragende הֲלֹא die Basis, auf der sich das bittende הָבָה erhebt. Den König Israels drängts in den Kampf, er

1) Dem persischen Könige trug im Feld und auf Reisen ein hoher Diener das Waschbecken nach, der *tascht-dâr* Tassen- (neupers. *tâs* Schale, Napf, arab. *ṭist* = *ṭâsat*, hauranisch *ṭâsa*) d. i. Waschbeckenträger (s. Spiegel, Avesta 2, LXIX).

2) Die Sandale oder der Schuh I. als Gegenstand des وطء, des Niedertretens, Niederdrückens bed. metaphorisch 1. einen schlaffen, zur Abwehr von Unterdrückung und Unrecht unfähigen Menschen, indem man sagt: *ma kuntu na'lan* ich bin kein Schuh d. i. kein Mensch, den man unter die Füße treten könnte; 2. ein Eheweib *(quae subjicitur)*, indem man sagt: *ḫala'a na'lahu* er hat seine Sandale ausgezogen d. h. sein Weib verstoßen (vgl. Lane unter حِذَآء, was auch Schuh und Weib bed.). II. als Werkzeug des وطء, trop. des Unterdrückens und Unterwerfens, dient der نَعْل als Symbol der Unterwerfung unter jemandes Herrschaft. Rosenmüller (Das alte und neue Morgenland, Nr. 483) weist nach, daß wenigstens die habessinischen Könige zum Zeichen der Besitzergreifung einen Schuh auf etwas warfen. Auch angenommen, dieser Gebrauch gründe sich auf obige Psalmstelle, so ist damit doch immer bewiesen, daß ein morgenländisch denkendes und redendes Volk dem Werfen des Schuhes auf etwas diesen Sinn beilegte. *Fleischer.*

weiß aber, daß der Sieg von oben kommt, von dem Gotte, der ihn bisher seinem Volke zürnend versagt hat, indem er Edom die Macht gegeben, den Landsturm Israels zu durchbrechen (s. 44, 10). Ueber צְבָאוֹת s. zu 68, 13. עֶזְרָת (nicht עֶזְרַת = עֶזְרָה) ist wie 108, 10 s. v. a. עֶזְרָתָה; die Ansicht, dass es = עֶזְרָתִי mit abgeworfenem Suff. sei, bewährt sich hier nicht, s. zu 16, 6 vgl. 3, 3. Wie nichtig menschliche Hilfleistung ist, hat sich erst jüngst an den Königen Zoba's und Ammons gezeigt, welche trotz ihrer Bundesgenossen erlegen sind. Israel erfleht seine Siegesmacht von oben und erlangt sie auch von da, wie v. 14 mutbegeistert ausspricht. עָשָׂה חַיִל Tapferkeit (Bravour) beweisen ist s. v. a. obsiegen, wie 118, 16. Israel siegt in Gott, und Gott, der in Israel ist, wird durch Israel Edom verdientermaßen zertreten. Für צָרֵינוּ findet sich hier im Untersch. von 108, 14 die Variante קָמֵינוּ.

PSALM LXI.

Bitte und Dank eines vertriebenen Königs auf dem Rückwege zum Throne.

2 O höre, Elohim, mein Klaggeschrei,
O horche auf mein Gebet!
3 Von der Erde Ende ruf' ich zu dir in meines Herzens Schmachten,
Auf einen Fels, für mich zu hoch, wollst du mich leiten.
4 Denn du bist Zuflucht mir geworden,
Ein starker Turm, vorm Feind mich bergend.
5 Ich soll weilen in deinem Zelt äonenlang,
Zuflucht finden in deiner Flügel Schirmung. (*Sela*)

6 Denn du, Elohim, du hast gehört auf mein Gelübde,
Hast herausgegeben das Erbe der Verehrer deines Namens.
7 Tage zu des Königes Tagen wollst du hinzuthun,
Seine Jahre seien wie Geschlecht und Geschlecht.
8 Bleiben möge er ewig angesichts Elohims —
Gnad' und Wahrheit bestelle daß die ihn behüten —
9 Dafür will ich deinem Namen harfnen ewig,
Um zu bezahlen meine Gelübde Tag für Tag.

Die dav. מכתמים sind nun zu Ende und es folgt ein kleines dav. Lied עַל־נְגִינַת. Heißt das „mit Saitenspielbegleitung"? Nicht eigentlich, denn dafür sagen die Ueberschr. בִּנְגִינוֹת (4, 1 vgl. Jes. 30, 29. 32). Aber „*auf Saitenspiel*" d. i. Saiteninstrumenten kann die Formel bed. Und das ist wahrscheinlicher, als daß נְגִינַת Anfang eines Musterliedes ist. Die Endung *ath* ist nicht notwendig Konstructivus. Es ist die urspr. Femininendung, im Phöniz. die herrschende.

Durch לדוד der Ueberschr. werden Köster Ew. Hitz. Olsh. auch hier angetrieben, bis in das babyl. Exil und die ptolemäisch-seleuc. Zeiten hinein ein Unterkommen für diesen Ps. zu suchen. Hupf. behandelt diesmal das לדוד etwas milder und Böttch. *de inferis* p. 204 widerlegt die an dessen Stelle gesetzten Hypothesen, um sich schließlich dafür zu entscheiden, daß der

König, von dem der Ps. redet, Cyrus sei, was nur eine andere Seifenblase ist. Wir bleiben bei dem verachteten לדוד und haben dafür ein viel schlichteres Verständnis des Ps. zum Lohne, ohne mit Ew. durch einen zwischen v. 5 und 6 eingeflickten Vers eigner Erfindung nachhelfen zu müssen. Es ist ein Ps. der absalom. Zeit, in Mahanaim oder anderwärts in Gilead gedichtet, als das königliche Heer die Rebellen im Walde Ephraim geschlagen hatte. Er besteht aus 2 achtzeiligen Teilen.

V. 2—5. Aus dem Lande des Herrn im engern Sinne[1] in das Land jenseit des Jordans hinausgeschleudert war David nicht anders zu Mute, als wäre er, fern von dem Angesichte Gottes, an den äußersten Winkel der Erde (nicht: des Landes, vgl. 46, 20. Dt. 28, 49 u. ö.) verbannt (Hgst.). Es ist die Empfindung der Heimatlosigkeit und der Abgeschiedenheit von der Stätte Gottes, wodurch ihm die an sich so unbedeutende Entfernung (ähnlich wie später den Exulanten) zu einer unermeßlich großen wird. Denn noch immer bedarf er hilfreichen göttlichen Einschreitens; noch immer besteht die Umhüllung, Umflorung, Ohnmacht seines Herzens (עָטַף عطف seiner Wurzelbed. nach: etwas umbiegen und umlegen, so daß es sich deckend über etwas Anderes hinlegt, hinzieht, hier von Selbstumhüllung); noch immer liegt ein Fels von Schwierigkeiten vor ihm, der seiner natürlichen Kraft, seinem menschlichen Vermögen zu hoch, also unerklimmbar ist. Aber er ist getrost: Gott wird ihn sicheren Schrittes dahinauf geleiten, daß er, allen Gefahren entrückt, Felsengrund unter seinen Füßen hat. Er ist getrost, denn Gott hat sich ihm schon als Zufluchtsort bewährt, als starker, jedem Angriff trotzender Turm, der ihn, den Verfolgten, umschlossen, so daß der Feind ihm nichts anhaben kann (vgl. Spr. 18, 10). Er ist schon wieder auf dem Wege nach der Heimat und zwar seiner liebsten eigentlichen Heimat: er will oder soll (nach Gottes Willen) weilen (vgl. den Cohortativ Jes. 38, 10. Jer. 4, 21) in Gottes Zelte (s. zu 15, 1) Aeonen hindurch (was an den gleichzeitigen Ps. 23, 6 gemahnt). Mit גּוּר verbindet sich die Vorstellung des göttlichen Schutzes (vgl. arab. *ǵâr ollah* der Schützling Gottes und beduinisch *ǵaur* der schützende Feuerherd; *ǵawir,* der Form nach = גֵּר: der zum Feuerherd Fliehende); es folgt ein kühnes Bild dieses Schutzes: er soll oder wird trauen d. i. Zuflucht haben unter der Obhut der Flügel Gottes. In der Zeit, wo das Zelt noch wanderte, ist solche Rede vom Wohnen in Gottes Zelte oder Hause noch nicht vernehmbar; erst David hat, indem er der h. Lade eine feste Wohnstätte bereitete, zugleich diesen Ausdruck der Liebesgemeinschaft mit dem Gott der Offenbarung geschaffen. In Ps. der saulischen Zeit findet sich noch nichts dergleichen,

---

1) Wie das Ostjordanland von dem Namen ארץ כנען in strenger Fassung ausgeschlossen ist Num. 32, 29 f., so galt es in jüdischer Anschauung, obgleich von den 2½ Stämmen bewohnt, von jeher doch gewissermaßen als Ausland (חוצה לארץ), so daß nicht allein von Mose gesagt wird, daß er im Ausland gestorben, sondern auch von Saul, daß er im Ausland begraben sei (*Numeri Rabba* c. 8 und anderwärts).

denn 52, 7., wo dem Doëg das Gegenteil ewigen Wohnens gewünscht wird, ist nicht das h. Zelt gemeint. Daß Ps. 61 nicht der saulischen Zeit zugehört, zeigt auch dessen 2. Hälfte, denn David redet da nicht wie einer, der dem königlichen Berufe näher gerückt ist (vgl. 40, 8), sondern wie einer, der einen neuen Abschnitt desselben antritt.

V. 6—9. Der 2. Teil beginnt mit Begründung des v. 5 ausgesprochenen göttlichen Gnadenwillens. David glaubt erleben zu sollen was er v. 5 ausspricht, denn Gott hat ihm bereits thatsächlich gezeigt, daß es weder schon mit seinem Leben noch mit seinem Königtum aus sein soll, er hat die mit Gelübden verbundenen, aus der gottergebenen demütigen Stimmung, die sich 2 S. 15, 25 f. ausspricht, hervorgegangenen Gebete seines Erkorenen erhört und das von den Empörern als Räubern bedrohte Erbland, auf welches nur die den heilsgeschichtlichen Gott Fürchtenden gerechten Anspruch haben, hergegeben oder herausgegeben. Daß die Empfangenden eben die יִרְאֵי שֵׁם ה' sind, ist klar; das Genitivverhältnis bez. die יְרֻשַּׁת als ihnen zuständige im Gegens. zu denen, die sie usurpirt hatten (Hitz. Riehm). Oder bed. יְרֻשַּׁת hier viell. dasselbe was אֲרֶשֶׁת 21, 3? Gewiß nicht: נָתַן יְרֻשָּׁה לְ ist übliche RA, bei deren Bed. jemandem etwas zum Erbe, zum Eigentum geben (z. B. Dt. 2, 19) zu verbleiben ist. Gott hat sich zur Sache Davids bekannt; das Land Israels ist denen wieder entrissen welchen es nicht gehört, und es beginnt ein neuer Abschnitt der Regierung seines rechtmäßigen Königs. Darauf hin erbittet sich dieser v. 7—8., daß Gott seiner Lebensdauer noch ein Maß von Mehr als einem Menschenalter d. i. ein reiches Maß zulege. Die Worte lauten wie Fürbitte, aber der Bittende ist kein anderer als v. 2—5. An wen nach dem Erlöschen der dav. Dynastie die Gemeinde bei מֶלֶךְ dachte, zeigt das מַלְכָּא מְשִׁיחָא des Targums. Der überschwengliche Wortlaut des Wunsches 7b (vgl. Jo. 2, 2) begünstigt das, ohne (vgl. עוֹלָמִים v. 5. 21, 5 und den Königsgruß 1 K. 1, 31. Dan. 2, 4 u. ö.) es zu fordern. Ob יֵשֵׁב v. 8 „thronen“ oder „sitzen = bleiben“ bed., sollte man wie auch z. B. 9, 8 nicht fragen; es bed. wo von einem Könige die Rede ist „thronen bleiben“, denn bei ihm fällt Seßhaftigkeit und fortwährendes Thronen zus. מַן 8b (das einzige מן mit Pathach im A. T.) ist zwar verdächtig, aber nicht unschön; es ist *imper. apoc.* für מַנֵּה (n. d. F. הַם, נַס, צַו); Gnade und Wahrheit — bittet der D. — möge Gott dem Könige zu schützenden Engeln bestellen (40, 12. Spr. 20, 28., wo außer Pausa יִצְּרוּ, vgl. dagegen 78, 7. Spr. 2, 11. 5, 2). Da der D. selber der König ist, für den er bittet, so ist der Uebergang in die 1. *pers.* v. 9 naturgemäß. כֵּן bed., wie immer, ‚also‘ = demgemäß, der Erfüllung dieser meiner Bitten entsprechend, sie dankbar erwidernd. לְשַׁלְּמִי ist Inf. des Zweckes. Lob singend und spielend will er sein ganzes Leben zu einer fortgehenden Gelübdezahlung machen.

PSALM LXII.

Ergebung in Gott beim Andrang der Feinde.

**2 Nur Hingebung an Elohim ist meine Seele,
Von ihm kommt mein Heil.
3 Ja Er ist mein Hort und mein Heil,
Meine Veste, ich werde nicht gar wanken.
4 Wie lange wollt ihr einstürmen auf einen Mann,
Einschmeißen ihr alle wie gesenkte Wand, umgestoßne Mauer?! —**

**5 Nur von seiner Hoheit ihn hinabzustoßen haben sie beschlossen,
Indem sie Lügen lieb haben, jeder mit dem Munde segnen
Und in ihrem Innern fluchen.** (*Sela*)

**6 Ja an Elohim gieb dich anheim, meine Seele,
Denn von ihm kommt meine Hoffnung.
7 Ja Er ist mein Hort und mein Heil,
Meine Veste, ich werde nicht wanken.
8 Auf Elohim ruht mein Heil und meine Ehre;
Den Hort meiner Wehr und meine Zuflucht hab' ich an Elohim.**

**9 Vertraut ihm zu jeder Zeit, Leute!
Schüttet aus vor ihm euer Herz,
Elohim ist Zuflucht uns!** (*Sela*)

**10 Nur ein Hauch sind Menschenkinder, Lug Herrensöhne,
Auf der Wage emporschnellend — sie sind hauchartig zusamt.
11 Vertraut nicht auf Erpressung und durch Geraubtes werdet nicht eitel;
Wenn das Vermögen wächst, hängt nicht daran das Herz!
12 Eines hat Elohim gesprochen,
Dies Zweies hab' ich vernommen:
Daß die Gewalt Elohims ist.
13 Und dein, o HErr, die Gnade —
Denn du vergiltst jeglichem nach seinem Thun.**

Wir haben über diesen Ps., welcher dem vorigen mehrerer Wechselbezüge halber nachgeordnet ist (vgl. 62, 8^b mit 61, 4. 8.; 62, 9^b mit 61, 4; 62, 13^b mit 61, 9), als eine Frucht der absal. Verfolgungszeit, auch über עַל־יְדוּתוּן (Riehm mit Hitz. nach 2 Chr. 2, 1: über die Jeduthuniten) schon im Eingang zu Ps. 39, der mit ihm ein Zwillingspaar ausmacht, gesprochen. Die Partikel אַךְ kommt dort viermal, hier sogar sechsmal vor. Der strophische Bau ähnelt sich darin, daß auch hier größere Str. von tristichischen durchflochten sind.

V. 2—5. Der D., obschon wie es scheint rettungslos verloren, verzagt doch nicht, sondern setzt dem ungestümen Andringen seiner vielen Feinde Eines entgegen, näml. stille Ergebung, aber nicht fatalistische Resignation, sondern alles dem Gotte anheimstellende, dessen Hand (s. 2 S. 12, 7—13) in dem was ihm jetzt widerfährt deutlich zu erkennen und zu fühlen ist. אַךְ (ja, nur, jedoch) ist das Glaubenswort, mit welchem aller Anfechtung gegenüber feststehende Wahrheiten bekannt und bestätigt, mitten in aller Anfechtung gefaßte und festgehaltene Entschließungen versichert und beteuert werden. Das überall (nicht nur 22, 3. 39, 3., sondern auch hier und 65, 2) substantivische דּוּמִיָּה

(nicht הוּמִיָּה), welches sich zu דּוּמָה Stille 94, 17. 115, 17 wie עֲלִילִיָּה Jer. 31, 19 zu עֲלִילָה verhält, für *acc. abs.*: in stiller Ergebung (Hupf.) zu halten ist unnötig; es ist wie תְפִלָּה 109,4 Präd. (Riehm): seine Seele ist stille Ergebung, dem Wurzelbegriff nach (s. 4, 5) Ebenheit, Gleichmut *aequitas* (vgl. 131, 2) d. i. ganz und gar hingegeben an Gott ohne eignes Wollen und Wirken. Sein Heil kommt von Gott, ja Gott selbst ist sein Heil, so daß er, weil Gott sein Gott ist, auch schon das Heil besitzt und vermöge dessen unerschütterlich feststeht. Was der D. mit רַבָּה meint, erhellt aus 37, 24. Er wird nicht groß, viel, sehr, sonderlich wanken d. h. nicht so daß es zum Fallen und Liegenbleiben käme; רַבָּה Adv. wie רַבַּת 123, 4 u. הַרְבֵּה Koh. 5, 19. Schwierig ist das ἅπ. λεγ. תְּהוֹתְתוּ. Abulwalid, welchem Parchon, Kimchi und die Meisten folgen, vergleicht das arab. هَتَّ ٱلرَّجُلُ der Mann schwadronirt, aber dieses هت (Steigerungsform هتهت) bed. nur im Allgem. geläufig, glatt und schnell hinter einander sprechen, was hier einen zu blassen Sinn giebt. Ein anderes هتّ (verw. هتك *proscindere*) hat eine hier schon besser passende Bed., in welcher es noch der lebenden Sprache Syriens angehört: *hattani* ist s. v. a. er kompromittirte mich (= *hataka es-sitra ʿannî* er hat mir den Schleier heruntergerissen), entehrte mich vor der Welt durch böse Aussagen über mich, wov. *el-hettât* in Damask Benennung eines Menschen, welcher einen Ab- oder Anwesenden vor Andern rücksichtslos bloßstellt. Aber dieses هتّ kommt nur im *Kal* und mit Acc. des Obj. vor. Die Worte עד־אנה תהותתו על־איש finden ihre befriedigendste Erklärung in dem noch jetzt in Damask gemeinüblichen هوت, welches nicht im *Kal*, sondern nur in der Intensivform gebraucht wird. Das *Pi.* هوّت على فلان bed. näml. mit Geschrei und erhobener Faust auf jem. eindringen um ihn einzuschüchtern.[1] Von diesem הות, für welches neben der Intensivform auch die Konstr. mit على charakteristisch ist, lesen wir hier das *Pil.* הוֹתֵת, von LXX nicht übel ἐπιτίθεσθε Vulg. *irruitis* übersetzt. In 4^b fragt sichs, ob die tiberiensische LA תְּרָצְּחוּ oder die babylonische תְּרַצְּחוּ vorzuziehen ist. Gewiß letztere, denn jene (zu übers.: „möchtet ihr — oder: ihr werdet zertrümmert, hingemordet werden") ergiebt einen hier verfrühten und zu den folg. Bildern unpassenden Ged. Noch unter dem Regimen des עַד־אָנָה stehend, ist תרצחו poëtisch zu lesen und, wie die folg. Bilder zeigen,

1) Neśwân und Ḳâmûs sagen: „*hawwata* und *hajjata bi-fulân-in* bed. jem. anschreien um ihn zu ängstigen (صاح به)", aber in Syrien — bem. Wetzstein weiter — kommt das V. als *med. Jod* nicht vor, noch wird *hawwata* daselbst mit ب konstruirt, sondern nur mit على. Eine den Straßenjungen in Damask geläufige RA lautet: لأيّ شيّ تهوّت عليّ „warum drohst du mir?"

nach 42, 11 in seiner Grundbed. *contundere* (√רץ) zu nehmen.[1] Der Unmut des D. reflektirt sich in der Gedrängtheit, Dunkelheit, Sonderlichkeit des Ausdrucks. אִישׁ und כֻּלְּכֶם (ein Einzelner — ihr Alle) stehen in Gegens. Das Obj. zu תְּרָצְּחוּ bildet כְּקִיר וגו׳ *sicut parietem* = *similem parieti* (vgl. 63, 6). Die überlieferte LA גָּדֵר הַדְּחוּיָה, obwohl des Genus Spr. 24, 31 und des Art. halber (vgl. 104, 18. 1 K. 7, 8. 12. Jer. 38, 14. Ez. 21, 19) an sich nicht inkorrekt, scheint, da sowohl גְּדֵרָה als גָּדֵר ein von jederlei Umschluß oder Umfassung zu brauchendes Wort ist, dem Parallelgliede nach in גְּדֵרָה דְּחוּיָה (Olsh. u. A.) abgeändert werden zu müssen. David erscheint ihnen wie eine geneigte, überhangende Wand, wie ein Gemäuer, das den Stoß zum Einsturz bekommen, und doch stürmen sie auf ihn ein und setzen allzusammen wider den Einen ihr Zertrümmerungswerk fort. Deshalb fragt er mit etwas sarkastisch gefärbtem Unwillen, wie lange diese nie befriedigte Selbstbefriedigung ihrer Zerstörungssucht währen solle. Ihr Entschluß (יָעַץ wie Jes. 14, 24) ist klar. Er ist nur oder ganz und gar (אַךְ hier *tantummodo, prorsus*) darauf gerichtet, von seiner hohen Stellung, also vom Throne zu stoßen, näml. ihn, den Mann, auf den sie losstürzen (לְהַדִּיחוֹ = לְהַדִּיחַ). Dazu ist ihnen kein Mittel zu schlecht, auch nicht die Heuchlermaske. Die imperfektisch ausgedrückten Sätze sind, logisch wenigstens, Untersätze Ew. § 341^b. Numeruswechsel wie בְּפִיו statt בְּפִיהֶם gestattet sich die alttest. Sprache in ihrer affektvollen Hast bis ins Extremste. Der Sing. ist hier distributiv: *suo quisque ore,* wie לוֹ Jes. 2, 20. מִמֶּנּוּ Jes. 5, 23 vgl. 30, 22. Zach. 14, 12. Die Punktation יְקַלְלוּ folgt der Regel von יְהַלְלוּ 22, 2., יְרַנְּנוּ 149, 5 u. dgl. (wov. nur חִנְנִי, חִקְקֵי, רִנְנַת eine Ausnahme machen).

V. 6—9. Der Anfang der 2. Gruppe greift auf den der 1. zurück. Sowohl v. 6 als v. 7 ist אַךְ affirmativ; der D. nimmt die affektvollen Bejahungen v. 2. 3 wieder auf und setzt sie glaubensfest und glaubenstrotzig seinen verkappten Feinden entgegen. Er sagt hier ähnlich zu seiner Seele, wie er v. 2 von ihr gesagt, indem er sich seine eigne Seele gegenständlich macht und sich über sie erhebt, worin eben das Geheimnis der Persönlichkeit besteht; er ermahnt sie hier mit דֹּמִּי (Jer. 47, 6) zu jener Stille, die er v. 2 schon als ihr eigen bekannt hat, weil alles geistliche Wesen als lebendiges nur mittelst steten Werdens, fortwährender selbstbewußter Erneuerung sich selbst gleich bleibt. Die „Hoffnung“ 6^b ist ihrem Inhalte nach gemeint, welcher eben das Heil 2^b ist; das was der Gottergebene hofft kommt von Gott, es kann ihm

---

1) Der LA Ben-Aschers תְּרָצְּחוּ folgen AE, Kimchi u. A., diese Form was nicht anders möglich, als *Pu.* fassend; die LA Ben-Naftali's תְּרַצְּחוּ wird schon *Sanhedrin* 119^a vorausgesetzt. Daneben findet sich auch die LA תְּרָצְחוּ (ohne Dag.), welche sich nicht als aufgelöstes *Pi.* fassen läßt (so Luzzatto, *Prolegomeni* p. 24, welcher Ben-Aschers LA irriger Weise תְּרָצְחוּ schreibt), da das *Metheg* fehlt, sondern *teroßchu* zu lesen und als *Po.* (s. zu 94, 20. 109, 10) zu fassen ist (wie auch die LA מְלָשְׁנִי 101, 5). Riehm dagegen sieht darin ein entdagessirtes *Pu.* n. d. F. שָׁדְּדָה Nah. 3, 7.

also nicht entgehen, denn Gott der Allgewaltige und Gnadenreiche ist dafür Bürge. David verzichtet auf Selbsthilfe, auf Selbsträchung seiner Ehre — sein Heil und seine Ehre sind עַל־אֱלֹהִים (s. zu 7, 11); der Fels seiner Stärke d. i. seines starken Schutzes, seine Zuflucht ist בֵּאלֹהִים, sie ist da wo Elohim ist, Elohim ist sie in Person (בְּ wie Jes. 26, 4). Mit עָם v. 9 redet der König die ihm Treugebliebenen an, deren Kleinglauben er auch sonst in Ps. dieser Zeit zu rügen und zu stützen hat. Auf das ganze größtenteils in den Abfall hineingezogene Volk paßt die Anrede nicht. Auch würde es dann עַמִּי heißen. Houbig. Baethgen nach LXX: בטחו בו כל עֲדַת עם. Indes bed. עם öfter die Leute im Gefolge eines Fürsten Richt. 3, 18 oder im Dienste irgend eines Höhern 1 K. 19, 21 oder in irgendwelchem Verbande 2 K. 4, 42 f. David nennt so die zu ihm halten, die Masse des Volkes ist ihm abwendig geworden. Aber was von Volk ihm geblieben soll deshalb nicht verzagen, sondern sie sollen was ihr Herz beschwert, was sie innerlichst bewegt (s. meinen Art. Herz in Herzog-Plitts RE) vor Gott ausschütten, der sie und ihren König zu schirmen wissen wird.

V. 10—13. Wie alle Menschen mit allem Irdischen worauf sie sich verlassen ein Hauch sind und eine Lüge wie dieses Irdische selber (vgl. Spr. 31, 30), so trägt auch das rein irdische Gebilde des neuen Königtums den Keim des Untergangs in sich und Gott wird zwischen dem Entthronten und den Thronräubern in Gemäßheit ihres Verhaltens zu Ihm richterlich entscheiden. Das ist der innere Zus. dieser Schlußstrophe mit den vorigen. Durch v. 10—13 tritt unser Ps. zu Ps. 39 in das engste Wechselverhältnis. Ueber בְּנֵי־אָדָם und בְּנֵי־אִישׁ s. zu 49, 3. 4, 3. Die Accentuation halbirt v. 10 richtig. Das ־ stempelt בְּמֹאזְנַיִם לַעֲלוֹת nicht zum selbständigen Satze: sie sind auf der Wage לַעֲלוֹת zum Emporsteigen, sie müssen emporsteigen, so leicht sind sie (Hgst.); zwar ist dieser Audruck des periphrastischen Fut. möglich (s. zu 25, 14. Hab. 1, 17), doch läßt sich hier das dem Satze als selbständigem nicht entbehrliche Subj. vermissen. Da nun aber die Verbindung der Worte mit dem Folg. sich dadurch verbietet, daß der Inf. mit לְ im Sinne des *abl. gerund.* dem Hauptsatze immer nachfolgt, nicht vorausgeht (Ew. § 280[d]), so erkl. wir: auf der Wage *ad ascendendum = certo ascensuri,* so zwar daß dies dem כָּזָב sich beiordnendes Attribut ist. Will nun der folg. Satz sagen, daß die Menschen allzumal zu Nichtigkeit gehören (מִן *partit.*) oder daß sie weniger als Nichts sind (מִן *compar.*)? In letzterer Weise erkl. Umbreit, Stier u. A. auch Jes. 40, 17, und es ist wahr daß vor מִן in kühner Kürze das Eigenschaftswort wegbleiben kann Spr. 18, 19. Mi. 7, 4., aber Parallelen wie Jes. 41, 24 sind dieser Auffassung nicht günstig, und solche wie Jes. 44, 11 widerlegen sie. So ist auch hier nicht der Sinn, daß die Menschen noch unter dem Nichtigen stehen, sondern daß sie in den Bereich des Nichtigen gehören. Die Warnung v. 11 ergeht nicht an die Absalomiten, sondern auf diese als Warnungsexempel hindeutend an diej., welche angesichts des Glücksstandes und Wonnelebens auf jener Seite etwa Neid und Begehrlichkeit anwandeln möchte. Neben בָּטַח בְּ heißt הָבַל בְּ dennoch nicht: eitele

Hoffnung auf etwas setzen (denn der Begriff des Hoffens liegt weder in diesem V. an sich Iob 27, 12. Jer. 2, 5 noch in dieser seiner Verbindung), sondern: durch etwas eitel, entsittlicht, verblendet w. (Hitz.). Gut Theod.: καὶ ἐπὶ ἁρπάγματι μὴ ματαιοῦσθε. Wie sie ihr Herz nicht durch eignen ungerechten Erwerb bethören lassen sollen, so sollen sie auch überhaupt nicht wenn ihnen Vermögen zuwächst, wenn anderer Vermögen wächst, ihr Herz darauf richten, als ob das etwas wahrhaft Großes und Beglückendes wäre. חַיִל (eig. Gewundenheit und Gedrungenheit = Kraft) kommt zu der Bed. Vermögen wie *facultas (facultates)* v. *facilis,* wogegen הוֹן ebendieselbe Bed. von dem Grundbegriff *levitas* aus gewinnt; נוּב sprossen oder eig. aufschießen geht wie arab. *nabata* aufschossen, wachsen, *nabara* erheben intr. heranwachsen und andere Verbalstämme dieser umfänglichen Wortsippe auf die √נב sich erheben, aufsteigen zurück (vgl. Spr. 8, 18 הוֹן עָתֵק fortrückende d. i. bleibende und anwachsende Habe). Zwei große Wahrheiten sind dem D. göttlich besiegelt. Man übers. nicht: einmal hat Gott geredet, nun zweimal (Iob 40, 5. 2 K. 6, 10. Neh. 13, 20) hab ich das vernommen, sondern: Eines (wie 89, 36) hat Gott geredet, Zweies (ists), das ich vernommen, oder: dies Zweies hab' ich vernommen. In einigen Codd. (bei Wickes p. 64) findet sich accentuirt שְׁתַּיִם זוּ שָׁמַעְתִּי, aber die überwiegend bezeugte Accentuation שְׁתַּיִם־זוּ שָׁמָעְתִּי stimmt mit 12, 8 vgl. zu 9, 16. Es folgen wirklich zwei Gottesworte. Es sind die zwei großen Wahrheiten: 1) daß Gott die Gewalt über alles Irdische hat, daß also nichts ohne ihn geschieht und daß was wider ihn ist eher oder später erliegen muß; 2) daß ebendieses Gottes, des Allherrn (אֲדֹנָי), auch die Gnade ist, deren Energie sich eben nach seiner Allmacht bemißt und die denj., dem sie zugewendet ist, nicht erliegen läßt. Mit כִּי bestätigt der D. diese zwei Offenbarungssätze, welche Gott ihm eingeprägt, aus dessen gerechtem geschichtlichem Walten. Er vergilt dem Einzelnen gemäß seinem Thun κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, wie Paulus Röm. 2, 6 nicht minder bekennt, als David, und sogar (s. LXX) in dav. Worten. Es wird einem Jeden (לְאִישׁ *unicuique,* vgl. לְאִישׁ *homini* Spr. 24, 29) je nach seinem Verhalten vergolten, welches der Ausfluß seines Verhältnisses zu Gott ist. Wer sich wider Gottes Willen und Ordnung erhebt, der bekommt Gottes עֹז als niederschmetternde Strafmacht zu fühlen, und wer seinen Willen heilsbegierig in Gottes Willen ergab, der empfängt aus Gottes חֶסֶד als aus überschwenglicher Fülle den verheißenen Lohn der Treue: seine Ergebung wird Erlebung und sein Harren Gewährung.

PSALM LXIII.

Morgenlied eines Verfolgten in wasserloser Wüste.

2 Elohim, mein Gott bist du, frühe will ich dich suchen,
Es dürstet nach dir meine Seele, schmachtet nach dir mein Fleisch
In dürrem und mattem Lande ohne Wasser.

3 Also hab' ich im Heiligtum nach dir geschaut
Zu sehen deine Macht und Herrlichkeit.
4 Denn besser ist deine Gnade als Leben,
Meine Lippen sollen dich lobpreisen.

5 Also will ich dich benedeien lebenslang,
In deinem Namen aufheben meine Hände.
6 Wie Markes und Fettes wird meine Seele satt,
Und mit jubelvollen Lippen lobsingt mein Mund.
7 Wenn ich dein gedenke auf meinem Lager:
Nachtwachen hindurch sinn' ich da dir nach.
8 Denn du bist geworden zum Beistand mir
Und in dem Schatten deiner Flügel kann ich jubeln.
9 Es hanget meine Seele dir hintennach,
Mich hält fest deine Rechte.

10 Jene aber suchen auf Untergang hin meine Seele,
Sie werden hineinkommen in die Abgründe der Erde.
11 Man überliefert ihn in Schwertes Hände,
Besitzteil der Schakale werden sie.
12 Doch der König wird sich freun in Elohim,
Rühmen wird sich jeder, der bei ihm schwört,
Denn gestopft wird werden der Mund der Lügenreder.

Es folgt nun der dem Ps. 61 noch näher als Ps. 62 verwandte Ps. 63., der altkirchliche Morgenps., mit welchem der Psalmengesang des Sonntagsgottesdienstes begann.[1] Hier wie in Ps. 61 spricht David seine Sehnsucht nach dem Heiligtum aus, in beiden Ps. redet er von sich als König (s. *Symbol.* p. 56). Alle drei, Ps. 61—63., entstammen der absal. Zeit, denn durch die Ueberschr. *Psalm, von David, als er sich befand in der Wüste Juda* (auch LXX nach richtiger von Euthymios bevorzugter LA τῆς Ἰουδαίας, nicht τῆς Ἰδουμαίας) darf man sich nicht verleiten lassen, den Ps. mit den alten Ausll in die saulische Zeit zu versetzen. In dieser konnte David sich nicht füglich המלך nennen und er verweilte ja, wie 2 S. c. 15—17 erzählt wird, auch in der absal. Zeit auf seiner Flucht vor Ueberschreitung des Jordans ein oder zwei Tage בערבות המדבר in den Steppen oder nach dem *Chethib* בעברות bei den Furten d. i. Jordan-Uebergängen der Wüste, näml. des zwischen der Oase von Jericho und dem Nordufer des toten Meeres gelegenen nördlichen Teils der Wüste Juda; denn nachdem er den Kidron überschritten ging er über den Oelberg nordostwärts. „Kein Streifen Grün erquickt hier auf der weiten Fläche das Auge; kein Bach rauscht, die Regenzeit ausgenommen, durch die Felsgründe“ (Furrer, Art. Wüste in Schenkels Bb.). Daß David mit den Seinen in dieser Gegend, die der Psalm עָיֵף nennt, selber ein עָיֵף und doch keine Erfrischung findend, seinen ersten Aufenthalt nahm, lesen wir 2 Sam.

---

1) *Constit. apostol. II, 59:* ἑκάστης ἡμέρας συναθροίζεσθε ὄρθρου καὶ ἑσπέρας ψάλλοντες καὶ προσευχόμενοι ἐν τοῖς κυριακοῖς· ὄρθρου μὲν λέγοντες ψαλμὸν τὸν ξβʹ (LXIII), ἑσπέρας δὲ τὸν ρμʹ (CXLI). Deshalb heißt Ps. 63 geradezu ὁ ὀρθρινός (das Morgenlied) ebend. VIII, 37. Als solchen erwähnen ihn Eusebius, Athanasius, Basilius. In der syrischen Gottesdienstordnung ist er gleichfalls der Morgenpsalm κατ᾽ ἐξ., s. Dietrich *de Psalterii usu publico et divisione in ecclesia Syriaca* p. 3. Die LXX übers. אשחרך v. 2 πρὸς σὲ ὀρθρίζω und באשמרות v. 7 ἐν τοῖς ὄρθροις *(in matutinis).*

16, 2 vgl. 14. 15, 28. Die Ueberschr. ist also weder nichtssagend (Hupf.) noch der Richtung die Davids Flucht nahm widersprechend (van den Ham): sie lichtet den ganzen Ps. und bewährt sich daran: der D. ist ein König, er sehnt sich nach dem Gotte auf Zion, wo er ihn, den dort offenbaren, so gern geschaut hat, er ist verfolgt von Feinden, die es auf seinen Untergang abgesehen haben. Die Aussage, daß er sich in der Wüste befinde v. 2., ist also kein bloßes Redebild, und wenn er seinen Feinden v. 11 in Aussicht stellt: *ein Besitz der Schakale werden sie werden*, so zeigt sich daran der Eindruck der Wüste auf die Gestaltung seiner Gedanken.

Wir haben hier das dav. Original oder doch Seitenstück zu dem korah. Psalmenpaar 42. 43 vor uns. Es ist ein Lied zartester Form und tiefinnigsten Inhalts, aber teilweise sehr schwieriger Auslegung. Hat man die Rätsel eines Psalms, annäherungsweise wenigstens, gelöst, so kommt uns der andere mit neuen Rätseln entgegen Es ist nicht bloß die dichterische Klassicität, die geistliche Tiefe, es ist auch diese halb durchsichtige und halb undurchsichtige Verschleierung, welche den Ps. eine so mächtige und immer gleiche Anziehungskraft verleiht. Sie sind unerschöpflich, es bleibt immer ein unentzifferter Rest und darum hat das Geschäft der Auslegung wenn auch einen Fortgang, doch kein Ende. Aber um wie viel schwieriger noch ist es, dieses geistliche Minnelied nachzubeten! Es gehört dazu eine gleicherweise minnende Seele, und im Grunde bedarfs einer solchen auch zum rechten Verständnis, denn *lingua amoris*, sagt der h. Bernhard, *non amanti barbara est.*

V. 2—4. Wenn es v. 2 hieße אֱלֹהִים אַתָּה אֲשַׁחֲרֶךָּ, so würden wir mit Böttch. nach Gen. 49, 8 (Ges. § 121, 3) übers.: Elohim, dich such' ich, dich! Aber אֱלֹהִים אֵלִי ist keine übliche Gottesnamenverbindung, und die Behauptung, daß es sonst „Jahve, mein Gott bist du“ (140, 7) heißen müßte, beruht auf Unkenntnis der elohimischen Psalmweise. אֱלֹהִים ist für sich allein Voc. und hat demgemäß *Asla* oder nach anderer LA *Mehupach legarmeh*. Das V. שִׁחֵר bed. frühe anhebendes und also angelegentliches Suchen und Forschen (z. B. 78, 34). Man könnte meinen, daß es von dem Wurzelbegriff des Spaltens ausgehe (verw. שׂטר wov. שַׁעַר Spalt = Thor); aber der Sprachgebrauch (vgl. Jes. 29, 20 Trg. = שׁקד) stempelt es zum Denominativ v. שַׁחַר Morgenrot (eig. Morgengrauen v. שחר *nigricare*). Auch hier ist es, da v. 7 auf die Nacht zurückblickt, mit Bezug auf den anbrechenden Morgen gewählt, wie auch Jes. 26, 9 שִׁחֵר dem אִוָּה בַּלַּיְלָה zur Seite steht; LXX übers. also nicht unrichtig πρὸς σὲ ὀρθρίζω (vgl. ὁ λαὸς ὤρθριζεν πρὸς αὐτόν Lc. 21, 38) und Apollinaris schlägt den richtigen Ton an, wenn er seine Paraphrase beginnt:

Νύκτα μετ' ἀμφιλύκην σὲ μάκαρ μάκαρ ἀμφιχορεύσω

Nachts wenn der Morgen gegraut umkreist dich, Allsel'ger, mein Jubel.

Daß בְּאֶרֶץ s. v. a. כַּאֲשֶׁר בְּאֶרֶץ oder gar daß das ב *Beth essentiae* („als ein u. s. w.“) sei, sind Ansichten, die nichts als nur etwa Trotz gegen die Ueberschrift zum Grunde haben: es ist die lechzende Sandsteppe gemeint, in der sich David befindet. Fraglich ist, ob man *languidus deficiente aqua* mit Rückbezug auf בְּשָׂרִי zu übersetzen hat, oder ob

וְעָיֵף mit Rückfall in die männliche Grundform als zweites Adj. anzusehen ist. Dieser Genuswechsel ist nach 1 K. 19, 11. 1 S. 15, 9 syntaktisch zulässig. Die Accentuation setzt voraus, daß ועיף (welchem sie *Tarcha* giebt) eng mit ציה zusammengehöre. Und obwohl צִיָּה 78, 17 und öfter Substantiv ist (das Sonnverbrannte), so ist doch nicht abzusehen, warum es in der häufigen Verbindung ארץ ציה nicht Adj. (sonnverbranntes Land) sein sollte, wie auch רְמִיָּה bald Subst. bald weibliches Adj. ist. Also nicht: *in terra ariditatis et languidi (languoris)*, sondern: *in terra arida et languida aquâ carente.* In einer Gegend, wo ihn ringsum sonnenverbrannte Dürre und eine aschfarbige eintönige Natur umgiebt, die ihr unerquickliches Bild in sein gleichartiges Inneres wirft, dürstet seine Seele, schmachtet sein Fleisch nach Gott dem Lebendigen und Lebensborne; כָּמַהּ (mit zurückgezogenem Ton[1]) von verzehrendem Sehnen, welches die letzten Kräfte des Menschen aufzehrt, √כם wov. כָּמַן und כָּמַס verbergen, und also wie עָטַף, עָלַף von der Vorstellung der Umflorung ausgehend, arab. *kamita* blind, dunkel, entfärbt und verblüfft s. LXX und Theod. lesen irrig כַּמָּה (wie oft!), wogegen A. ἐπετάθη und Symm. noch besser ἱμείρεται (das von Sehnsucht der Liebe übliche Wort) übers. Daß David solch lechzendes Verlangen nach Gott auch von seinem Fleische aussagen kann, ist nichts Kleines: man sieht daraus, daß der Geist in ihm die Herrschaft hat und das Fleisch nicht allein gewaltsam niederhält, sondern auch so weit möglich in den Bereich seines eignen Lebens hereinzieht, was bekanntermaßen in Trübsal, die uns dem Diesseits abtötet, leichter ist als inmitten äußerer Glücksfülle. Der Gott, nach dem er an Seel' und Leib so liebessehnsuchtskrank ist, ist der auf Zion offenbare. Was nun das כֵּן v. 3 betrifft — eine Partikel, welche in der Physiognomie dieses Ps. ein so eigentümlicher Zug ist, wie אַךְ in der des vorigen —, so stehen zwei Begriffsbestimmungen zur Wahl: also = so als meinen Gott (Ew.) und: mit so sehnlichem Verlangen (wie z. B. Baur). Im ersteren Falle geht es auf das an der Spitze des Ps. stehende Bekenntnis אלהים אלי אתה zurück, im letzteren auf das so eben kund gegebene Verlangen nicht zwar in seiner dermaligen Besonderheit, aber in seiner Allgemeinheit. Diese Bez. auf das unmittelbar Voraufgegangene und nicht auf die Modalität des Obj., sondern der Stimmung verdient den Vorzug. „Also" ist hienach s. v. a. so nach dir verlangend. Die beiden כֵּן v. 3. 5 stehen auf gleicher Linie und sind gleichen Inhalts. Der Wechsel des Perf. v. 3 und des Impf. v. 5 besagt, daß was ehedem des S. Lieblingsbeschäftigung war, dies auch in Zukunft sein wird. Auch בארץ ציה und בַּקֹּדֶשׁ stehen einander

1) In der Regel tritt Rückgang des Tons nur dann ein, wenn das folg. Wort seinen Hauptton nicht nur bei erster Silbe, sondern beim ersten Buchstaben hat. Hienach ist z. B. in נָגַע לָךְ Gen. 19, 19., עָנְתָה בְּךָ 2 S. 1, 16 die Ultimabetonung beibehalten. Doch giebt es einige Ausnahmen von dieser Regel wie נָתַן לְךָ Dt. 18, 14., בָּחַר בְּךָ 1 Chr. 28, 10., עָמַד זְבֻלָה Hab. 3, 11 und nach Chajuǵ in seinem ס' הנקוד auch obiges כָּמַהּ לְךָ, neben welchem צָמְאָה לְךָ seine Ultimabetonung behauptet.

entgegen. Wie jetzt in dürrem Lande, so hat er vormals im Heiligtum Gott angeschaut d. i. ehrfürchtig und andächtig betrachtet. Nun brauchen wir לראות nicht im Sinne von *videndo* zu fassen, denn das Sehen ist die Folge des Anschauns Jes. 33, 20 und läßt sich also auch als Zweck desselben denken (vgl. 14, 2. Jes. 42, 18). Seine Kontemplation war darauf gerichtet, einen Einblick in Gottes Wesen, so weit es der Kreatur aufgedeckt ist, zu gewinnen oder, wie es hier heißt, seine Macht, die alles überwindende und sich dienstbar machende, und seine Herrlichkeit, die alles zu ehrfürchtigem Staunen hinreißende, zu sehen, zu sehen näml. in ihren sakrifiziellen Ordnungen und sakramentlichen Selbstbezeugungen. Solches Verlangen nach Gott, welches jetzt in der vom Heiligtum abgelegenen Wüste um so heftiger ist, erfüllte und trieb ihn, denn Gottes Gnade ist besser als Leben,[1] besser als das natürliche Leben (s. zu 17, 14), welches auch ein Gut und als Voraussetzung aller irdischen Güter ein sehr hohes Gut ist; Gottes Gnade aber ist ein höheres, ist das höchste Gut und das wahre Leben: diesen Gott der Gnade sollen seine Lippen lobpreisen, ihm gilt sein Morgengesang, denn was wahrhaft beglückt und wonach er, wie vormals, so auch jetzt einzig und allein verlangt, das ist die Gnade (חֶסֶד) dieses Gottes, deren unendlicher Wert sich nach der Größe seiner Gewalt (עֹז) und Glorie (כָּבוֹד) bemißt. Der ἀσυνδέτως angeschlossene Satz 4^b verhält sich zu 4^a ebenso als Folgerung, wie אשחרך in v. 2 zu אלהים אלי אתה. Das Suff. ist in יְשַׁבְּחוּנְךָ ebenso mit der energischen Imperfektform (arab. *jektubunna, jektubun*) verbunden wie in אשחרך = אֲשַׁחֲרֶנְךָ, vgl. Jes. 60, 7. 10. Jer. 2, 24. Ueber שִׁבַּח, welches die Bedd. loben und beschwichtigen vereinigt, s. zu Spr. 29, 11.

V. 5—9. Diese Str. nimmt das כֵּן v. 3 wieder auf: so sehnlich verlangend ist er auch für alle Zukunft auf Gott gerichtet, in so brünstigem Verlangen nach Gott will er ihn benedeien in seinem Leben d. i. dieses ganz damit erfüllend (בְּחַיַּי wie 104, 33. 146, 3 vgl. Bar. 4, 20 ἐν ταῖς ἡμέραις μου) und in seinem Namen d. i. diesen anrufend und auf diesen sich berufend die Hände zum Bittgebet erheben. Die Beschäftigung mit Gott macht ihn, wenn er auch wie jetzt in der Wüste leiblich darben muß, satt und froh, wie die fetteste markigste Speise: *velut adipe et pinguedine* (דֶּשֶׁן wie z. B. Iob 36, 16) *satiatur anima mea.* Gussetius und Frisch folgern aus Lev. 3, 17. 7, 25., daß *spirituales epulae* gemeint seien. Allerdings kam das חֵלֶב der Schelamim auf den Altar und war dem Genusse entzogen. Aber die Thora selbst bindet sich in ihrem Ausdruck nicht buchstäbisch an jenes Verbot des tierischen Fettes, s. Dt. 32, 14 vgl. Jer. 31, 14. Ps. 36, 9. So ist auch hier חֵלֶב וָדֶשֶׁן Bez. eines Mahles von wohlgenährten strotzenden Tieren. Wie nach dem nahrhaftesten und schmackhaftesten Mahle fühlt er sich

---

1) Charakteristisch für Grätz' zügelloses Conjecturiren ist seine Bemerkung: „Besser als Leben Deine Gnade ist im Hebräischen eine unmögliche Phraseologie". Phraseologie! Eine unmögliche!! Darauf hin macht er sich einen anderen Text.

innerlichst gesättigt, mit Jubellieder-Lippen (*acc. instrum.* nach Ges. §. 138 Anm. 3) d. i. jubelvollen, hymnisch gestimmten lobsingt sein Mund. Was nun v. 7 folgt, fassen wir nicht wie LXX als nachgebrachten Vordersatz zu v. 6 (wie Jes. 4, 3 f.): wenn ich gedacht . . über dich nachsann, sondern so daß 7ᵃ Vordersatz und 7ᵇ Nachsatz ist, vgl. Iob 9, 16: wenn ich auf meinem Lager (יְצוּעָי poëtischer Plur. wie 132, 3 und nach der Lesung des Chronisten 1 Chr. 5, 1 auch Gen. 49, 4) dein gedenke (*meminerim* Ew. § 355ᵇ), so sinn' ich in Nachtwachen (Symm. Hier. καθ' ἑκάστην φυλακήν) oder Nachtwachen hindurch (wie בְּחַיָּי v. 5)[1] über dich d. h. so ist es keine flüchtige Erinnerung, sondern sie fesselt mich dermaßen, daß ich einen großen Teil der Nacht damit zubringe, mich in dich meditirend zu versenken. LXX übers. den Nachsatz: ἐν τοῖς ὄρθροις ἐμελέτων εἰς σέ so sann ich auch mit Morgenanbruch noch über dich nach. An Stoff fehlts ihm nicht: denn Gott ist ihm zu Hilfe (*auxilio*, s. zu 3, 3) geworden, er hat ihn in diese Wüste gerettet, und wohlgeborgen unter dem Schatten seiner Flügel (s. zu 17, 8. 36, 8. 57, 2), der ihm Kühlung in der Hitze der Anfechtung und Schirmung vor den Verfolgern gewährt, kann er jubeln (אֲרַנֵּן Potentialis), nicht: jubelte er, denn הָיִיתָ ist nicht im Sinne von ἐγένου, sondern γέγονας (*factus es* und also *es*) gedacht. Es besteht zwischen ihm und Gott ein Wechselverhältnis thätiger Liebe. Absichtlich stoßen אַחֲרֶיךָ und בִּי nach dem Schema der Kreuzstellung (Chiasmus) hart aneinander: er hangt Gotte an, ihm hintennach (*constr. praegnans* wie z. B. 22, 22ᵇ) d. i. ihm überall hin folgend und ihn nicht lassend, wenn er sich ihm entziehen will, und hinwieder hält ihn Gottes Rechte fest (תָּמְכָה verw. סָמַךְ aufdrückend festhalten), ihn nicht lassend, nicht seinen Feinden überlassend.

V. 10—12. Gegen diese wendet sich die Schlußstr. Mit וְהֵמָּה (*et illi* vgl. 20, 8 f.) hält er seiner eignen Person, wie 59, 16 f. 56, 7 f., die Partei der Feinde entgegen, denen er in die Wüste gewichen ist. Es fragt sich ob לְשׁוֹאָה nach 35, 17 den Verfolgten (mein Leben zu zerstören) oder mit Hupf. Moll u. A. auf die Verfolger (zu ihrer eignen Zerstörung, sich selber zum Verderben) bezogen sein will. Da והמה יבקשו נפשי keinen Gegensatz zu v. 8 f. bildet und auch durch לשואה „mir zum Untergang" kein Gegensatz wird und da sich לשואה יבקשו נפשי auch nicht als Relativsatz fassen läßt: und jene welche (Böttch. u. A.), was den Parallelismus aufhebt und syntaktisch (näml. ein elliptischer Relativsatz nach הוא u. dgl.) ohne Beispiel ist: so scheint לשואה wirklich im Sinne von לשואתם gesagt zu sein. Da aber dieser Ps. asyndetische Impf. in folgesätzlichem Sinne zu gebrauchen liebt (אשחרך 2ᵃ, ישבחונך 4ᵇ), so ergiebt sich bei dieser Syntax gleiches logisches Verh. wie wenn לשואה יבקשו נפשי Relativsatz wäre: jene aber . . so werden sie denn . . Ueber שׁוֹאָה s. zu 35, 8. LXX (εἰς μάτην) liest לַשָּׁוְא (unnütz d. i. ohne zum Ziele zu gelangen), steht aber damit allein. Die Impf.

---

1) Wie die Babylonier und Assyrier (bei denen *maṣartu* v. נצר = אשמורה) zählen auch die Hebräer drei Nachtwachen.

von יָבֹאוּ an sind nicht anwünschend zu fassen; als vorhersagend sind sie dem stillen sanften Charakter des ganzen Liedes angemessener. Es wird ihnen gehn wie der Rotte Korah. תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ (LXX τὰ κατώτατα τῆς γῆς) heißt das Erdinnere bis in seine tiefsten Gründe; diese Bed. gilt auch für 139, 15. Jes. 44, 23 vgl. Eph. 4, 9. Die RA הִגִּיר עַל־יְדֵי חֶרֶב hier und Jer. 18, 21. Ez. 35, 5 (*Hi.* nicht von גָּרַר schleifen, zerren, sondern dem wurzelgleichen נָגַר sich schleifend bewegen, fließen) bed. eig. hingießen auf = in die Hände (Iob 16, 11) d. i. hingeben (הִסְגִּיר) in die Gewalt des Schwertes; *effundent eum* ist (ähnlich wie Iob 4, 19. 18, 18. Lc. 12, 20) s. v. a. *effundetur*, die Enallage wie 5, 10. 7, 2 f. und häufig: der Sing. geht auf jedweden Einzelnen der gleichartigen Menge oder auf diese selbst als *persona moralis*. Der König aber, der jetzt aus Jer. an die Wohnstätte der Schakale verbannt ist, wird, während jene Teil (מְנָת = מְנָיַת *manajat*) d. i. Beute der Füchse oder wohl vielmehr Schakale (welche mit jenen die unterirdischen Baue gemein haben)[1] werden (s. die Erfüllung 2 S. 18, 7 f.), in Elohim sich freuen. Rühmen wird sich jeder bei ihm Schwörende. Theodoret versteht das vom Schwure κατὰ τὴν τοῦ βασιλέως σωτηρίαν. Hgst. vergleicht den Schwur חֵי פַרְעֹה Gen. 42, 15. Auch Ew. § 217[f] setzt diese Erklärung als unzweifelhaft voraus. Aber wenn in Aeg. der Schwur bei dem Könige als einer der feierlichsten Schwüre galt, so soll dagegen der Israelit bei dem Namen Jahve's schwören und bei keinem andern Dt. 6, 13. Jes. 65, 16 vgl. Am. 8, 14. Warum hieße es, wenn der König gemeint wäre, nicht lieber הַנִּשְׁבָּע לוֹ wer ihm schwörend huldigt? Syntaktisch läßt sich die Bez. des בּוֹ nicht entscheiden. Heinr. Moeller (1573) sagt von dem auf den König bezogenen בּוֹ: *peregrinum est et coactum* und A. H. Franke in seiner *Introductio in Psalterium* sagt von dem auf Elohim bezogenen בּוֹ: *coactum est.* Sprachlich sind beide Beziehungen zulässig, sachlich aber nur die letztere. Es ist, wie überall, Schwur bei Gott gemeint. Wer, ohne sich abwendig machen zu lassen, bei Elohim, dem Gott Israels, dem Gotte Davids seines Gesalbten, schwur und also ihn als den über alles Erhabenen anerkannte, der wird sich rühmen, indem sich thatsächlich zeigt, wie wohlbegründet und weise diese Anerkennung war. Er wird sich rühmen, denn verstopft, gewaltsam geschlossen wird (יִסָּכֵר, nicht wie es nach der Masora zu Gen. 8, 2 scheinen könnte יִשָּׁכֵר, s. Norzi, und vgl. assyr. *sikûr pii* Verschluß des Mundes) der Mund der Lügenredenden, die mit dem Vertrauen zu dem Christus Gottes zugleich die Gotte selbst gebührende Ehrfurcht lügnerisch untergraben haben. Aehnlich schließt der ebendeshalb hier folgende Ps. 64.

---

1) Schagal, Schakal (شَغَال) ist persisch-türkisch und hat mit שׁוּעָל arab. ثُعَالَة oder ثَعْلَب gar nichts zu schaffen (vgl. Hommel, Semit. Säugetiernamen S. 306). Der genaue hebr. Name des Schakal ist אִי wie noch jetzt im Arab. ابن آوى (واوى) der Heuler.

PSALM LXIV.

Anrufung göttlichen Schutzes gegen menschliche Falschheit.

2 Höre, Elohim, meine Stimm' in meinem Klagen,
Vor des Feindes Schrecknis wolle wahren mein Leben,
3 Mich verbergen vor dem Geheimbund der Bösewichter,
Vor der lärmenden Menge Unheilverübender,
4 Welche schärfen gleich dem Schwerte ihre Zunge,
Spannen ihren Pfeil, bittere Rede,
5 Zu erschießen in Schlupfwinkeln den Biedren —
Plötzlich erschießen sie ihn und scheun sich nicht.

6 Sie festigen sich böse Abrede,
Erklären Fallstricke legen zu wollen,
Fragen: wer könnte ihnen zusehn?
7 Sie grübeln Bubenstücke aus —
Haben fertig gebracht schlau geplanten Plan,
Und eines Mannes Inneres und Herz ist tief!

8 Aber Elohim wird sie schießen mit dem Pfeile,
Plötzlich entstehen ihre Wunden.
9 Und sie müssen hinstürzen, über sie kommt ihre Zunge,
Es schütteln sich alle die ihnen zusehn.
10 Da fürchten alle Menschen und verkünden Elohims That,
Und sein Werk durchschaun sie.
11 Freu'n wird sich der Gerechte in Jahve und trau'n in ihn,
Und rühmen werden sich alle Herzensgeraden.

Selbst Hilarius beginnt die Auslegung dieses Ps. mit den Worten *Psalmi superscriptio historiam non continet*, um von vornherein allem Historisiren zu entsagen. Der Midrasch bemerkt, daß er auf Daniel passe, den von den Satrapen mittelst eines fein ausgesponnenen Anschlags in die Löwengrube gebrachten. Das ist auch wahr, aber nur eben deshalb, weil er spezieller Züge ermangelt und sich keiner der beiden großen Leidenszeiten Davids mit Sicherheit eingliedern läßt.

V. 2—5. Er beginnt oktastichisch wie er auch schließt. Das inf. Nom. שִׂיחַ bed. das Klagen nicht in Schmerzenslauten, sondern Schmerzensreden; LXX (hier und 55, 3) zu allgem. ἐν τῷ δέεσθαί με. Des Feindes פַּחַד ist der von ihm ausgehende (vgl. חֶרְדַּת אָדָם Spr. 29, 25). Der gattungsbegriffliche Sing. אוֹיֵב besondert sich sofort in der näheren Beschreibung pluralisch. סוֹד ist der Club oder die Clique, רִגְשָׁה (targ. = הָמוֹן z. B. Ez. 30, 10) der lärmende Haufe. Die Perf. nach אֲשֶׁר sagen was sie nach wie vor thun, vgl. 140, 4 u. 58, 8., wo wie hier das Treten oder Spannen vom Bogen auf den Pfeil übertragen ist. דָּבָר מָר (nicht דָּבָר wie Trg. liest) ist dem Bilde beigefügte Deutung wie 144, 7 (vgl. auch Jer. 9, 2: sie spannen ihre Zunge, ihren Lügen-Bogen). Indes ist auch gegen die Konstruktion: die gespannt als ihren Pfeil bittere Rede (Hupf. Riehm) nichts einzuwenden. Das Bittere heißt מַר √ מר *stringere* vom strengen adstringirenden Geschmacke, hier tropisch von wehe thuender (pfeil- oder stiletartig) verwundender

Rede πικροὶ λόγοι. Mit dem *Kal* לִירוֹת (11, 2) wechselt das *Hi.* יֹרֻהוּ, beide mit Accusativobj. wie Num. 21, 30. Mit פִּתְאֹם macht die Schilderung einen neuen Ansatz. Das assonirende וְלֹא יִירָאוּ meint daß sie das thun ohne alle Scheu, also auch ohne Scheu vor Gott (55, 20. Dt. 25, 18).

V. 6—7. Die böse Rede ist eins mit der bitteren v. 4, dem Pfeil den sie abdrücken wollen. Diese böse Rede, hier Abrede (Verabredung), machen sie sich *sibi* fest, indem sie auf alle Weise die wirksame Ausführung sichern. סַפֵּר (häufig von der schneidenden Sprache der Gottlosen 59, 13. 69, 27 vgl. talm. סַפֵּר לָשׁוֹן שְׁלִישִׁי dreizüngig d. i. verleumderisch reden) ist hier mit לְ dessen verbunden, worauf ihr stolzes freches Reden abzielt. An Gott den Allsehenden kehren sie sich dabei nicht: sie sagen (fragen), *qui conspiciat ipsis.* Man braucht לָמוֹ nicht für לוֹ zu nehmen (Hitz.), רָאָה לְ bed. jemandem zusehen wie רָאָה עַל Ex. 5, 21 auf jem. sehen. Die Fragform ist nicht die direkte (59, 8), sondern indirekte, in welcher מִי *seq. impf.* in einfach futurischem (Jer. 44, 28) oder potentialem Sinne (Iob 22, 17. 1 K. 1, 20) üblich ist. Ueber עוֹלֹת s. 58, 3. Fraglich ist, ob תַּמְנוּ[1] erste Person (= תַּמּוֹנוּ wie Num. 17, 28. Jer. 44, 18., oder dritte wie Thren. 3, 22 (תַּמּוּ, welches aufgelöst zunächst תַּמְמוּ und dann transponirt תַּמְנוּ wie מְעֻזְנֶיהָ = מְעֻזְזֶיהָ = מָעֻזֶּיהָ Jes. 23, 11 lautet). Die von Kennicott und de Rossi notirte LA טָמְנוּ, von welcher Raschi ausgeht und nach welcher Lth. übers., hat keinen der ältesten Zeugen für sich, paßt nicht als Regens und ist nichts als unwillkürliche Erleichterung. Da תָּמַם gew. fertig werden, aber doch auch wenigstens einmal Jer. 27, 8 fertig machen bed., so läßt sich חֵפֶשׂ מְחֻפָּשׂ entw. für sich nehmen und je nachdem man תמנו als 1. oder 3. Person faßt übers.: sie klügeln Schurkereien aus: „wir sind fertig, ein kluger Streich ist ausgeklügelt, und des Menschen Inneres und Herz ist tief!" oder da die eintretende Selbstrede durch nichts indizirt ist: sie klügeln Schurkereien aus, sind fertig — ein fein ausgeklügelter kluger Streich (Nominativ des Resultats) — oder mit trans. Bed. des תמנו: sie haben fertig gebracht einen u. s. w. (Hupf. Riehm Moll Dyserinck). Dies ist das Einfachste. Ironisch fügt der D. hinzu: des Menschen Inneres und Herz ist (ja freilich) tief. Die Form תַּמְנוּ für תַּמּוּ befremdet nicht, da die Ps. da wo sie das sündliche Treiben der Gottlosen schildern sich in sprachlichen Sonderbarkeiten gefallen. Sie stellt Uebergang des μμ in μν wie im Griechischen dar und entspricht den mouillirten Formen דַּלְיוּ für דַּלּוּ Spr. 26, 7 und לְדַרְיוֹשׁ Ezr. 10, 16., wenn anders dieses aus pielischem *ledarroš* entstanden ist (vgl. Böttcher § 1123, 4). Zu וְלֵב (nicht וָלֵב) = (אִישׁ) וְלֵב = וְלִבּוֹ vgl. 118, 14a; die steigernde Verbindung חֵפֶשׂ מְחֻפָּשׂ ist wie Jes. 28, 16 vgl. Ex. 12, 9. Spr. 30, 24.

V. 8—11. Tief ist des Menschen Herz und Inneres, aber nicht zu tief für Gott den Herzenskündiger Jer. 17, 9 f. Dieser wird die Feinde

1) תַּמֹּנוּ in Baers *Psalt.* 1861 ist ein aus dem Heidenheims herübergewanderter Fehler.

seines Gesalbten ebenso urplötzlich, als sie es ihm zugedacht hatten, mit dem Todesstoß überraschen. Die folgenden *impf. consec.* stellen das Künftige mit der Gewißheit einer gesch. Thatsache als aus der Tücke der Feinde hervorgehende Vergeltung dar. Nach der Accent. ist v. 8 zu übers.: „da wird sie schießen Elohim, ein plötzlicher Pfeil werden ihre Wunden“. So zuletzt Hupf., aber wie kopfzerbrecherisch ist der Sinn, der sich hinter diesem Satze versteckt! Schon Trg. u. jüd. Ausll. verbinden anders: da wird sie schießen El. mit Pfeilen plötzlich, wobei aber, weil 8^b zu knapp und kahl ausfällt, פִּתְאוֹם in Ged. zu diesem Versgliede wiederholt werden soll, was sich selbst widerlegt. Man interpungire mit Ew. Hitz. Riehm: da schießt sie Elohim mit dem Pfeile, plötzlich entstehen (treten in Wirklichkeit) מַכּוֹתָם ihre Wunden (vgl. Mi. 7, 4), derer näml., welche ihrerseits das Mordgeschoß zu plötzlichem Treffschuß gegen den Biederen gerichtet hatten. Schwieriger noch ist 9^a. Die accentgemäße Erklärung Kimchi's *et corruere facient eam super se, linguam suam* ist unausstehlich; das auf לְשׁוֹנָם bezügliche proleptische Suff. (Ex. 2, 6. Iob 33, 20) müßte weiblich lauten (s. zu 22, 16) und „die eigne Zunge über sich herstürzen machen“ ist ein bizarres Fantasiestück. Das obj. Suff. wird also *per enallagen* auf den Feind gehen. Aber nicht so (wie früher Hitz.): „und es fällen sie die, über welche ihre Zunge erging.“ Diese Gerichtsvermittelung ist zusammenhangswidrig und auch das feierlich ernste עָלֵימוֹ geht gleich dem ־הוּ wahrscheinlicher auf die Feinde, als auf die Befeindeten. Besser Ew. Hgst.: „und man stürzt ihn, indem ihre Zunge d. i. die Sünde ihrer eignen Zunge, womit sie Andere vernichten wollten, über sie selber kommt.“ Das Subj. von וַיַּכְשִׁילוּהוּ sind wie 63, 11. Iob 4, 19. 7, 3. Lc. 12, 20 unbenannt bleibende, Gotte dienstbare Gewalten und der Ged. עָלֵימוֹ לְשׁוֹנָם (Umstandssatz) ist wie 140, 10., wo in gleichem Zus. sich ebenso seltsam schroffer Lapidarstil findet. In 9^b ist davon auszugehen, daß רָאָה בְ in solchem Zus. die wohlgefällige Betrachtung der gerechterweise Gestraften und unschädlich Gemachten bed. Wer aber so verweilend in Augenschein nimmt, der macht sich eben nicht flüchtig davon; הִתְנוֹדֵד bed. hier nicht ‚sich flüchten‘ (Ew. Hitz.), sondern sich schütteln, wie Jer. 31, 18 vor Schmerz, hier wie Jer. 48, 27 in schadenfrohem höhnischem Staunen, näml. den Kopf schütteln (44, 15 vgl. 22, 8. Jer. 18, 16). Der Beifall gilt nach v. 10 Gotte dem Gerechten. Und mit der Freude über sein, des Herausgeforderten, gerechtes Eingreifen verbindet sich Furcht vor gleichem Strafgeschicke. Die vor Augen liegende Gottesthat richterlicher Vergeltung wird ein Segen für die Menschheit. Von Mund zu Mund überliefert, wird sie ein warnendes Notabene. Für den Gerechten insonderheit wird sie eine trost- und freudenreiche Glaubensstärkung. Jahve's Gericht ist des Gerechten Erlösung. So freut sich denn dieser in seinem Gott, welcher die Geschichte dergestalt richtend und erlösend zur Heilsgeschichte macht, und birgt sich in ihn um so vertrauensvoller, und alle Redlichen rühmen sich, näml. Gottes, der das Herz ansieht und sich thatsächlich zu denen bekennt, deren Herz geradaus auf ihn gerichtet ist und nach ihm sich

richtet. An die Stelle der prophetischen referirenden *impf. consec.* treten hier in v. 11 einfache *impf.* und dazwischen ein *perf. consec.* als Ausdruck dessen, was dann geschehen wird, wenn das prophetisch Gewisse geschehn ist.

PSALM LXV.

Danklied für bescherten Sieg und Segen.

2 Dir wird Ergebung als Lobpreis, Elohim, in Zion
Und dir bezahlt man Gelübde.
3 Gebet-Erhörender! zu dir kommt alles Fleisch herzu.
4 Haben Fälle von Missethaten übermannt mich —
Unsere Frevel du, du sühnest sie.
5 Heil dem Erkornen nah dir zu bewohnen   deine Vorhöfe!
Genießen wolln wir das Gute deines Hauses,   deines heil'gen Tempels!!

6 In furchtbaren Gerechtigkeitsthaten erhörst du uns,   unser Heilsgott,
Zuversicht aller Erdenenden   und fernsten Meers,
7 Der Berge feststellt durch seine Kraft,   mit Macht gegürtet,
8 Beschwichtigt das Gedröhn der Meere,   ihrer Wellen Gedröhn
Und das Tosen der Nationen.
9 Darum fürchten sich der Erdgrenzen Bewohner vor deinen Zeichen,
Die Ausgangsstätten des Morgens und Abends machst du jubeln.

10 Du hast heimgesucht das Land, daß es überströmte,
Reichlich stattetest du es aus.
Elohims Quellborn ward voll von Wassern —
Du richtetest her ihre Feldfrucht, denn so recht richtetest du es her:
11 Des Landes Furchen durchfeuchtend, einweichend dessen Aufgepflügtes.
Durch Regenschauer flößtest du es locker;
Sein Gewächs segnetest du.

12 Du hast gekrönt das Jahr deiner Güte
Und deine Geleise triefen von Fett.
13 Es triefen die Auen der Steppe
Und mit Frohlocken gürten sich die Hügel.
14 Bekleidet haben sich die Anger mit Herden
Und die Thäler hüllen sich in Korn —
Alles jauchzet, alles singet.

In diesem Ps., dessen Anschluß an den vorigen schon durch das hervorstechende וַיִּירְאוּ beider 64, 10. 65, 9 erklärlich wird, treffen wir auf gleiche Ineinanderschlingung von Natürlichem und Geschichtlichem wie in Ps. 8. 19. 29. Die um das Heiligtum auf Zion gescharte Gemeinde preist ihren Gott, durch dessen Gnade ihre gefährdete Weltstellung gerettet ist und durch dessen Güte sie sich wieder in Frieden von verheißungsreichen Fluren umgeben sieht. Ueber dem Segen, den sie im Natürlichen empfangen, vergißt sie nicht der Gebetserhörung, die sie in ihrer Bez. zur Völkerwelt erlebt hat. Sein Walten in der Geschichte und sein Walten in der Natur spiegeln sich für sie eins im andern. Hier wie dort sieht sie die allmächtige und reiche Hand des Einen, der Gebet erhört und Sünden sühnt und durch Gericht hindurch seiner Liebe Bahn bricht. Die Rettung, die sie erfahren,

gereicht dem Gott ihres Heils zur Anerkennung unter den fernsten Völkern, die heilsamen Folgen des Eingreifens Jahve's in die Weltbegebenheiten erstrecken sich äußerlich wie innerlich weit über die Grenzen Israels, es scheint also Entlastung Israels und überhaupt der Völker vom Drucke einer Weltmacht gemeint zu sein. Der Frühling des dritten Jahres Jes. 37, 30., wo Juda den Sturz Assurs hinter sich und wieder der Ernte zureifende Fluren vor sich hatte, bietet für den Doppelinhalt des Ps. die geeignetste zeitgesch. Basis. Die Ueberschr. *Dem Sangmeister, ein Psalm, von David ein Gesang* (vgl. 75, 1. 76, 1) macht uns daran nicht irre. Denn alle לדוד überschriebenen Ps. von David abzuleiten halten auch wir für unkritisch. In manchen HSS (Complut. Vulg.) hat der Ps. neben Εἰς τὸ τέλος ψαλμὸς τῷ Δαυίδ ᾠδή die Beischrift ᾠδὴ Ἱερεμίου καί Ἰεζεκιὴλ καὶ τοῦ λαοῦ τῆς παροικίας ὅτε ἔμελλον ἐκπορεύεσθαι. Oberhalb des folg. Ps. hätte sie Sinn, hier aber keinen.

V. 2—5. Preis Gottes ob der Gnade, mit der er von Zion aus waltet. Die LXX übers. σοὶ πρέπει ὕμνος, aber הוֹמִיָּה *tibi par est h. e. convenit laus* (Ew.) ist kein Sprachgebrauch (vgl. 33, 1. Jer. 10, 7), welchem in diesem Sinne יָאֲתָה und נָאוָה zur Verfügung standen. דֻּמִיָּה bed. nach 22, 3 Schweigen und als ethischer Begriff Ergebung 62, 2. Der Wortstellung nach giebt es sich als Subjekt, תְהִלָּה als Präd.; die Accente setzen wenigstens (*Illuj, Schalscheleth*) Bez. des einen Worts als Prädikats auf das andere als Subj. voraus, also nicht: dir gebührt Ergebung, Lob (Hgst.), sondern: dir ist Ergebung Lobpreis d. i. Ergebung wird dir als Lobpreis (zuteil oder dargebracht). Gleichen Sinn gewinnt Hitz. durch die Textänderung: לך דמיה תְהַלֵּל, wogegen dies daß הִלֵּל לְ nur beim Chronisten vorkommt. Und da die Zusammengehörigkeit von לך תהלה (40, 4) einleuchtet, so brauchte der D., indem er דמיה als das was Gotte in Zion als Lobpreis zuteil wird dazwischen schiebt, keine Zweideutigkeit zu fürchten. דֻּמִיָּה ist die Gottergebenheit, welche auf ungeduldiges Vorgreifen und Eingreifen verzichtend Gotte ihre Sache anheimstellt und Ihn für sich handeln läßt (Ex. 14, 14). Das 2. Satzglied besagt daß dieser Lobpreis frommer Resignation nicht unerwidert bleibt. Wie Gott in Zion durch Gebet gepriesen wird, welches den eignen Willen still in den seinigen ergiebt, so werden ihm auch, indem er solches Gebet erfüllt, Gelübde entrichtet. Daß dabei an Gebetserhörungen gedacht ist, zeigt v. 3., wo Gott „Gebets-Erhörer" angeredet wird. Zu ihm als solchem und zwar, wie עָדֶיךָ besagt (vgl. Jes. 45, 24), ohne anderwärts Hilfe zu finden, bis zu ihm sich Bahn brechend kommt alles Fleisch, d. i., die ganz und gar abhängigen, in sich selbst ohnmächtigen und hilflosen Menschen nehmen samt und sonders (ausgen. nur die, welche verderben wollen oder verzweifeln) zu ihm ihre letzte Zuflucht. Vor allem ist es das Gebet um Sündenvergebung, welches er gnädig erhört. Auf das Perf. 4ª folgt 4ᵇ das Impf.; jenes formirt einen dem Sinne nach hypothetischen Vordersatz: gesetzt daß die Fälle von Verschuldungen mir übermächtig d. h. (vgl. Gen. 4, 13) eine unerträgliche Bürde geworden, so bist du es, der unsere Uebertretungen (als der allein es thun kann und auch thun will) sühnest (כִּפֵּר in dem überwiegenden Sinne des Vergebens, welchen das auf gleichen Wurzelbegriff des

Ueberdeckens zurückgehende غفر hat). דִּבְרֵי ist so wenig als 35, 20. 105, 27. 145, 5 vgl. 1 S. 10, 2. 2 S. 11, 18 f. bedeutungslos: es zerlegt den Thatbestand in seine einzelnen Fälle und Umstände. Wie gut hat es somit derj., welchen (erg. אֲשֶׁר) Gott erwählt und nahe bringt d. i. in seine Nähe versetzt, daß er bewohne seine Vorhöfe (Impf. im Werte eines Absichtssatzes wie Iob 30, 28, s. zu d. St.) d. i. daß er dort, wo Er thront und sich offenbart, sein wahres Heim habe und wie daheim sei (s. 15, 1). Dieses Vorzugs ist innerhalb der Völkerwelt die um Zion gescharte Gemeinde gewürdigt, die sich deshalb im seligen Bewußtsein dieser ihrer Bevorrechtung aus freier Gnade (בחר) ermuntert, die Gnadengüterfülle (טוּב) des Hauses Gottes, des Heiligen ἅγιον seines Tempels d. i. seines h. Tempels (קְדֹשׁ wie 46, 5 vgl. Jes. 57, 15) in vollen Zügen zu genießen (שָׂבַע mit בְּ wie 103, 5), denn für alles, was Gottes Gnade darbietet dankt man nicht besser, als daß man darnach hungere und dürste und die arme Seele damit sättige.

V. 6—9. Preis Gottes ob der Gnade, die Israel als Volk unter den Völkern erlebt hat. Das Impf. תַּעֲנֵנוּ bekennt präsentisch eine fortwährend gültige Erfahrungsthatsache. נוֹרָאוֹת könnte nach 20, 7 wie 139, 14 Acc. der näheren Bestimmung sein, aber warum nicht nach 1 S. 20, 10. Iob 9, 3 zweiter regirter Acc.? Gott erhört seines Volks Gebet überschwenglich. Er erwidert diesem נוראות furchtbare Thaten, näml. בְּצֶדֶק in streng den Willen seiner Heiligkeit durchführendem Walten (s. zu Jer. 42, 6), hier gegen die Zwingherren seines Volks, so daß er fortan überall auf Erden aller Bedrückten Vertrauensgrund ist. „Meer (יָם im *st. constr.* mit beibehaltenem *ā*) der Fernen" ist das ferngelegener Gegenden (vgl. 56, 1). *Significatur,* bem. Venema, *Deum esse certissimum praesidium, sive agnoscatur ab hominibus et ei fidatur, sive non* (also ähnlich wie γνόντες Röm. 1, 21. Psychol. S. 347). Aber dem Zus. und der subjektiven Begriffsfärbung nach ist מִבְטָח וגו'[1] von der gläubigen Anerkennung zu verstehen, welche der Gott Israels durch seine richterlich-erlöserische Selbstbezeugung in der gesamten Menschheit gewinnt (vgl. Jes. 33, 13. 2 Chr. 32, 22 f.). In der Natur- und Menschenwelt erweist er sich als der Machtumgürtete, dem alles sich fügen muß. Er, der Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, ist es, der die Berge feststellt (vgl. Jer. 10, 12) und das Brausen des Weltmeers stillt. Bei den Bergkolossen mag der D. schon die Weltmächte (s. Jes. 41, 15) im Sinne haben; bei den Meeren bringt er diese allegorische Gedankenverknüpfung zum Ausdruck. Das Gedröhn der Meereswogen und den wilden Lärm der Völkermasse des Weltreichs, beide beschwichtigt des Gottes Israels Dräuen (Jes. 17, 12—14). Wenn Er das stolze Weltreich stürzt, dessen Tyrannei die Erde weit und breit zu fühlen bekam, so wird die Ehrfurcht vor ihm und der Jubel über das Ende der Knechtschaft (s. Jes. 14, 3—8) allgemein. אותות σημεῖα heißen hier seine wun-

1) Nach Masora und *Michlol* 184ᵃ ist hier (wie auch Spr. 25, 19) trotz des *st. const.* מִבְטָח zu schreiben. Ebenso מִשְׁקָל Ezr. 8, 30 (wo Norzi sich auf Abulwalid beruft).

dersamen Eingriffe in die irdische Geschichte. קְצֵוֵי v. 6 (auch Jes. 26, 15) lautet außer Annexion קְצוֹת. „Ausgangsstätten des Morgens und Abends“ sind Ost und West mit Bezug auf ihre Bewohner. Irrig versteht Lth. מֹוצָאֵי (mit Tonrückgang auf *penult.* wie Jes. 41, 18) geradezu von den Geschöpfen, welche Morgens und Abends „*webern*“ d. i. sich fröhlich hin- und herbewegen. Es sind die Gegenden gemeint, von wo der Morgen an- und der Abend hereinbricht. Inwiefern von der Abendsonne בּוֹא nicht יָצָא gesagt wird, ist die Verbindung zeugmatisch, aber nur gewissermaßen, denn מבוא ערב (Ew.) sagt man auch nicht. Richtig Perret-Gentil: *les lieux d'où surgissent l'aube et le crépuscule.* Diese beiden versetzt Gott in Jubel, indem er dem Kriegsgetöse Ruhe gebietet.

V. 10—14. Preis Gottes ob des diesjährigen reichen Segens, den er auf das Land seines Volkes gelegt hat. In v. 10—11 wird Gotte dafür gedankt, daß er den zum Pflügen und zum Gedeihen der Aussaat erforderlichen Frühregen gespendet hat, so daß, wie v. 12—14 besagen, die Aussicht auf eine reiche Ernte vorhanden ist. Diese selbst ist, wie aus 14ᵇ hervorgeht, noch nicht eingeheimst. In v. 10—11 ist alles Rückblick, in v. 12—14 alles Schilderung des vor Augen stehenden Segens, den Gott auf das nun zu Ende gehende Jahr gelegt hat. Wären freilich die Formen רַוֵּה und נַחֵת Imperative, so schlösse sich an den Rückblick in v. 11 die Bitte um den Früh- oder Saatregen, und der Standpunkt wäre nicht um Passa und Pfingsten, die beiden Ernteanfangsfeste, sondern um Laubhütten, das Erntedankfest, und v. 12—14 wäre Blick in die Zukunft (Hitz.) Aber daß in v. 11 der Rückblick in Ausschau umschlägt, ist durch nichts angezeigt; der D. fährt in gleichem Thema fort und danach stellt er auch die Worte, weshalb רַוֵּה und נַחֵת anders zu verstehen sein werden. שֹׁקֵק neben הֶעֱשִׁיר (bereichern *ditare* wie Spr. 10, 4) bed. überlaufen machen d. i. in den Stand des Ueberflusses versetzen, v. שׁוּק (*Hi.* Jo. 2, 24 in Ueberfluß ergeben) ساق treiben, antreiben, hinter einander hergehen und auf einander folgen lassen. רַבַּת (wofür 62, 3 רַבָּה) ist Adv. reichlich 120, 6. 123, 4. 129, 1., ein Constructivus mit weggelassenem Genitiv wie מְאַת hundertmal Koh. 8, 12 mit weggelassenem פְּעָמִים. תַּעְשְׁרֶנָּה ist *Hi.* mit verkürztem Inlaut wie 1 S. 17, 25. Brunnen פֶּלֶג Gottes heißt hier sein unerschöpflicher Segensspeicher und insbes. die Fülle der himmlischen Wasser, aus welcher er befruchtenden Regen herabspendet. כֵּן „so recht“ alliterirt mit הֵכִין herrichten und erhält dadurch eine eigentümliche Doppelfärbung. Der Sinn ist: Gott richtete aufziehend und pflegend die Feldfrucht her, deren die Bewohner des Landes bedurften, denn er richtete das Land her so recht gemäß der Fülle seines Quellborns, indem er näml. des Landes Furchen reichlich wässerte (רַוֵּה *inf. absol.* statt רַוֹּה, wie 1 S. 3, 12. 2 Chr. 24, 10. Ex. 22, 22. Jer. 14, 19. Hos. 6, 9), dessen Einschnitte (גְּדוּדֶהָ defektiver Plur. wie z. B. Ruth 2, 13), welche die Pflugschar gemacht, niederdrückte

d. i. durch Regen einweichte. תֶּלֶם (wurzelverw. mit تلّ *tell* Hügel, eig. Hingeschüttetes, Aufgeworfenes, Aufwurf) bed. die Furche als durch Aufwerfen gebildet, גְּדוּד (wurzelverwandt mit *uchdûd* und *chaṭṭ*, den gewöhnlichen arab. Wörtern für Furche[1]) als durch Einschneiden gebildet. In v. 12 erscheint das Jahr an sich als Jahr göttlicher Güte (טוֹבָה *bonitas*) und der voraussichtliche Erntesegen als die ihm aufgesetzte Krone; denn: du hast gekrönt „das Jahr deiner Güte“ und „mit deiner Güte“ sind verschiedene Aussagen, mit denen sich auch verschiedene (obwohl sachlich verwandte) Vorstellungen verknüpfen. Die Impf. hinter עִטַּרְתָּ schildern dessen vorliegende Folgen. Die Wagenspuren (s. Dt. 33, 26) triefen von üppiger Fruchtbarkeit, selbst die Auen des unbebauten und ohne Regen unfruchtbaren Weidelandes Iob 38, 26 f. Die Hügel werden 13^{b} personifizirt in der bes. bei Deuterojesaia (z. B. 44, 23. 49, 13) und den Ps. seines Typus (96, 11 ff. 98, 7 ff. vgl. 89, 13) beliebten Weise. Ihr lebensfrisches pflanzliches Aussehn wird mit einem Jubelgewande verglichen, das die vordem kahl und traurig aussehenden um sich gürten, und das Getreide (בַּר, wie arab. *burr* Weizen, von der Reinheit und Gediegenheit) mit einem Umwurf, in welchen sich über und über die Thäler hüllen (עָטַף mit dem Acc. wie تعطّف mit ب des Kleides: es um sich werfen, umnehmen). Die Schlußworte besagen, mit dem Anfang des Ps. sich zusammenschließend, in die Gegenwart hinein dauerndes Jauchzen und Singen. Subj. sind nicht die Auen und Thäler (Hupf. Böttch.), von denen, auch von dem Rauschen der wogenden Aehrenfelder (Kimchi), nicht gesagt werden kann, daß sie singen. Der Ausdruck fordert Menschen zu Subj. und geht auf diese in weitester Allgemeinheit (Lth.: *Das man jauchzet und singet*). Ueberall Auf-

---

1) Irrig erkl. Fürst תֶּלֶם vom Beet im Untersch. von מַעֲנָה oder מַעֲנִית (s. zu 129, 3) der Furche. Beete wie die unserer Kartoffelfelder kennt der syrische Feldbau nicht; eine damit annähernd vergleichbare Art heißt *ketif* (כָּתֵף), eine andere weit breitere *meskeba* (מִשְׁכָּבָה). Das arab. *tilm* (תֵּלֶם, hebr. תֶּלֶם = *talm*), nach dem Ḳamûs (wie wirklich im maghrebinischen Arabisch) *talam* (תָּלָם), entspricht völlig unserer Furche d. i. (wie der türkische Ḳamûs erkl.) dem grabenähnlichen Spalt, welchen das Eisen des ackernden Pfluges in das Feld reißt. Neśwân (I, 491) sagt: „Das ZW *talam*, Fut. *jatlum* und *jatlim* bed. in Jemen und im 'Gôr (dem Küstenlande des roten Meeres) die Spalten (الشُّقُوق) welche der Pflüger bildet, und *tilm* Kollektivplur. *tilâm* ist in den genannten Ländern die Furche des Saatfeldes. Einige sprechen das Wort auch *ṯilm*, Kollektivplur. *ṯilâm*.“ So heutigen Tages allgemein in Ḥaurân; in *Edre'ât* hörte ich die Wasserfurche eines Saatfeldes *ṯilm elḳanâh* (ثلم القناة) nennen. Aber diese Aussprache mit ث ist sicher nicht die urspr., sondern entstanden durch Unterschiebung des verwandten und geläufigeren Verbalstamms ثلم, vgl. شرم schlitzen, eine Bresche oder Scharte machen (*šurêm* Hasenscharte). Anderwärts in Syrien und Palästina, auch da wo man die Laute ت und ث wohl scheidet, habe ich nur die Aussprache *tilm* gehört. *Wetzst.*

jauchzen aus tiefer Brust (*Hithpal.*), überall Freudengesang, denn diesen bez. שִׁיר im Untersch. von קִנָּה.

PSALM LXVI.

Dank für eine nationale und persönliche Errettung.

1 Jauchzet Elohim, alle Lande,
2 Harfnet Ehre seines Namens,
Gebet Ehre zu Lobe ihm.
3 Sprechet zu Elohim: „wie furchtbar sind deine Werke!
Ob deiner Allgewalt müssen sich schmiegen dir deine Feinde.
4 Alle Lande werden huldigen dir und harfnen dir,
Harfnen deinen Namen.“ (*Sela*)

5 Kommet und sehet die Großthaten Elohims,
Des furchtbar waltenden über die Menschenkinder!
6 Er hat gewandelt Meer in Festland,
Durch den Strom zogen sie zu Fuße —
Allda freuten wir uns seiner!
7 Er der in seiner Stärke herrschet endlos —
Seine Augen halten unter den Nationen Spähe,
Die Widerspenstigen mögen nur nicht so groß thun! (*Sela*)

8 Benedeiet, Völker, unseren Gott
Und lasset erschallen laut sein Lob —
9 Der unsre Seele versetzt in Leben
Und nicht überlassen hat dem Wanken unsern Fuß.
10 Denn du hast geprüft uns, Elohim,
Geschmolzen uns wie Silber-Schmelzung.
11 Du brachtest uns in die Zwingburg hinein,
Legtest drückende Last auf unsere Lenden,
12 Ließest Elende unser Haupt überfahren,
Wir gerieten ins Feuer und ins Wasser —
Doch du hast uns ausgeführt in reiche Fülle.

13 Ich werd' in dein Haus gehn mit Ganzopfern,
Werde dir bezahlen meine Gelübde,
14 Wozu weit aufgethan sich meine Lippen
Und die mein Mund gesprochen, als mir eng war.
15 Ganzopfer von Mastschafen werd' ich dir bringen
Nebst Opferdampf von Widdern,
Werde opfern Rinder samt jungen Böcken. (*Sela*)

16 Kommt, höret, so will ich erzählen, ihr Gottesfürchtigen alle,
Das was er gethan meiner Seele.
17 Zu ihm mit meinem Munde rief ich —
Und ein Hymnus war unter meiner Zunge.
18 Hätt' ichs auf Heilloses abgesehn in meinem Herzen,
Würde nicht hören der Allherr.
19 Jedoch gehört hat Elohim,
Gehorcht auf den Ruf meines Gebets.
20 Gebenedeit sei Elohim,
Der nicht fortgethan mein Gebet
Und seine Gnade von mir hinweg.

Wir befinden uns von Ps. 65 an in einer Reihe von Psalmen, welche in mannigfacher Wortstellung sowohl מִזְמוֹר als שִׁיר überschrieben sind (65—68).

Das Wortpaar שִׁיר מִזְמוֹר steht in *st. constr.* (88, 1), bed. also einen Psalm-Sang oder ein Psalm-Lied. Diese Reihe ist, wie immer, nach Gemeinsamkeit hervorstechender Schlagworte geordnet. In Ps. 65, 2 lesen wir: *dir bezahlt man Gelübde* und in 66, 13: *ich werde dir bezahlen meine Gelübde*; in Ps. 66, 20: *gebenedeiet sei Elohim* und in 67, 8: *Benedeien wird uns Elohim*. Ueberdies haben Ps. 66 und 67 das gemeinsam, daß das 55 mal im Psalter vorkommende למנצח überall sonst, ausg. diese zwei anonymen Ps., den Namen des Dichters neben sich hat. Auf musikalische Begleitung weist auch das häufige סלה beider Ps. Diese auf die Tempelmusik bezüglichen Beischriften sprechen eher für vorexilische als nachexilische Abkunft beider Ps. Beide sind rein elohimisch; nur einmal (66, 18) wechselt mit אלהים das dieser Psalmweise gleichfalls eigne אֲדֹנָי.

Auf Grund einer erlebten Erlösung Israels aus drückender Knechtschaft erhebt sich in Ps. 66 der Aufruf an die ganze Erde, Gotte zu jauchzen; die Gemeinde ist bis v. 12 redendes Subj. Von v. 13 tritt die Person des D. in den Vordergrund, aber was ihn zu Dankesopfern verpflichtet ist nichts anderes als was die Gesamtheit und er mit ihr erlebt hat. Dieses Erlebnis näher zu bestimmen gelingt kaum. Das hohe Bewußtsein, einen Gott zu besitzen, dem alle Welt, sei es freudig oder wider Willen, sich beugen muß, ist im jüd. Volke bes. seit der Katastrophe Assurs unter Hizkia lebendig geworden. Aber weder in Jesaia noch in Hizkia läßt sich der D. dieses Ps. vermuten. Wenn עולם v. 7 die Welt bedeutete (Hitz.), so wäre er (s. 24, 9) einer der jüngsten unter den alttest. Verfassern, aber es bed. dort was überall im alten Hebräisch.

In der griech. Kirche heißt dieser Ps. Ψαλμὸς ἀναστάσεως, die LXX überschreibt ihn so, viell. mit Bezug auf v. 12 εἰσήγαγες ἡμᾶς εἰς ἀναψυχήν.

V. 1—4. Die RA שִׂים כָּבוֹד לְ bed. sonst (Jos. 7, 19. Jes. 42, 12) Gotte Ehre geben, hier mit einem zweiten Acc. entw., wenn man תְּהִלָּתוֹ als Objektsacc. faßt: *facite laudationem ejus gloriam* = *gloriosam* (Mr. u. A.), oder, wenn man, was die Wortfolge näher legt, כָּבוֹד als Objektsacc. und jenes als Prädikatsacc. faßt: *reddite honorem laudem ejus* (Hgst.) nicht mit appositioneller Fassung des תהלתו: *reddite honorem, scil. laudem ejus* (Hupf.), wobei man לו vermißt, was auch Riehms Conj. כָּבוֹד nicht ändert. Das לו liegt in תְּהִלָּתוֹ, welches s. v. a. לִתְהִלָּה לוֹ. Unnötig ist es, mit Hgst. zu übers.: Wie furchtbar bist du in deinen Werken; es dürfte dann אַתָּה nicht fehlen. Eher könnte מַעֲשֶׂיךָ Sing. (Hupf. Hitz.) sein, aber diese Formen mit erweichtem י des Stammes schwinden bei näherer Betrachtung auf nur wenige Fälle zus., und auch an sich ist der Plur. (vgl. מִפְעֲלוֹת v. 5) passender; der Sing. des Präd. (was für eine furchtbare Sache) geht hier wie häufig z. B. 119, 137 dem dinglichen Plur. voraus. Das Lied, welches der Psalmist hier anstimmen heißt, ist wesentlich eins mit dem Liede der himmlischen Harfner Apok. 15, 3 f., welches μεγάλα καὶ θαυμαστὰ τὰ ἔργα σου anhebt.

V. 5—7. Mit מַעֲשִׂים wechselt als Bez. der göttlichen Thaten מִפְעָלוֹת (v. מִפְעָל That und zwar Großthat, wie فَعَال spec. Gutthat),

während עֲלִילָה die Handlung und Handlungsweise (v. עָלַל mit der Grundbed. *supervenire*) bed. Obwohl die Aufforderung: kommt und sehet.. (entlehnt, wie es scheint, aus 46, 9) durch zeitgeschichtliche, in ihren Folgen vorliegende Machterweisungen Gottes veranlaßt ist, so ist die Uebers. des שָׁם נִשְׂמְחָה־בּוֹ: „Allda wolln wir freun uns seiner“ dennoch unnatürlich und auch weder grammatisch noch sachlich erforderlich. Denn da שָׁם hier s. v. a. אָז ist und das Impf. nach אָז Aoristbed. annimmt und da der Cohortativ auch sonst z. B. nach עַד 73, 17 und in Sätzen hypothetischen Sinnes auf die Vergangenheit bezogen werden kann, und zuweilen wenigstens mit Zurückversetzung in die Vergangenheit vorkommt 2 S. 22, 38, so läßt sich die Uebers.: Allda freuten wir uns seiner syntaktisch nicht anfechten. Zu dem „wir“ vgl. Jos. 5, 1 *Cheth.* Hos. 12, 5. Die Gemeinde aller Zeiten ist eine solidarische Einheit. Sie lenkt hier die Aufmerksamkeit aller Welt auf die Großthaten Gottes in der ägyptischen Erlösungszeit: die Trockenlegung des Schilfmeers und des Jordans, indem sie auf Grund des gegenwärtig Erlebten v. 7 sagen kann, daß die Herrschermacht Gottes noch immer dieselbe ist: ihr Gott herrscht in seiner sieghaften Macht עוֹלָם, nicht: über die Welt, schon deshalb nicht weil das בְּעוֹלָם heißen müßte, sondern: in Ewigkeit (Acc. der Dauer wie 89, 2 f. 45, 7) und also wie in der Vorzeit, so in alle Zukunft; seine Augen halten prüfende Umschau unter den Völkern: die Widerspenstigen, die gegen sein Joch sich sträuben und sein Volk verfolgen, sollen sich nur nicht erheben, es möchte ihnen schlecht gelingen. Das *Chethîb* lautet יָרִימוּ, wofür *Kerî* יָרוּמוּ; der Sinn bleibt der gleiche, הֵרִים kann (auch ohne יָד, רֹאשׁ, קֶרֶן 75, 5) „Erhebung üben *superbire*“ bed., aber לָמוֹ paßt nur zum Kal: es bez. das stolze Gebaren als selbstisches, als ungenirt sich breitmachendes. Mögen sie sich nur nicht in ihrer Hoffart sicher dünken! Es giebt einen Erhabneren, dessen Augen nichts entgeht und dessen unwiderstehlicher Macht erliegt was sich nicht seinem wohlmeinenden Willen fügt.

V. 8—12. Welcherlei Ereignis das ist, an dem sich bewährt hat, daß der Gott, welcher Israel aus Aegypten erlöst hat, immer noch seine alte Herrschermacht besitzt und ausübt, zeigt dieser wiederholte Aufruf der Völker zur Beteiligung an dem *Gloria* Israels. Gott hat die Gefahr des Todes und des Falles von seinem Volk abgewendet: er hat dessen Seele ins Leben (בַּחַיִּים wie בְּיֶשַׁע 12, 6) d. i. in den Bereich des Lebens versetzt; er hat dessen Fuß nicht überlassen dem Wanken zum Falle (לַמּוֹט LXX εἰς σάλον, Subst. wie 121, 3., vgl. die umgekehrte Konstr. 55, 23). Denn Gott hat sein Volk wie in den Schmelztiegel geworfen und geschmolzen כִּצְרָף־כָּסֶף (wobei כסף accusativisch oder genitivisch gedacht sein kann), um es durch Leiden zu entschlacken und zu bewähren — ein Lieblingsbild Jesaia's und Jeremia's, aber auch Zach. 13, 9. Mal. 3, 3. Ueber den Sinn von מְצוּדָה entscheidet Ez. 19, 9., wo הביא במצודות „in Frohnvesten hineinbringen“ bed.; ohnehin hat das Bild vom Jagdnetz (obwohl auch dieses ebensowohl מְצוּדָה als מְצוֹדָה heißt) hier keinen Halt im Zus. מְצוּדָה (s. 18, 3) bed. *specula* und zwar

sowohl die natürliche als künstliche Hochwarte, hier die feindliche Zwingburg als Bild gänzlichen Freiheitsverlustes. Hiezu paßt auch die 11[b] daneben genannte schwere Belastung. מוּעָקָה Beengt-, Gehemmtsein (s. 55, 4), hier Lastendruck, ist ein Hofalbildung, wie מֻטָּה Ausgespanntsein Jes. 8, 8., vgl. die gleichen, männlichen Gebilde 69, 3. Jes. 8, 23. 14, 6. 29, 3.; die Lenden werden genannt, weil beim Tragen schwerer Lasten, die man niederhockend aufzunehmen hat, die untere Rückgratsgegend vorzugsweise beteiligt ist. Wie das arab. مَتْن bed. das hebr. מתנים die Lenden, das Kreuz, den Stützpunkt des ganzen Oberkörpers und bes. des lasttragenden Rückens. Das מ in שַׂמְתָּ מוּעָקָה wird von Baer nach Codd. dagessirt, auch noch in der Psalmausgabe vom J. 1880; aber die Regel des אתי מרחיק leidet hier keine Anwendung, das Dag. ist nur das in alten Codd. häufige orthophonische, welches den anlautenden Konsonanten des Worts hervorhebt. אֱנוֹשׁ heißen häufig 9, 20 f. 10, 18. 56, 2. Jes. 51, 12. 2 Chr. 14, 10 die Tyrannen als elende Sterbliche, nichtige Wichte in Kontrast mit ihrem um so empörenderen herrischen und selbstvergötterischen Gebaren. Gott fügte es so, daß Elende auf Israels Kopfe ritten. Oder ist zu erklären: er machte sie hinfahren über Israel (vgl. 129, 3. Jes. 51, 23)? Schwerlich, da es dann *in dorso nostro* heißen würde, was die lat. Uebers. willkürlich substituiren. Die Präp. לְ statt עַל ist mit Bezug auf die RA יָשַׁב לְ gebraucht: hinsitzend auf Israels Kopf ließ Gott sie daherreiten, so daß es nicht einmal den Kopf frei erheben konnte, sondern in seinem Selbstgefühl aufs schmählichste gekränkt ward. Die Halbierung des Verses schwankt zwischen לְרֹאשֵׁנוּ mit Olevejored (Baer) oder וּבַמַּיִם mit Athnach und vorausgehendem Rebîa (Wickes); wir ziehen jenes vor, so daß ותוציאנו לרויה mit באנו באש ובמים gegensatzweise beisammen steht. Feuer und Wasser sind wie Jes. 43, 2 ein Bild wechselnder äußerster Todesgefahr. Israel war dem Verbrennen und Ertrinken nahe, aber Gott führte es heraus לָרְוָיָה zu reichlicher Fülle, zu Ueberfluß und Ueberschwang des Wohlergehens. Die LXX, welche εἰς ἀναψυχήν (Hier. in allen drei Texten: *in refrigerium*) übers., hat wie auch Syr. u. Trg. לָרְוָחָה gelesen; Symm. εἰς εὐρυχωρίαν viell. לָרְחָבָה (119, 45. 18, 20), obwohl auch לרווחה im nachbiblischen Hebr. (nach dem Aram.) ,ins Weite' bed. Dies giebt einen strafferen Gegensatz. Aber der Zustand der Bedrängnis war ja auch ein Zustand der Entbehrung. Nötig ist die Aenderung nicht.

V. 13—15. Von hier an redet der D., aber wie die Mannigfaltigkeit und Art der Opfer zeigt, als Mitglied der Gesamtheit. Voranstehn die עוֹלוֹת, die Gaben anbetender Huldigung; בְּ ist, wie Lev. 16, 3. 1 S. 1, 24 vgl. Hebr. 9, 25., das der Begleitung. Mit נְדָרַי sind besonders שַׁלְמֵי נֶדֶר gemeint. פָּצָה פֶה kommt auch anderwärts vor von dem durch Not erpreßten unwillkürlichen Geloben außerordentlicher Leistungen Richt. 11, 35.; אֲשֶׁר ist auf die Gelübde bezüglicher Objektsacc. *quae aperuerunt = aperiendo nuncupaverunt labia mea* (Geier). In v. 15 wechselt mit הֶעֱלָה, dem Synon. von הִקְטִיר, das geradezu (wie aram. u.

phön. עבד, ἔρδειν oder ῥέζειν bei Homer, lat. *facere,* wonach Hier. *faciam boves cum hircis*) in der Bed. „opfern" gebräuchliche עָשָׂה (Ex. 29, 36—41 u. ö.). Die darzubringenden Opfer werden hergezählt. מֵחִים (inkorrekt für מְחִים) sind markige fette Lämmer; Lämmer und Rinder בָּקָר haben unter den opferbaren Tieren die allgemeinste Verwendung. Der Widder אַיִל dagegen ist das Ganzopfertier des Hohenpriesters, der Stammfürsten und des Volkes, und erscheint auch als Schelamimtier nur bei den Schelamim Ahrons, des Volkes, der Stammfürsten und Num. 6, 14 des Nazir. Der jüngere Ziegenbock עַתּוּד wird als Ganzopfertier nie erwähnt, wohl aber als Schelamimtier der Stammfürsten Num. c. 7. Wahrsch. also werden mit עִם die in Anschluß an die Ganzopfer darzubringenden Schelamim eingeführt, so daß קְטֹרֶת die auf dem Altar in Feuer verdampfenden Fettstücke derselben bed. Die אֱלֹהִים fordern, daß der D. hier in Selbstzusammenfassung mit dem Volke redet.

V. 16—20. Die Anrede v. 16 ergeht im weitesten Umkreis wie v. 5 und 2 an alle Gottesfürchtige, wo immer auf Erden sich solche befinden. Ihnen allen möchte er zu Gottes Verherrlichung und ihrer eignen Förderung erzählen was Gott ihn hat erleben lassen. Das individuell lautende לְנַפְשִׁי ist nicht dagegen, daß das Erlebnis wundersamer Gebetserhörung, welches er meint, ein mit der Gemeinde erlebtes ist. Er rief zu Gott (אֵלָיו nicht mit *Dechi,* sondern *Mercha* nach Ben-Bil'am und anderen Zeugen) mit seinem Munde (also nicht bloß stillinnerlich, sondern laut und heftig), und „ein Hymnus (רוֹמַם[1] Erhebendes, Nebenform zu רוֹמֵם, wie עוֹלָל, שׁוֹבָב zu עוֹלֵל שׁוֹבֵב) war unter meiner Zunge" d. h. ich ward auch sofort meiner Erhörung so gewiß, daß ich schon den Lobgesang in Bereitschaft (s. 10, 7) hatte, den ich, wenn die erbetene und mir vergewisserte Hilfe einträfe, anstimmen wollte. Denn das Absehn seines Herzens war nicht etwa in Widerspruch mit seinen Worten אָוֶן gottwidrige Nichtswürdigkeit; רָאָה mit Acc. wie Gen. 20, 10. Ps. 37, 37: auf etwas absehen, es im Auge haben. Man übers.: wenn ich es in meinem Herzen auf Heilloses abgesehen hätte, so würde der HErr nicht hören, nicht: so würde er nicht gehört haben, sondern: so würde er überhaupt nicht hören, denn heuchlerisches Gebet aus einem Herzen, welches nicht aufrichtig auf Ihn sein Absehen hat, hört er nicht. Daß hinter seinem Gebet nicht ein solches Herz versteckt war, widerlegt v. 19 aus dem entgegengesetzten Erfolge. In der Schlußdoxologie faßt die Acc. mit Recht תְּפִלָּתִי וְחַסְדּוֹ zusammen. Gebet und Gnade verhalten sich wie Ruf und Echo. Man sollte תפלתי מאתו וחסדו מאתי erwarten, aber so heißt es nicht: מֵאִתִּי ist auf beides bezogen. Wenn Gott von einem Menschen dessen Gebet und seine Gnade hinwegthut, so heißt er ihn schweigen und versagt ihm gnädige Erhörung. Der D. aber preist Gott, daß er ihm weder die Freudigkeit des Gebets noch die Bewährung seiner Gnade entzogen hat.

---

1) Kimchi, *Michlol* 146ª, Parchon unter רמם und Abenezra in seinen beiden Grammatiken lesen רוֹמַם mit *a* statt *ā*, was Heidenheim und Baer aufgenommen haben.

PSALM LXVII.

Ernteaussicht.

2 **Elohim sei uns hold und segne uns,**
Er lasse leuchten sein Antlitz bei uns — (*Sela*)
3 **Daß kund werde auf Erden dein Weg,**
Unter allen Heiden dein Heil.

4 **Loben mögen dich Völker, Elohim,**
Loben mögen dich die Völker alle.
5 **Es mögen sich freuen und frohlocken Nationen,**
Denn du wirst richten Völker in Geradheit
Und die Nationen auf Erden wirst du leiten. (*Sela*)

6 **Loben mögen dich Völker, Elohim,**
Loben mögen dich die Völker alle.
7 **Die Erde hat gegeben ihre Frucht —**
Segnen wird uns Elohim unser Gott.
8 **Segnen wird uns Elohim,**
Und fürchten werden ihn alle Enden der Erde.

Wie Ps. 65, so feiert auch dieser *Dem Sangmeister mit Saitenspielbegleitung, ein Sang-Psalm* (מזמור שיר) überschriebene den Segen des Landbau's. Wie Ps. 65 betrachtet auch dieser den noch auf den Fluren stehenden und der Ernte gewärtigen Fruchtertrag in heilsgeschichtlichem Lichte. Jede gesegnete Ernte ist für Israel eine Erfüllung der Verheißung Lev. 26, 4 und eine Bürgschaft, daß Gott mit seinem Volke ist und dessen Beruf an die gesamte Völkerwelt nicht unausgerichtet bleiben werde. Dieser auf das Ende des Werkes Gottes hienieden gehende Missionston ist in dem kirchlichen Schlußgesang „Gott sei uns gnädig und barmherzig“ leider verwischt, um so entschiedener und lieblicher klingt er in Luthers „Es woll uns Gott gnädig sein“ hindurch.

Es sind drei anwachsende Absätze oder, wie man auch teilen kann: zweimal drei Zweizeiler haben einen Dreizeiler in der Mitte, der die Spange des Siebents bildet, was überraschend dazu paßt, daß dieser Ps. bei einigen der Alten „das alttest. Vaterunser“ heißt.[1] Merx' (Hiob S. LXXXII) Zerlegung in drei Pentastiche trennt Zusammengehöriges. Die zweite Hälfte hinter dem Dreizeiler beginnt v. 6 ebenso wie v. 4 die erste schloß. Dreimal wiederholt sich יְבָרְכֵנוּ, damit das Ganze das Gepräge des Priestersegens, des dreifaltigen, trage.

V. 2—3. Der Ps. beginnt v. 2 mit Worten aus dem Priestersegen Num. 6, 24—26. LXX übers. 2[b] ἐφ' ἡμᾶς wie im Priestersegen, aber dort steht אֶל, hier אֶת, also: mit oder bei uns — die Gemeinde wünscht sich die enthüllte Gegenwart des lichtverbreitenden Liebesantlitzes ihres Gottes. Hier hinter dem Widerhall des heiligsten und herrlichsten Segensspruchs fällt die Musik ein. לָדַעַת v. 3 ist mit allge-

1) s. Sonntags *Tituli Psalmorum* (1687), wo er deshalb als Rogate-Ps. ausgelegt ist.

meinstem Subj. gedacht: daß man erkenne, daß erkannt werde. Je gnadenreicher sich Gott der Gemeinde bezeugt, desto weiter und erfolgreicher verbreitet sich von ihr aus die Erkenntnis dieses Gottes über die ganze Erde. Man erkennt da seinen דַּרְכֶּךָ d. i. die fortschreitende Verwirklichung seines Ratschlusses und seine יְשׁוּעָה das Heil, worauf dieser abzielt, das Heil nicht Israels bloß, sondern aller Menschheit.

V. 4—5. Das ists was herbeigewünscht wird: der Eingang aller Völker in das Reich Gottes, die ihn dann gemeinsam mit Israel als auch den ihrigen preisen. Sein Richten שׁפט ist hier nicht als richterliches Strafen, sondern als gerechtes und mildes Regiment gemeint, wie in den christologischen Parall. 72, 12 f. Jes. 11, 3 f. מִישׁוֹר in ethischem Sinne für מֵישָׁרִים wie 45, 7. Jes. 11, 4. Mal. 2, 6; הִנְחָה wie 31, 4 von gnädiger Führung (anders als Iob 12, 23).

V. 6—8. Der mit gleichen Worten wie v. 4 ausgesprochene flehentliche Wunsch wird hier auf Grund einer vorliegenden Bewährung der Gnade Gottes gegen sein Volk zur frohen Aussicht: die Erde hat dargereicht ihre Frucht (vgl. 85, 13), die ausgesäete und erhoffte. So wird denn Gott sein Volk segnen, indem er den bis zur Vollreife geschirmten Fruchtertrag zur Einscheuerung gelangen läßt, und dieser Segen ist zugleich Gewährleistung ferneren Segens, vermöge dessen (Jer. 33, 9. Jes. 60, 3 vgl. dagegen Jo. 2, 17) es dahin kommen wird, daß alle Völker bis an die äußersten Grenzen der Erdwelt den Gott Israels ehrfürchten (וְיִירְאוּ, nach ander LA defektiv וְיִרְאוּ). Denn das ist der Weg Gottes, daß alles Gute was er Israel erzeigt der Menschheit zugute komme, indem daran erkannt wird daß der Gott Israels der Lebendige und Gnädige ist. Riehm fordert für die zwei יְבָרְכֵנוּ v. 7. 8 gleiche optative Bed. wie v. 2. Aber 7ª ist Prämisse einer Erfahrungsthatsache und 7ᵇ. 8 also eine daraus gezogene Schlußfolgerung des Glaubens. Inmitten von lauter Optativen steht 7ª außer Zusammenhang. Ebendas ist der Gedankenfortschritt des Ps., daß alle Wünsche schließlich sich in zuversichtliche Hoffnung verwandeln.

PSALM LXVIII.

Kriegs- und Siegeshymnus in Debora-Stil.

2 **Aufstehe Elohim, zerstieben mögen seine Feinde**
Und fliehen seine Hasser vor seinem Antlitz.
3 **Wie Rauch zerjagt wird mögst du zerjagen;**
Wie Wachs zerschmelzt angesichts des Feuers,
Mögen umkommen Frevler angesichts Elohims.

4 **Und Gerechte mögen freun sich, frohlocken vor Elohim**
Und sich wonnen in Freude.
5 **Singet Elohim, harfnet seinen Namen,**
Dämmt eine Straße dem Daherfahrenden durch die Steppen,
Jāh ist sein Name und frohlocket vor Ihm.

6 Ein Vater der Waisen und Sachwalter der Wittwen
Ist Elohim in seinem heiligen Thronsitz.
7 Elohim schafft Einsamen Hausstand,
Führt Gefangne hinaus in Wohlergehen,
Jedoch Widerspenstige bleiben in Sonnenglutland.

8 Elohim, als du auszogst vor deinem Volk her,
Als du einherschrittst in der Einöde — (*Sela*)
9 Bebte die Erde,
Auch troffen die Himmel vor Elohim,
Der Sinai da vor Elohim, Israels Gott.

10 Mit freigebigem Regen besprengtest du, Elohim, dein Erbe,
Und lechzte es, hast Du es aufgerichtet.
11 Deine Tierlein sind drin seßhaft worden,
Du bewirtetest mit deiner Güte den Armen, Elohim.

12 Der Allherr wird erschallen lassen Machtruf,
Der Siegsheroldinnen ist ein großes Heer.
13 Die Könige der Heerscharen werden fliehen, fliehen
Und die Hausbewohnerin wird Beute teilen.

14 Wenn ihr lagert zwischen Hürden,
Sind der Taube Fittige überzogen mit Silber
Und ihre Schwingen mit glänzendem Goldgrün.
15 Sprengt auseinander der Allmächtige Könige drin,
Wirds schneeweiß auf Zalmon.

16 Ein Gebirge Elohims ist das Gebirge Basans,
Ein Gebirge voll Kuppen ist das Gebirge Basans.
17 Warum blickt ihr scheel, ihr vielkuppigen Berge,
Auf den Berg, den Elohim erkiest hat drauf zu wohnen?
Jahve wird auch wohnen bleiben auf ewig.

18 Elohims reisiges Zeug ist Myriaden, Tausendmaltausend,
Der Allherr unter ihnen, ein Sinai ists in Heiligkeit.
19 Aufgefahren bist du zur Höhe, hast gefangen geführt Gefangne,
Hast hingenommen Gaben unter den Menschen,
Auch von Widerspenstigen, daß wohnen bleibe Jâh Elohim.

20 Gebenedeit sei der Allherr:
Tagtäglich trägt er unsere Last,
Er, Gott, ist unser Heil. (*Sela*)
21 Er, Gott, ist uns ein Gott zu Rettungsthaten
Und Jahve der Allherr hat für den Tod Ausgangswege.

22 Ja Elohim wird zerschellen seiner Feinde Haupt,
Den haarigen Scheitel des Einherschreitenden in seiner Sündenschuld.
23 Gesagt hat der Allherr: Aus Basan hol' ich zurück, zurück aus Meeresschlünden,
24 Auf daß du rührest deinen Fuß in Blut,
Die Zunge deiner Hunde an den Feinden ihren Anteil habe.

25 Man sieht deinen Prachtzug, Elohim,
Den Prachtzug meines Gottes, meines Königs in Heiligkeit.
26 Voranziehn Sänger, dahinter Saitenspieler
Inmitten paukenschlagender Jungfraun.
27 In Gemeindechören benedeiet Elohim,
Den Allherrn, ihr aus Israels Quellborn.
28 Da ist Benjamin der Jüngste, ihr Ordner;
Die Fürsten Juda's — ihre bunte Schar,
Die Fürsten Sebuluns, die Fürsten Naftali's.

29 Entboten hat dein Gott deine Obmacht —
Erhalt in Macht, Elohim, was du erwirkt uns! —
30 Von deinem Tempel über Jerusalem aus
Mögen dir darbringen Könige Weihgaben.
31 Bedräu' das Wild des Schilfs, der Stiere Horde mit den Völker-Kälbern,
Daß sie sich niederwerfen mit Silberbarren! —
Versprengt hat er Völker, so Schlachten lieben.
32 Daherkommen Magnaten aus Aegypten,
Cusch — eiligst spenden seine Händ' an Elohim.

33 Ihr Reiche der Erde, singet Elohim,
Preisend mit Saitenspiel den Allherrn — (*Sela*)
34 Ihm der daherfährt in der Himmel Himmeln des Urbeginns —
Sieh er läßt sich vernehmen mit seiner Stimme, gewaltiger Stimme.
35 Gebt Gewalt Elohim!

„Ueber Israel waltet seine Majestät
Und seine Allmacht in den Himmelshöhn.
36 Furchtbar ist Elohim aus deinen Heiligtümern;
Israels Gott giebt Gewalt und Kraftfülle dem Volke!
Gebenedeit sei Elohim!“

Ist es nicht ein feiner Takt, mit welchem der Sammler auf das מזמור שיר 67 das מזמור שיר 68 folgen läßt? Jenes begann mit dem Wiederhall der Segensworte, welche Mose Ahron und seinen Söhnen in den Mund legt, dieses mit Wiederholung jener Signalworte, in denen er beim Lageraufbruch Jahve aufforderte, Israel voranzuziehen Num. 10, 35 f. Es ist in der That — sagt Hitz. von Ps. 68 — keine geringe Aufgabe, dieses Titanen Meister zu werden. Wer sollte da nicht beistimmen? Es ist ein Ps. in Debora-Stil, auf dem höchsten Gipfel hymnischer Empfindung und Darstellung einherschreitend; Binnie bez. ihn schön als *a magnificent triumphal anthem sparkling with gems from the earlier scriptures* — das Herrlichste des Schrifttums der Vorzeit ist darin koncentrirt: die Signalworte Mose's, der Segen Mose's, die Weissagungen Bileams, das Deuteronomium, das Lied Hanna's hallen hier wieder, aber auch übrigens ist die Sprache so kühn und so eigentümlich, daß wir nicht weniger als 13 sonst nicht weiter vorkommenden Wörtern begegnen. Er ist so ausgeprägt elohimisch, daß das einfache אלהים 23 mal vorkommt, aber außerdem ist das ganze Füllhorn der Gottesnamen über ihn ausgeschüttet: יהוה v. 17, אדני 6 mal, הָאֵל 2 mal, שַׁדַּי v. 15., יָהּ v. 5., יהוה אדני v. 21., יה אלהים v. 19., so daß dieser Ps. unter allen elohimischen der glanzreichste ist. Bei seiner großen Schwierigkeit gehen die Ausll., zumal die älteren, in Auffassung des Ganzen und Einzelnen natürlich weit auseinander. In der Höllen- und Paradiesesfahrt, welche Immanuel Romi's Divan, betitelt מחברות (*Machberoth*), abschließt, sendet David „nach allen Kommentatoren der Psalmen Damit man sehe wer denn errungen die Palmen. Da kamen alle nach denen er ausgesandt Mit ihren Kommentaren herangerannt David Kimchi an ihrer Spitze Und verbeugten sich alle tief vor des Königs David Sitze. *Da gab er ihnen allen den 68sten Psalm auf Was stieg da für ein Qualm auf!*“[1] In diesem Sinne des italienisch-

1) s. Abr. Geiger, Jüdische Dichtungen der spanischen und italienischen Schule 1856 S. 61.

jüdischen Dichters hat Ed. Reuß in seiner Schrift: „Der achtundsechzigste Psalm. Ein Denkmal exegetischer Not und Kunst zu Ehren unsrer ganzen Zunft. Jena 1851“ an diesem Ps. die Unsicherheit der alttest. Exegese persiflirt.

Der Ps. soll, wie Reuß schließlich[1] entscheidet, zwischen Alexander d. Gr. und den Maccabäern geschrieben sein und den Wunsch aussprechen, daß die vielen aus Palästina entfernten und in die weite Welt zerstreuten Israeliten bald im Vaterlande wieder vereinigt werden möchten. In seinem Bibelwerk hat er die im „Denkmal“ gegebene Deutung vereinfacht, aber er hält daran fest daß neben dem Tier des Schilfes = Ptolemäerreich die „Horde der Stiere“ das Seleucidenreich versinnbilde, und daß v. 23 sich auf die Zurückführung der Exulanten aus Nord und Ost (Basan), Süd und West (Meer) beziehe. Der Ps. habe seinen Anlaß in einem Tempelfeste, welches von Stämmen des Reiches Juda (Juda und Benjamin) und Galiläa's (Sebulun und Naftali) beschickt wurde, während das von den Samaritanern in Beschlag genommene Mittelpalästina unvertreten blieb. Olshausen aber, obgleich er ganze 2 Seiten des „Denkmals“ seinem Komm. einverleibt, findet doch in der Zeit zwischen Alexander und den Maccabäern keine Ruhe und mittelst dreier Bedenken gelangt er auch diesmal auf den Gemeinplatz der Maccabäerzeit, dessen Anziehungskraft für ihn unwiderstehlich ist.

Gegen diese Verpflanzung des Ps. in die Maccabäerzeit berufen wir uns auf Hitz., welcher doch auch scharfsichtig genug ist, wenn es gilt, maccabäische Ps. ausfindig zu machen. Er bez. den Ps. auf den in Gemeinschaft mit Josafat unternommenen siegreichen Feldzug Jorams gegen das abtrünnige Moab. Böttcher dagegen erkennt darin ein Siegesfestlied aus Hizkia's Zeit, welches nach der Heimkehr des jungen Königs von einem seiner Streifzüge gegen die im Ostjordanlande (Basan) damals schon sich festgesetzt habenden Assyrier bei dem großen Verbrüderungs-Passa antiphonisch vorgetragen worden sei. Anders (nach Rödigers Vorgang) Thenius: es ist ein Ermutigungslied angesichts des Kampfes, den Josia gegen Necho unternommen hat, und die hervorragende verhaßte Persönlichkeit v. 22 ist der Pharao mit seinem hohen künstlichen Haarschmuck auf dem rasirten Kopfe. Bekanntlich aber hatte jener Kampf für Israel einen denkwürdig kläglichen Ausgang, der Ps. wäre also ein Denkmal der ärgsten Täuschung. Alle diese und andere neuere Ausleger setzen eine Ehre darein, das überschriftliche לדוד gar nicht zu prüfen. Und doch giebt es im Leben Davids zwei Ereignisse, auf welche hin der Ps. erst genau angesehen sein will, ehe man dieses לדוד dem Winde der Mutmaßung preisgiebt. Das erste ist die Einholung der Bundeslade nach dem Zion, worauf z. B. Fr. Volkm. Reinhard (in *vol.* II der Velthusenschen *Commentationes theol.* 1795), Stier und Hofm. den Ps. deuten. Aber dem widerspricht gleich die Art und Weise, wie der D. mit Umschreibung der Signalworte Mose's beginnt, widerspricht auch der aus dieser Bez. sich nicht einheitlich erklärende Inhalt. Jahve hat längst Wohnung gemacht auf dem

1) *Il ne nous parait pas que le savant professeur de Strasbourg ait été beaucoup plus heureux que ses devanciers,* sagt Ch. Bruston in seiner Schrift *Un chant de guerre du temps de Josué ou nouvelle interprétation du Psaume* LXVIII. Paris 1866 (Separatabdruck aus dem *Bulletin théologique*).

heiligen Berge; der D. schildert in diesem Ps., einem der Kriegs- und Siegespsalmen, wie der Erhabene, der durch die obersten Himmel, jetzt aber, wie in der Urzeit, an der Spitze seines Volkes einherfährt, alle ihm und seinem Volke feindlichen Gewalten niederwirft und aller Welt das Bekenntnis abnötigt, daß der Gott Israels von seinem Heiligtume aus unüberwindlich waltet. Ein weit geeigneterer Anlaß ist also der ammonitisch-syrische Krieg Davids, in welchen die Bundeslade mitgenommen wurde 2 S. 11, 11. Der Krieg währte bis ins 2. Jahr, wo ein 2. Feldzug unternommen werden mußte, um ihn zu Ende zu führen. Naturgemäß scheint es, den Ps. als Lob- und Danklied nach siegreich beendigtem Kriege zu fassen (Hgst. Reinke Cornill). Jedoch wird in v. 12—15., noch klarer in v. 20—24 (und in erweitertem Gesichtskreise v. 29—35) der Sieg über die feindlichen Könige erst erhofft, in v. 25—28 also der Siegespomp vorausgeschaut. Wenn es sich so verhält, so ist es der Geist des Glaubens, welcher hier Jahve's Sieg invoraus feiert und in dem einzelnen Siege seinen Sieg über die ganze Völkerwelt verbürgt sieht.

Das Thema des Ps., über dessen Anlaß hinaus verallgemeinert (vgl. Schultz, Deuteronomium S. 129), ist der Sieg des Gottes Israels über die Welt. Inhaltlich angesehen zerlegt sich das Ganze in zwei Hälften v. 2—19. 20—35., welche sich im Allg. so unterscheiden, daß die erste mehr bei der That Gottes, die zweite mehr bei den Eindrücken verweilt, die sie auf die Gemeinde und die Weltvölker macht; sie wird in beiden bald als eine zukünftige bald als eine vergangene geschaut, indem die Sehnsucht der Bitte und die Zuversichtlichkeit der Hoffnung sich bis auf die Höhe der Prophetie emporschwingen, welche das Künftige wie eine vollzogene Thatsache vor sich hat. Das musikalische סלה kommt dreimal vor (v. 8. 20. 33). Diese drei Kraftstellen bieten für Auffassung des Gesamtsinns wichtige Gesichtspunkte.

Ob aber David Verf. ist? Das Gepräge des Ps. ist mehr asafisch als davidisch (s. Habakuk S. 122). Seine Beziehungen auf den Zalmon, auf Benjamin und die nördlichen Stämme, auf das Lied Debora's und überh. auf das Richterbuch (obwohl nicht in seiner vorliegenden Redaktion) geben ihm ein efraimitisches Aussehn. Unter den dav. Ps. steht er einzig da, so daß die Kritik außer Stande ist, das לדוד zu rechtfertigen. Und ist 29[a] Anrede des Königs, so führt es auf einen andern Dichter als David. Aber daß keine schlagenden Gründe gegen David vorliegen, sucht Cornill in seiner Abh. *de Psalmi* LXVIII *indole atque origine* 1878 zu zeigen. Stade (Theol. LZ 1878 No. 26) hält den Versuch nach allen Seiten für verunglückt. Aber es nötigt uns wirklich nichts über David tiefer herab. Die Benennungen des sionitischen Heiligtums v. 30. 36 waren auch schon nach Herstellung des Zelttempels statthaft. Nur die Bedrohung des „Tiers des Schilfes" v. 31 scheint über David hinabzuführen, denn der Zündstoff der Feindschaft Aegyptens, welche unter Rehabeam zum Ausbruch kam, sammelte sich erst gegen Ende der Reg. Salomo's. Indes außerhalb des Gesichtskreises Israels lag Aeg. niemals, und daß es da wo die Unterwerfung der Reiche dieser Welt unter den Gott Israels in lyrisch-prophetische Aussicht genommen wird in erster Linie genannt wird, kann auch bei einem Dichter der Zeit Davids nicht befremden. Und hält uns v. 28 nicht diesseit der Reichsspaltung fest?

Es müßte denn der gemeinsame Feldzug Jorams und Josafats gegen Moab (Hitz.) gemeint sein, dessen unterschiedslose Verherrlichung aber keinem Psalmisten ziemte.

V. 2—7. Der Ps. beginnt mit Herbeiwünschung des Sieges Gottes über alle seine Feinde und des Siegesjubels der Gerechten. Ew. u. Hitz. nehmen יקום אלהים hypothetisch: Erhebt sich Gott, (so) zerstieben seine Feinde, was an sich syntaktisch möglich, hier aber nach allen Seiten hin verwerflich ist, denn die Impf. v. 2—4 bilden eine undurchbrochene Kette; sodann zeigt ein Blick auf den Verlauf des Ps. von v. 20 an, daß die Lage Israels, aus welcher heraus der D. schreibt, den Wunsch, Gott möge sich erheben und seine Feinde demütigen, aufzwang; schließlich entscheidet die Grundstelle Num. 10, 35., daß die Impf. die in Form des Wunsches umgesetzten mosaischen Signalworte sind. In v. 3 richtet sich der Wunsch unmittelbar an Gott selbst und wird also zur Bitte; הִנְדֹּף ist aus הִנָּדֵף (wie הִנָּתֹן Jer. 32, 4) abgewandelt (wie umgekehrt יִרַדֹּף 7, 6 aus יִרְדֹּף) — die Form des *inf. abs.* statt des hier bei כְּ erforderlichen *inf. constr.* הִנָּדֵף ist eine gesetzwidrige Gewaltsamkeit zu Gunsten des Gleichklangs mit תִּנְדֹּף (vgl. הִקְצוֹת für הַקְצוֹת Lev. 14, 43 und oben zu 51, 6. König, Lehrgeb. S. 306 f.). Das Obj. zu תנדף ergänzt sich leicht (*dispellas sc. hostes tuos*) und ist absichtlich weggelassen, um die Anschauung unverwandter auf die aller Kreatur unwiderstehliche Allmacht zu richten. Wie der Rauch, so ist Wachs (דּוֹנַג √ דג אֶתְךְ) ein Bild menschlicher Ohnmacht. *Si creatura creaturam non fert* — bem. Bakius — *quomodo creatura creatoris indignantis faciem ferre possit?* Der Wunsch v. 4 bildet die Gegenseite der vorausgegangenen; die Ausdrücke der Freude sind gehäuft, um die Ueberschwenglichkeit der Freude zu malen, welche der Befreiung vom Feindesjoche folgen wird; לִפְנֵי wechselt sinnig mit מפני v. 2. 3: von der Zornwirkung, die von seinem Antlitz ausgeht, zerstieben die Feinde, während vor seinem Gnadenantlitz sich freuen die Gerechten. Der nun v. 2—4 ergangenen Aufforderung zufolge setzt sich Elohim, vor seinem Volke herziehend, in Bewegung und es ergeht v. 5 der Aufruf, ihn mit Gesang, seinen Namen mit Saitenspiel zu preisen und Bahn zu machen dem der daherfährt בָּעֲרָבוֹת. Man darf nicht im Hinblick auf v. 34 ערבות mit Trg. u. Talm. (*Chagiga* 12[b]) als Namen eines der sieben Himmel[1] fassen, wozu ohnehin das V. עָרַב vermischt, wirr, dunkel s. kein passendes Stammwort, sondern man hat nach Jes. 40, 3 zu erkl. Dort zieht Jahve seinem Volke zu Hilfe, hier an dessen Spitze; er fährt durch die Steppen, um seines Volkes Feinde zu bekriegen. Nicht bloß bei Hitzigs, auch bei unserer histor. Bez. des Ps. läßt sich an עַרְבוֹת מוֹאָב denken, denn durch diese führte der Weg nach Mêdebâ, wo die syrischen Mietstruppen der Ammoniter ihr Lager aufgeschlagen hatten 1 Chr. 19, 7 und nach Rabbath Ammon 2 S. 10, 7 f. Ihm dem herrlichen unüberwindlichen Könige Bahn zu machen fordert סלו auf (vgl. Jes. 57, 14.

---

1) Vgl. meinen Aufsatz: Die Schriftlehre von den drei Himmeln, Luth. Zeitschr. 1873 S. 609—613.

62, 10); סֹלּוּ bed. aufschütten, dämmen, näml. eine erhöhte bequeme Straße, Symm. καταστρώσατε. Der Daherziehende hat das Heil seines Volkes zum Zwecke: „Jāh ist sein Name, so frohlockt vor ihm her". Das ב von בְּיָהּ ist das hier wie Jes. 26, 4 beim Subj. stehende *Beth essentiae;* sein Name weset in יה (hier im Psalter zum ersten Male) d. h. sein wesentlicher Name ist יָהּ, seine Selbstbezeugung, durch die er sich kennbar und nennbar macht, besteht darin, daß er der in der Macht freier Gnade die Geschichte durchwaltende Gott des Heils ist. Dieser Name ist für sein Volk ein Quell des Frohlockens. Er wird v. 6 f. beispielsweise entfaltet. Der Hocherhabne, der im Himmel der Herrlichkeit thront, waltet in der Geschichte hienieden und nimmt sich da gerade der Niedrigsten an, den Seinen hilfreich in alle Lebensverhältnisse nachgehend. Er tritt in Vaterstelle bei den Waisen ein. Er ficht den Rechtsstreit der Wittwe aus (דַּיָּן Verbindungsform wie חָרָשׁ *faber,* פָּרָשׁ Reiter, von דִּין, assyr. *dainu, dajanu, dânu*). Elohim ist ein solcher, welcher Vereinsamte oder Vereinzelte zu wohnen bringt im Hause; בַּיְתָה mit *He locale,* welches ebensowohl auf die Frage wo? als wohin? Bescheid giebt, בַּיִת Haus = Familienband ist der Gegens. von יָחִיד *solitarius* einsiedlerisch 25, 16. Richtig Dachselt: *in domum h. e. familiam numerosam durabilemque eos ut patresfamilias plantabit.* Er ist ferner ein solcher, welcher herausführt (aus Kerker und Gefangenschaft) Gefesselte in Fülle von Wohlstand; כּוֹשָׁרוֹת nur hier, *pluralet.* von כָּשֵׁר syn. אָשַׁר gerade, glücklich s. Die Kehrseite dieses seines leutselig herablassenden Waltens in der Menschheit spricht kurz und scharf 7^c^ aus. אַךְ ist hier (vgl. Gen. 9, 4. Lev. 11, 4) ausnehmend oder entgegensetzend (wie häufiger אָכֵן) und das Prät. ist das des Erfahrungsthatsächlichen. Ausgeschlossen waren von jeher von diesen Gnadenerweisen die סוֹרְרִים d. i. nicht v. סוּר die Abfälligen Aq. ἀφιστάμενοι, sondern wie 66, 7 v. סָרַר die Widerspenstigen Symm. ἀπειθεῖς, welche das Regiment eines so gnädigen Gottes nicht leiden wollen. Diese müssen bewohnen צְחִיחָה (Acc. des Obj.) sonnverbranntes Land, v. צָחַח blendend hell, sonnig ausgedörrt s., syn. u. wurzelverw. صَحْرَاءُ (*Sahăra*) offne durch nichts vor der Sonne geschützte Steppe. Sie bleiben in der Wüste, ohne in das Land zu kommen, welches, von den Wassern der Gnade befruchtet, in frischem Grün und reichen Früchten prangt. Hat der D. dabei die Masse des aus Aegypten erlösten Volkes im Sinne, ὧν τὰ κῶλα ἔπεσαν ἐν τῇ ἐρήμῳ (Hebr. 3, 17), so ist der Uebergang zum Folg. um so vermittelter. Indes bedarf es solcher Vermittelung nicht. Den Zug durch die Wüste nach Canaan unter Anführung Jahve's des unwiderstehlichen Siegers hatte der D. gleich Anfangs im Sinne, jetzt gedenkt er der damaligen göttlichen Wunderführung, damit die Gegenwart sich daran aufrichte, ausdrücklich.

V. 8—11. Er wiederholt v. 8 f. Worte Debora's Richt. 5, 4 f. und die Worte dieser gehen auf Dt. 33, 2 vgl. Ex. 19, 15 ff. zurück; für Hab. c. 3 ist hinwieder unser Ps. Original. Das kriegerische V. יָצָא stellt Elohim dar, wie er von seinem himmlischen Wohnsitze ausziehend

(Jes. 26, 21) sich an die Spitze Israels stellt; das feierliche V. צָעַד, wie er in siegesgewissem Heldenschritt die Scharen seines Volkes begleitet, und absichtlich ist der schauerliche Wüstenname יְשִׁימוֹן gewählt, um den Kontrast des Schauplatzes mit dem damals Geschauten auszudrücken. Das V. zu זֶה סִינַי ergänzt sich leicht; richtig Dachselt nach den Acc.: *hic mons Sinai (sc. in specie ita tremuit).* Die Schilderung fixirt den Sinai als den Mittelpunkt aller Offenbarungen Gottes in der mos. Erlösungszeit, als die Stätte der herrlichsten von allen. Die großartigen Phänomene, welche die Nähe Gottes verkündeten, waren auf den ganzen Wanderzug verteilt, koncentrirten sich aber aufs herrlichste bei der Gesetzgebung auf Sinai. Die Erde erzitterte (רָעָשָׁה Pausalform bei *Asla Legarmeh*) in weitem Umkreise des mächtigen Granitgebirges und die Himmel troffen, indem Gewitterwolkendunkel sich über den Sinai lagerte, durchbrochen von unaufhörlichen Blitzen Ex. c. 19. Dort begegnete Jahve, wie die Grundstellen beschreiben, seinem Volke; er kam von Osten, sein Volk von Westen, dort fanden sie sich zusammen und die Erde erschütternd, die Himmel durchbrechend verbürgte er ihnen die Allmacht, die fortan sie schützen und leiten sollte. Mit Absicht nennt der D. Elohim hier „den Gott Israels“; vom Sinai datirt das Bundesverhältnis Gottes zu Israel, von da an ward er auf Grund der Thora Israels König Dt. 33, 5. Die v. 10. 11 folgenden Impf. sind, da die Aussage einer vorgeschichtlichen Thatsache vorausgegangen ist und Prätt. damit wechseln, mitvergangenheitlich zu verstehen, aber schwerlich so daß sich v. 10 auf die Wunderspeisung und insbes. den Mannaregen während des Wüstenzugs bez. Die sinaitische Gesetzgebung hat auf Israel als seßhaftes Volk ihr Absehn und die Befreiung aus dem Knechtschaftslande findet erst in der Besitznahme und Behauptung des Verheißungslandes ihren Abschluß. Demgemäß meinen v. 10. 11 den Segen und Schutz des da eingezogenen Volkes. נַחֲלָה Gottes (*gen. auctoris* wie 2 M. 2, 4) ist das von Ihm Israel zuerkannte Erbland (79, 1. Jer. 2, 7) und גֶּשֶׁם נְדָבוֹת ein Bild der Gabenfülle, welche Gott, seit Israel in dieses eingezogen, darauf herabgeregnet hat. נְדָבָה heißen Thun und Gabe aus innerem Antrieb, womit sich der hier noch durch den Plur. verstärkte Begriff der Reichlichkeit verbindet; גֶּשֶׁם נְדָבוֹת ist regengußartige Fülle von oben herabkommender guter Gaben. Das *Hi.* הֵנִיף regiert hier wie das *Kal* Spr. 7, 17 doppelten Acc., sofern man näml. נחלתך zu 10ª zieht; denn die Acc. nimmt נחלתך ונלאה zus.: dein Erbe und zwar das verschmachtete (וְ *epexeg.* wie 1 S. 28, 3. 2 S. 13, 20. Am. 3, 11. 4, 10) hast du aufgerichtet, wonach Cornill übers. Aber dieses „und zwar“ ist zwecklos, warum nicht geradezu הַנִּלְאָה (wonach Hier.: *hereditatem tuam laborantem*)? Auch „dein Erkranktes und Ermattetes“ (Böttch.) läßt sich nach der vorliegenden Vokalisation nicht übers., denn es müßte נַחֲלָתְךָ oder נַחֲלָתְךָ heißen. Und mit Suff. wird dieses *Ni.* zweideutig, zumal in diesem Zus., wo der Ged. an נַחֲלָה Erbeigentum, Erbe im Wurfe liegt. Man ziehe also נַחֲלָתְךָ mit LXX Syr. Trg. zu 10ª und beginne 10ᵇ mit וְנִלְאָה. Zwar ist נִלְאָה nicht hypoth. Prät. = וְנִלְאֵתָה, es hat aber, wie öfter das

artikellose Partic. (Ew. § 341[b]), den Wert eines hypoth. Satzes: und war es (Israels Erbe) in ausgedurstetem, erschöpftem Zustande (vgl. das wurzelverw. לָאָה Gen. 47, 13), so hast du es immer wieder fest hingestellt (8, 4. Ex. 15, 17) d. i. gestärkt, erquickt. Schon hier ist die Bewohnerschaft mit dem Lande zusammengedacht, in v. 11 wird ihrer bes. gedacht: „deine Tiere wohnten drin“. Die neuern Ausll. fassen fast alle חַיָּה entw. nach 2 S. 23, 11. 13 vgl. 1 Chr. 11, 15 in der Bed. Zelt- oder Menschenkreis (v. חָיָה = حَوَى zusammenschlingen oder winden, √חו, حو kreisen, einkreisen, umfassen) oder in der Bed. von حَىّ (v. حَيِىَ = חָיַי, חָיָה Sippe oder Stamm d. h. Komplex Lebender (vgl. חַיַּי 1 S. 18, 18). Aehnlich schon Jefeth: عسكرك dein Heer. Aber das auch sonst asafische Gepräge dieses Ps. ist dagegen. Diese Psalmweise liebt die Vergleichung Israels mit einer Herde, so daß auch 74, 19 חית ענייך nichts anderes als das Getier deiner Armen, deine armen Tierlein bed. Allerdings ist dieser Gebrauch von חַיָּה eigentümlich, aber nicht so sonderbar, wie wenn man unter dem von Vögeln nirgends vorkommenden חיה mit Hupf. die Wachteln Ex. c. 16 zu verstehn hätte — die Vermeidung von בְּהֵמָה wegen der davon unzertrennlichen Vorstellung des *brutum* 73, 22 erklärt ihn; in חיה ζῶον liegt nur der Begriff regen Lebens. Man hat also nach Mi. 7, 14 zu erkl., wo Israel eine den Wald inmitten des Carmel bewohnende Herde genannt wird: Gott schaffte, daß die Herde Israels, obgleich viel verfolgt, dennoch im Lande wohnen blieb. בָּהּ ist kein allgem. ‚dort‘, so daß es auf die Wüste bezogen werden könnte, sondern geht hier wie v. 15. Jes. 8, 21 auf Israels Wohnland. עָנִי 11[b] ist die *ecclesia pressa* inmitten feindlicher Umgebung: du richtetest her mit deiner Güte dem Armen, Elohim, d. h. du bewirtetest dein armes Volk mit deinen Gütern und Segnungen, הֵכִין לְ wie Gen. 43, 16. 1 Chr. 12, 39 herrichten zu essen und also bewirten, טּוֹבָה wie 65, 12. טוּב ה׳ Jer. 31, 12. Der Sinn bleibt wesentlich der gleiche wenn man mit Ew. Hitz. Riehm תָּכִין nach 65, 10 auf die reiche Ausstattung des Landes bez., nicht der Wüste (Olsh.), über welche die Schilderung längst hinaus ist; aber warum hätte der D. dann nicht תְּכִינֶהָ geschrieben?

V. 12—15. Die nun folg. Impf. sind nicht mehr historisch (Riehm: von den Siegen der Richterzeit) zu verstehen: sie wechseln nicht mehr mit Prätt., auch zeigt der Uebergang in die Anrede v. 14, daß der D. hier von seiner Gegenwart aus in die Zukunft blickt, und der Eintritt des Gottesnamens אֲדֹנָי nach 11maligem אֱלֹהִים ist Anzeichen eines neuen Anfangs. Es wird der glückselige Zustand gemalt, in welchen Gott seine Gemeinde versetzt, indem er ihr die feindlichen Weltmächte zur Beute giebt. Das N. אֹמֶר, nie in Genitivverhältnis und nie mit Suffix, weil die Eigentümlichkeit der Form dadurch verwischt werden würde, bez. immer gewichtvolle Rede, bes. das Verheißungswort 77, 9 oder Machtwort Gottes Hab. 3, 9., welches sonst als gewaltige Donnerstimme

68, 34. Jes. 30, 30 oder Posaunenstoß Zach. 9, 14 vorgestellt wird, hier das Machtwort und gleichsam das Losungswort (Reuß, Baur), mit welchem Er sich selbst zum Kampfe aufbietend seiner bedrängten Gemeinde zu Hilfe kommt. Dieses thatsächliche Dreinreden zaubert mit Einem Male eine ganz neue Lage der Dinge hervor 12b: die Siegesverkünderinnen — ein großes Heer. Sieg und Triumph folgt auf Gottes אֹמֶר wie auf ein schöpferisches יְהִי. Die Rettung Israels von Pharao's Heer, die Befreiung aus Jabins Hand durch die Niederlage Sisera's, den Sieg Jefta's über die Ammoniter, den siegreichen Zweikampf Davids mit Goliath feierten singende Frauen; Gottes entscheidendes Wort wird auch diesmal ergehen und der Evangelistinnen, wie Mirjam und Debora, wird ein großes Heer sein. Den Gegenstand des Siegesjubels beschreibt v. 13. Hupf. hält v. 13—15 für das Siegeslied selbst, das hier reproducirte Bruchstück eines alten Epinikion, aber es steht nichts im Wege, das uns verböte, hier unmittelbare Fortsetzung von v. 12 zu sehen. Die צְבָאוֹת sind die zahlreichen wohlgerüsteten Heere, welche die Könige der Heiden in den Kampf wider das Volk Gottes führen; das sonst ungewohnte מלכי צבאות (wofür *Schabbath* 88b מלאכי) lautet wie ein ironisch herabsetzendes Gegenstück zum gewohnten יהוה צבאות (Böttch.) — es ist die einzige Stelle wo das überall nur von den Heerscharen Israels vorkommende צבאות von heidnischen Heerscharen gebraucht ist.[1] Dieser, der HErr, redet drein und sie müssen wegwanken, entweichen und zwar, wie die Anadiplosis (vgl. Richt. 5, 7. 19. 20) malt, weithin, nach allen Seiten hin; das *impf. energicum* mit seinem Ultima-Ton steigert den malerischen Ausdruck. Mit reicher Beute beladen kehren dann die Sieger heim. נְוַת בַּיִת ist, hier in kollektivem Sinne, die Frau, welche daheim bleibt (Richt. 5, 24) während der Mann in den Krieg zieht, nicht: die Schmucke (נָוָה wie Jer. 6, 2) des Hauses, wonach Lth. mit LXX Vulg. Syr. übers.[2], sondern: die Bewohnerin oder Heimische (vgl. נָוֶה Wohnstätte Iob 8, 6) des Hauses, ἡ οἰκουρός (vgl. unser „Frauenzimmer“, türk. *odalik* v. *oda* Zimmer). Beute verteilen ist sonst Sache der Sieger, hier ist Verteilung der den Einzelnen ange-

1) Das Stammwort צבא hat zur Wurzel צב schwellen, hervortreten, arab. صبأ vom Hervorkommen der Klaue, des Zahns, des Sterns. Von gleicher Wurzel auch aram. צְבָא wollen, von überwiegender gleichsam die Brust schwellender Neigung, sinnverwandt بغى בָּעָה. Vgl. meinen Aufsatz über den Gottesnamen יהוה צבאות in der Luth. Zeitschr. 1874. Die Ansicht daß Gott so heiße als Führer der צבאות Israels, spricht schon R. Jose *Schabuoth* 35b aus (vgl. aber dagegen *Berachoth* 31b), ich meine sie in jenem Aufsatze überzeugend widerlegt zu haben; dennoch sagt W. R. Smith in *The Prophets of Israel* (1882) p. 36, als ob eine andere Ansicht nicht möglich wäre: *Jehova in the Old Testament is* יהוה צבאות *the Jehova of the armies of Israel.* Diese Ansicht paßt besser zu der darwinistischen Geschichtskonstruktion.

2) Hausehre, sagt er, sei die Hausmutter als Hauszier [Hier. wie Aquila: *pulchritudo domus*], s. Fr. Dietrich, Frau und Dame. Ein sprachgesch. Vortrag (1864) S. 13.

fallenen Beutestücke gemeint, deren weitere Verteilung der Hausfrau überlassen bleibt (Richt. 5, 30 f. 2 S. 1, 24). Ew. sieht nun in v. 14 f. alte Siegesliedworte, aber 13ᵇ ist ungeeignet solche einzuführen. Die Anrede v. 14 ist des Dichters, der hier den Zustand des durch seinen Gott sieghaften und nach dem Kriege wieder friedlich wohnenden Volkes schildert. Unmöglich ist es, die Taube von den entfliehenden Feinden mit ihrem schimmernden Reichtum zu verstehen (Moll nach Böttch.); die mit Israel kriegführenden Heiden können nicht einer Taube verglichen werden, sondern nur etwa die friedlich herzufliegenden Jes. 60, 8. Also leitet אִם keine Frage des Befremdens über Nichtbeteiligung am Kampfe ein, sondern es ist ein aus der hypothetischen Bed. an die zeitliche streifendes ‚wenn‘ wie z. B. Iob 14, 14 (s. zu 59, 16). Das Lagern zwischen den Hürden (שְׁפַתַּיִם = מִשְׁפְּתַיִם, vgl. שְׁפַת מִשְׁפָּט, die aus je zwei gegenüberstehenden Gitterwänden oder Pferchen bestehende eingepfählte Hürde) ist ein Bild wohlhäbigen Friedens, welches (wie v. 8. 28) auf das Lied Debora's 5, 16 vgl. Gen. 49, 14 zurückweist. Eine solche Zeit steht auch jetzt Israel hervor, eine Zeit friedlichen durch reiche Beute gehobenen Wohlstandes. Es wird alles blinken und glitzern von Silber und Gold. Israel ist Gottes Turtel 74, 19 vgl. 56, 1. Hos. 7, 11. 11, 11. Deshalb wird der neue Wohlstand mit dem Farbenspiele einer sich sonnenden Taube verglichen. Ihre Flügel sind da wie mit Silber überzogen (נֶחְפָּה v. חָפָה √ חף umgeben, allseits decken, bergen, überkleiden, nicht 3. *praet.*, sondern *prt. fem. Ni.* als Prädikat zu כַּנְפֵי vgl. 1 S. 4, 15. Mi. 4, 11. 1, 9. Ew. § 317ᵃ), also wie silbern (vgl. Ovid. *metam.* 2, 537: *niveis argentea pennis Ales*), und ihre Schwungfedern mit Goldgrün[1] und zwar, wie in der Verdoppelungsform liegt, schillerndem oder glitzerndem, von Hoch- oder Feingold; חָרוּץ ist poet. Name des Goldes, assyr. *ḫurâṣu*, phön. חרץ DMZ XXX, 137 (nach Nöldeke, DMZ XXXIII, 327 möglicherweise aus dem Phoen. ins Griech. als χρυσός übergegangen), eig. Grubenerz v. חָרַץ einschneiden, aufgraben (syn. פַּז فَضَّة eig. Losgesprengtes). Diesem kühnen Bilde tritt v. 15 ein gleich kühnes kon-

1) „Die Taube — bem. Ew. — nennen auch arab. Dichter الورقاء die grüngelbe, golden schimmernde, s. Kosegarten *chrestom.* p. 156, 5." Aber dieses arabische Dichterwort für die Taube, bes. die Feldtaube (welche sonst فاختة oder auch حَمام heißt), bed. vielmehr die aschgraue, weißlich schwärzliche. Nichts desto weniger steht für das hebr. יְרַקְרַק die Bed. gründlich fest; Bertinoro zu *Negaim* 11, 4 nennt die Farbe des Pfauenflügels ירקרק; nach einem arab. Sprichwort muß die Oberfläche von gutem Kaffee „wie der Hals der Taube" d. h. so ölig sein, daß er pfauenaugenartig schillert. Der Uebergang des Farbennamens *aurak* vom Grünen zum Grauen bahnt sich aber schon im nachbibl. Hebr. an, wenn da jem. erschrecken mit חוריק פנים *Genesis Rabba* 47ᵃ ausgedrückt wird. Der Mittelbegriff ist der des Fahlen d. i. Gelbgrauen. Auch das Assyrische hat den Farbnamen *arḳu* mit der Steigerungsform *raḳraḳḳu*, was Name des Storches (Friedr. Delitzsch, Assyr. Studien S. 105).

trastirendes an die Seite, welches einen Schritt rückwärts tretend gleichfalls die Folgen des gottverliehenen Sieges veranschaulicht. Das Suff. von בָּהּ geht auf das Land Israels wie Jes. 8, 21. 65, 9. צַלְמוֹן ist vorliegendem Sprachgebrauch nach kein Gemeinname: Tiefdunkel (Trg. = צַלְמָוֶת nach *Berachoth* 15[b]), es ist der Name eines Berges in Efraim, dessen Waldung Abimelech umhieb, um den Turm von Sichem in Brand zu stecken Richt. 9, 48 ff.; die Talmudliteratur kennt einen dort entspringenden Fluß und erwähnt ziemlich häufig eine dem Berge gleichnamige Ortschaft. Die Nennung dieses Berges (nach Lth. ungefähr s. v. a. Schwarzwald, also v. צֶלֶם ظلم) begreift sich im Allgem. daraus, daß er wie Silo Gen. 49, 10 in der Mitte des h. Landes gelegen ist.[1] הִשְׁלִיג bed. Schnee hervorbringen oder auch wie اثلج schneeig werden; ein Farbenwort wie הִלְבִּין ist dieses *Hi.* nicht. Da der Vordersatz nicht בְּפָרֶשְׂךָ, sondern בְּפָרֵשׂ lautet, so ist תַּשְׁלֵג impersonell gemeint (vgl. 50, 3. Am. 4, 7. Mi. 3, 6) und die Voluntativform erklärt sich aus deren Gebrauch in Nachsätzen hypothetischer Vordersätze Ges. § 128, 2., sie bezeichnet die Folge, zu welcher es in Voraussetzung des Anderen kommen muß und soll. Die Worte sind also zu übers.: so schneit, so schneeflockt es auf Zalmon (S. ὡς χιονισθεῖσα ἦν Σελμών), und entweder ist das Schneien Bild der reichlich zufallenden und glänzenden Beute, oder es ist ein Bild des Weißwerdens, sei es von geblichenen Gebeinen (vgl. das bei Homer häufige ὀστέα λευκά z. B. *Od.* 1, 161. *Il.* 16, 347 und dazu Horaz *Sat.* 8, 16. Virgil *Aen.* 5, 865 *albi ossibus scopuli,* 12, 36 *campi ossibus albent,* Ovid *Fast.* I, 558: *humanis ossibus albet humus*) oder auch von nackten Leichnamen (2 S. 1, 19 עַל־בָּמוֹתֶיךָ חָלָל); denn zu weit hergeholt und unvermittelt wäre das Bild wenn es besagte daß man dann eines so erfrischenden Anblicks genießen werde, wie ihn das schneebedeckte Waldgebirge gewährt (Cornill). Der Vergleichspunkt liegt entw. in der schneeflockenartig reichen und an Glanze dem blendenden Schnee gleichen Beute oder in den weißen bleichen Leichen, und keinesfalls ist בְּצַלְמוֹן s. v. a. כְּבְצַלְמוֹן, sondern am Zalmon selbst wird veranschaulicht was

---

1) Josephus *bell.* 2, 18, 11 nennt einen Berg Ἀσαμών, gegenüber von Sepphoris, wohin sich die von Cestius Gallus gezüchtigten Sepphoriten flüchteten, s. Böttger, Historisch-topographisches Lex. zu Josephus 1879 S. 39. Lebrecht in seiner Monographie über Bethar kombinirt Ἀσαμών mit הצלמון in *Tosifta Para* c. 8. Dort wird ein Fluß, Namens יורדת הצלמון, erwähnt, dessen Wasser nicht zur Bereitung des Entsündigungswassers (מי חטאת) gebraucht werden dürfen, weil sie zur Zeit des Krieges versiegt seien und dadurch die Niederlage Israels (näml. die Katastrophe Barcochba's) beschleunigt haben; Grätz (Gesch. der Juden 4, 157. 459 f.) erkennt darin den vom efraimitischen Gebirg herab bei Bethar dem Mittelmeere zufließenden *Nahar Arsuf*, aber von der sehr precären Vermutung aus, daß ביתר bei Sichem gelegen habe. Eine Ortschaft צלמון kommt in der Mischna *Jebamoth* XVI, 6 u. ö. vor; die jerus. Gemara (*Maaseroth* I, 1) zeichnet die Johannisbrotbäume von Zalmona neben denen von Schitta und Gadara aus.

erfolgt בְּפָרֵשׂ שַׁדַּי מְלָכִים בָּהּ. In dem einen Falle ist der Zalmon als Walstatt (vgl. 110, 6), in dem andern (was der Natur des bewaldeten Berges entsprechender) als Zielpunkt der Flucht vorgestellt. Der Vordersatz בפרש וגו' spricht für Letzteres, denn פֵּרַשׂ bed. auseinanderbreiten, decentralisiren, hier: das kompakte Ganze, als welches das Heer der מְלָכִים gedacht ist, auseinandersprengen (Zach. 2, 10 vgl. *Ni.* Ez. 17, 21). Das feindliche Heer fährt durch das Eingreifen El-Schaddai's (im Psalter nur hier und 91, 1) nach allen Richtungen auseinander, da erglänzt gleichwie von Schnee der Zalmon von der den Fliehenden entfallenden Beute. Auch Homer vergleicht *Il.* 19, 357—361 die Menge der herbeigebrachten Helme, Schilde, Harnische und Lanzen mit dem Anblicke eines dichten Schneefalls. An u. St. ist noch mehr als bei Homer nicht allein der Anblick des fallenden, sondern auch des gefallenen, und nicht allein des allesbedeckenden (s. *Il.* 12, 277 ff.), sondern auch des weithin schimmernden Schnees in den Vergleich gezogen — das Bild ist das Gegenstück des Bildes von der Taube.[1]

V. 16—19. Dieser Sieg Israels über die Könige der Heiden giebt dem D. die frohe Gewißheit, daß der Zion Elohims, des Gottes der himmlischen Heerscharen, unnahbarer Wohnsitz ist. Die Erwähnung des Zalmon führt ihn auf andere Berge. Er macht die Basanberge zum Emblem der ostjordanischen Feindesmächte. Diese stehen dem Volke Gottes gegenüber, wie dem winzigen hügelichten Zion das mächtige, in jähen, oben nur wenig abgestumpften Kegeln aufsteigende Gebirge Basans. In dem diesseitigen Lande herrscht näml. die Kalk- und Kreideformation mit untermischten Sandsteinlagen, die Gebirge Basans aber sind durchaus vulkanisch, aus Schlacken, Lava und bes. aus Basalt (*basanites*) bestehend, der von Basan den Namen zu haben scheint. Als Basaltgebirge sticht das Basangebirge vor andern Schöpfungen Gottes hervor und heißt deshalb הַר אֱלֹהִים; der Basalt erhebt sich in Gestalt abgekuppter Kegel oder steigt auch säulenartig schroff bis zu scharfen Spitzen empor, deshalb heißt das Basangebirge הַר גַּבְנֻנִּים d. h. ein Gebirge (denn bekanntlich bed. הַר sowohl die einzelne Höhe als den Höhenzug) von vielem Kuppigen = ein vielkuppiges; גַּבְנֹן bildet wie רַעֲנָן, שַׁאֲנָן seinen Plur. mit euphonischer Verdoppelung des letzten Stammbuchstabens. Mit diesen kühn gestalteten Felsenmassen von finsterer Majestät, die den Eindruck des Altertums und der Unbezwing-

---

1) Anders Wetzstein (Reise in den beiden Trachonen und um das Haurângebirge in der Zeitschr. für allg. Erdkunde 1859 S. 198): „*Da fiel Schnee auf Zalmon* d. i. kleidete sich das Gebirge zur Feier dieses freudigen Ereignisses in ein helles Lichtgewand. Wer in Palästina war, weiß wie herzerquickend der Anblick der fernen mit Schnee bedeckten Berggipfel ist. Die Schönheit dieser poet. Figur wird dadurch erhöht, daß Zalmon (ظلمان) nach seiner Etymologie ein finsteres düsteres Gebirge bed., entw. vom Schatten, Wald oder schwarzen Gestein. Das Letztere würde auf das Haurângebirge passen, in welchem Ptolemäus p. 365 u. 370 *ed. Wilberg* einen Berg Ἀσαλμανός nennt (nach einer der Varianten)."

barkeit machen, ist es, verglichen mit dem diesseitigen Höhenzuge von unfestem porösem Kalkstein und sanfteren Formen, nam. dem Zion, ein Bild der dem Volkes Gottes als drohender und scheinbar unüberwindlicher Koloß entgegenstehenden Welt und ihrer Mächte. Diese Berge Basans fragt der D.: warum u. s. w. רָצַד wird von den jüdisch-arab. Uebersetzern mit رصد wiedergegeben, welches gemäß seiner √ رص fest an einer Stelle haften (*firmiter inhaesit loco*) bed., eig. von dem niedergeduckten, auf Beute lauernden Raubtiere, dem Jäger auf dem Anstande, dem Feinde im Hinterhalte, daher dann: belauern ἐνεδρεύειν, hinterlistig *insidiose* (wov. *râṣid* Laurer, *taraṣṣud* Nachstellung), hier: neidisch *invidiose* beobachten; es wird im Arab. ganz so wie hier als unmittelbares Transitiv mit Accusativ-Obj. verbunden, während die urspr. Bed. Dativ-Obj. (רָצַד לְ) erwarten ließe, was im Vulgärarab. auch wirklich vorkommt. Bei גבננים steht *Olewejored*, aber was folgt ist noch nicht die Antwort: der Berg — Elohim hat ihn zum Thronsitz erkoren, sondern הָהָר ist Objekt des Fragsatzes: *quare invidiose observatis, montes cacuminosi, hunc montem* (δειχτιχῶς: den Zion da), *quem* (Attributivsatz nach determinirtem Subst. wie 52, 9. 89, 50 u. ö. gegen arabische Stilregel). Das was den stolzen Bergen pochend und trotzend entgegengehalten wird folgt erst 17ᶜ: אַף ה' יִשְׁכֹּן לָנֶצַח nicht allein daß Elohim ihn zum Thronsitz erkoren, er wird es auch ewig bleiben, Jahve wird wohnen bleiben auf ewig. Die Gnade ist erhaben über die Natur und die Gemeinde über die Welt, so mächtig und majestätisch diese scheint; der Zion behauptet dem Basangebirge gegenüber seine Ehre. Nun beschreibt v. 18 was das für ein Gott ist, der auf Zion thront. רֶכֶב heißen hier collekt., wie 2 K. 6, 17., die Kriegswagen der himmlischen Heerscharen. רִבֹּתַיִם ist Du. von רִבּוֹת und dieses entw. *n. abstr.* = רִבּוֹת (woraus apokopirt רִבּוֹ = רִבּוֹ) die Myriade, also רִבֹּתַיִם zwei Myriaden, oder *plur. contr.* aus רִבֹּאוֹת Ezr. 2, 69., also der Du. eines Plurals (wie חוֹמוֹתַיִם, לוּחוֹתַיִם): eine unbestimmte Mehrheit von M. und diese wieder doppelt genommen (Hofm.). Mit diesem Sinne, gegen welchen der andere ärmlich, stimmt auch אַלְפֵי שִׁנְאָן Tausende der Wiederholung (ἁπ. λεγ. = שִׁנְיָן) d. i. Tausende und aber Tausende, unzählige unabsehbare Tausende, vgl. den gleichbed. anderen Ausdruck Dan. 7, 10.[1] Es soll eine Vorstellung gegeben werden der צבאות, welche Elohim den מלכי צבאות, d. i. der Heeresmacht des Weltreichs, seinem Volke zum Schutze und zum Siege, entgegenzustellen hat. Feuerwagen und Feuerrosse erscheinen 2 K. 2, 11. 6, 17 als Gefolge Gottes, es sind engelische Mächte Dan. 7, 10., die so sich versichtbaren. Sie umgeben ihn auf beiden Seiten in vielen Myriaden, in zahllosen Tausenden; אֲדֹנָי בָּם (mit ב *rafatum*[2]) der All-

1) Die Ueberlieferung (Trg. Saad. Abulw.) faßt שִׁנְאָן geradezu als Syn. v. מלאך Engel. So wohl auch LXX (Hier.): χιλιάδες εὐθηνούντων (שנאן = שאנן) und Symm. χιλιάδες ἡγούντων (v. שָׁאַה?).

2) Es ist eine der 3 Stellen (außer hier Jes. 34, 11. Ez. 23, 42), vgl. *Dikduke hateamim* (ed. Baer u. Strack) S. 29, wo hinter einem weichen Schluß-

herr (*Exod. Rabba* c. 29: אדוני של כל העולם) ist unter ihnen (vgl. Jes. 45, 14) d. h. sie sind um ihn her, er hat sie bei sich (Jer. 41, 15) und ist mit ihnen zugogen. Weshalb nun der Sinai erwähnt wird, leuchtet ein: deshalb weil auf ihm sich J. bei der Gesetzgebung umgeben von רִבְבֹת קֹדֶשׁ offenbarte Dt. 33, 2 f. Aber in welchem Sinne wird er erwähnt? Der Zion, meint der D., gewährt für das geistliche Auge jetzt einen Anblick, wie ihn in der Urzeit der Sinai gewährte, obgleich auch dieser nicht zu den Riesen unter den Bergen gehört[1]: Gott hält da mit seinem Engelheere als Schutz und Siegesbürgschaft seines Volkes. Die Conj. בא מסיני (Pott Hupf. Stade), vgl. 1 Chr. 2, 24 wo בכלב aus בא כלב (LXX) verderbt ist, und בם מסיני (Hitz.) sind für uns unbrauchbar. Man hat entw. zu übers.: der Sinai ist im Heiligtum d. h. gleichsam in das Heiligtum Zions hineingerückt (Cornill), oder: ein Sinai ists in Heiligkeit d. i. einen Anblick gewährt es, wie ihn der Sinai gewährte, als Gott durch seine Erscheinung ihn mit Heiligkeit umgab. Der Gebrauch des בַּקֹּדֶשׁ v. 25. 77, 14. Ex. 15, 11 entscheidet für das Letztere. Mit v. 19 wendet sich der Psalm zum Gebet. Nach 7, 8. 47, 6 scheint לַמָּרוֹם die Himmelshöhe zu sein, aber da in v. 16—18 der Zion als Jahve's unnahbarer Wohnsitz in Rede steht, so führt der Zus. auf מְרוֹם צִיּוֹן Jer. 31, 12 vgl. Ez. 17, 23. 20, 40. Auch die Praet., die wir andernfalls als prophetische fassen müßten, finden so ihre natürlichste Erkl. als Rückblick auf Davids Erstürmung der מְצֻדַת צִיּוֹן 2 S. 5, 6—10 als Selbstthat Jahve's. Aber allzu historisirend würden wir לָקַחְתָּ מַתָּנוֹת בָּאָדָם auf die *Nethînim* Ezr. 8, 20 (vgl. Num. 17, 6) bez., diese Leibeignen des Heiligtums nach Art der Gibeoniten Jos. 9, 23; das ב von באדם ist nicht *Beth substantiae:* Gaben an Menschen, so daß diese selbst das Gegebene sind (JDMich. Ew. Corn.), sondern באדם bed. *inter homines* wie 78, 60. 2 S. 23, 3. Jer. 32, 20. עָלִיתָ לַמָּרוֹם besagt die Auffahrt des Triumphators, שָׁבִיתָ שֶּׁבִי (vgl. Richt. 5, 12) die Unterwerfung der Feinde, לָקַחְתָּ וגו׳ die Hinnahme der Huldigungsgaben (Dt. 28, 38 u. ö.), die Ihm dargebracht wurden, seit er von Zion Besitz ergriffen — dort thront er hinfort über den Menschen und empfängt Gaben gleich dem Tribute, welchen Ueberwundene dem Sieger bringen. Er hat solche entgegengenommen unter den Menschen und sogar (וְאַף *atque etiam* wie Lev. 26, 39—42) unter den Widerspenstigen. Oder beginnt viell. mit וְאַף סוֹרְרִים ein neuer selbständiger Satz? Hierüber wird die Auffassung der folg. Worte entscheiden. Bei zwecklichem Inf. mit לְ hat das eine folg. Nomen (hier ein Doppelname) die Voraussetzung gegen sich, Subj. zu sein. Ist denn also יה אלהים Obj. oder ist es Anrede? Faßt man es als Anrede, so müßte die Zweckbestimmung לִשְׁכֹּן, als zu dem unmittelbar

konsonanten bei verbindendem Accent oder Makkef die Dagessirung der anlautenden Muta des folg. Wortes unterblieben ist. Aehnlich ist Sach. 5, 11 לָהּ בַיִת (vgl. Norzi zu d. St. und Ruth 2, 14). Die Schreibung אֲהָה בְתִּי Richt. 11, 35 ist ein vererbter Druckfehler.

1) Vgl. das Epigramm in Sadi's Rosengarten, deutsch von Graf S. 19: „Von allen Bergen ist der Sinai der kleinste, der größte doch bei Gott an Rang und Wert" u. s. w.

Vorhergehenden nicht passend, auf עלית zurückgreifen, was aber zu entfernt ist. So scheint also die Verbindung des יה אלהים mit לִשְׁכֹּן als dessen Obj. beabsichtigt (Ew. Hupf. Corn.): und auch die Widerspenstigen sollen wohnen (Ges. § 132 Anm. 1) bei Jāh Elohim (*acc.* wie 5, 5 u. ö., vgl. den Eigennamen שְׁכַנְיָה). Diese Erkl. ist auch die bei den Alten überwiegend vertretene. Das Trg. übers.: und auch die Widerspenstigen, die sich bekehren und Buße thun, auch auf die wird die Schechîna der Herrlichkeit Jāh Elohims sich niederlassen, der Syr.: und auch die Widerspenstigen werden („nicht“ wahrsch. zu streichen) wohnen vor Gott (יעמרון קדם אלהא) und Hier.: *insuper et non credentes inhabitare Dominum Deum.* So versteht Theodoret auch die Uebers. der LXX u. Aquila's; „Du hast nicht angesehen ihren früheren Ungehorsam, sondern ungeachtet ihres Widerstrebens hast du ihnen fort und fort Gutes gethan ἕως αὐτοὺς οἰκητήριον ἀπέφηνας.“ Der Ausdruck lautet aber zu großartig, um, zumal im Hinblick auf v. 7, die Widerspenstigen zum Subj. zu haben. Deshalb nehmen wir וְאַף סוֹרְרִים zu בָּאָדָם: und auch unter Widerspenstigen (hast du Gaben hingenommen) oder: und auch Widerspenstige (geben dir), und לִשְׁכֹּן als Zwecksatz mit folg. Subjekt (wie z. B. 2 S. 19, 20): auf daß wohne d. i. wohnen bleibe (wie v. 17 vgl. Jes. 57, 15) Jāh-Elohim.

Die erste Hälfte des Ps. ist hier zu Ende. Mit יה אלהים hat der Ps. einen Gipfel erreicht, auf dem er ausruht. Gott ist aufgebrochen für sein Volk gegen seine Feinde und triumphirt nun über und für die Menschen. Daß Elohim sich aufmacht, ist der Anfang der schließlichen Herrlichkeit und daß er als יה אלהים offenbar wird, ist ihr Zenith. Paulus Eph. 4, 8 faßt den Sinn von v. 19, ohne der LXX zu folgen, folgendermaßen zusammen: ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν καὶ ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις. Hatte er dabei viell. das Targum vor Augen, welches nach dem Syr. übers.: יְהַבְתְּ לְהוֹן מַתְּנָן לִבְנֵי נְשָׁא?[1] Er erklärt im Lichte und Sinne der Erfüllungsgeschichte. Denn die Himmelfahrt Elohims ist erfüllungsgeschichtlich keine andere, als die Himmelfahrt Christi; diese aber war, wie der Ps. sie schildert, ein Triumphzug Col. 2, 15 und was der Sieger über die Mächte der Finsternis und des Todes errungen, das hat er nicht zur Bereicherung seiner selbst, sondern zum Besten der Menschen errungen: es sind מַתָּנוֹת בָּאָדָם Gaben die er nun unter die Menschen verteilt und die auch den Verirrten zu gute kommen. So faßt der Apostel die Worte, indem er ἔλαβες in ἔδωκε umsetzt. Die Gaben sind die vom Erhöheten auf seine Gemeinde herniederkommenden Charismen[2] — eine Segensspende, die mit seinem Siege in ursächlichem Zusammenhange steht, denn als Sieger ist er auch Inhaber des Segens, seine Gaben sind wie die

---

1) Insofern ist Ps. 68 der passendste Ps. für die *Dominica Pentecostes*, wie er auch im jüdischen Ritual der Ps. des 2. Schabuoth-Tages ist.

2) Daß נסבת statt יהבת im syr. Texte eine jüngere LA ist, darüber s. Nestle bei Schürer 1880 Nr. 1. Col. 5.

Spolien seines über Sünde, Tod und Satan errungenen Sieges.[1] Zu dieser Deutung ist der Ap. um so berechtigter als Elohim im Folgenden als der Herr, der auch aus dem Tode hinausführt, gepriesen wird. Dieser Lobpreis gilt erfüllungsgeschichtlich Ihm, der, wie Theodoret zu v. 21 bem., den für uns ausgangslosen Verwahrsam des Todes eröffnet und die ehernen Thore gesprengt und die eisernen Riegel zermalmt hat[2], Jesu Christo, der nun die Schlüssel hat des Todes und des Hades.

V. 20—28. Es beginnt nun der zweite Kreislauf des Hymnus. Von dem majestätischen Zukunftsbilde, das er geschaut hat, getröstet, kehrt der D. in die Gegenwart zurück, wo Israel noch unter dem Drucke, aber doch nicht von Gott verlassen ist. Die Uebers. folgt der von Baer nach Heidenh. wiederhergestellten regelrechten und sinngemäßen Acc.: אֲדֹנָי hat *Zarka* und יַעֲמָס לָנוּ *Olewejored* mit vorausgehendem Untertrenner Klein-*Rebia*, also *Benedictus Dominator: quotidie bajulat nobis*, womit Trg. Raschi Kimchi Ew. Hupf. Kamph. stimmen.[3] עָמַס vereinigt wie נָשָׂא und סָבַל die Bedd. eine Last aufladen (Zach. 12, 3. Jes. 46, 1. 3) und eine Last tragen; mit עַל bed. es eine Last jem. auflegen, hier mit לְ eine Last für jem. aufnehmen und sie für ihn tragen. Es ist der Druck der feindlichen Welt gemeint, den der HErr seiner Gemeinde tagtäglich tragen hilft, indem er mit seiner Kraft in ihr, der an sich ohnmächtigen, mächtig ist. Der Gottesname אֵל als Subj. des Satzes lautet הָאֵל (mit *Mahpach* und folgendem *Pasek*): Gott ist unser Heil. Die Musik fällt hier gesteigert ein und derselbe Ged., den sie ihresteils hervorhebt, wiederholt sich 21ª auch in gesteigerterem Ausdruck: Gott ist uns ein Gott לְמוֹשָׁעוֹת der uns Hilfe in reicher Fülle gewährt; das *pluralet.* bez. nicht sowohl die vielen einzelnen Hilfserweise, als den Reichtum rettender Macht und Gnade. Dem לָנוּ entspricht 21ᵇ לַמָּוֶת, denn man verbinde nicht תּוֹצָאוֹת לַמָּוֶת: Jahve's des Allherrn sind die Ausgänge zum Tode (Böttch.) d. i. er kann gebieten, daß man dem Tode nicht anheimfällt; תוצאות *parall.* מושעות bed., was am nächsten liegt, Entgehungen, יָצָא *evadere* wie 1 S. 14, 41. 2 K. 13, 5. Koh. 7, 18. In Jahve's Macht sind für den Tod d. i. selbst für die welche bereits dem Tode preisgegeben sind Auswege der Errettung. Aus dem was Gott für Israel ist wird mit אַךְ eine freudig beteuernde Folgerung gezogen. Der Parallelismus des richtig halbirten V. zeigt, daß ראש hier wie 110, 6 nicht *caput* im Sinne von *princeps*, sondern im eig. Sinne bed.; der behaarte Scheitel wird genannt als Anzeichen üppiger Kraft und ungedemütigten unbußfertigen Uebermuts wie Dt. 32, 42 und wie

1) Ebenso Hölemann in Abth. II seiner Bibelstudien (1861).

2) Ebenso der die Hadesfahrt Christi behandelnde Teil des Nikodemus-Evangeliums, s. Tischendorf, *Evangelia apocr.* (1853) p. 307.

3) Der gewöhnlichen Acc. nach hat das zweite יום *Mercha* oder *Olewejored*, יַעֲמָס־לָנוּ *Mugrasch.* Aber obwohl es ausnahmsweise vorkommt, daß auf Mugrasch zwei Diener folgen (Accentsyst. XVII § 5), so dürfen es doch nicht wie hier der Fall sein würde *Mahpach* (mit *Zinnorith*) und *Illui* sein (wie z. B. bei Norzi).

attisch χομᾶν geradezu einherstolziren bed.; die Verbindung ist genitivisch: den Haar-Scheitel des Einherwandelnden, aber wegen der engen Zusammengehörigkeit der zwei ersten Begriffe (קדקד שׂער) findet ebenso wie Jes. 28, 1. 32, 13. 1 Chr. 9, 13 eine Unterbrechung der genitivischen Wortkette statt. Hitz. welcher שֵׂעָר (שְׂעַר) lesen will korrigirt die Ausnahme hinweg; gründlicher noch beseitigt sie die Conj. רֶשַׁע für שׂער (Krochmal Dyserinck Grätz). Der Ausdruck geht auf Num. 24, 17 zurück und wandelt diese Grundstelle ähnlich ab wie Jer. 48, 45. In v. 23 vernimmt der D. göttliche Rede oder berichtet vernommene: „Aus Basan werde ich zurückholen, zurückholen aus Meeres-Strudeln d. i. Meeres-Abgründen.“ Wen verheißt oder droht Gott von da zurückzuholen? Als nach der Zerstörung Jerusalems ein Schiff mit vornehmen jungen Gefangenen nach Rom abging, welchen die Schmach der Prostitution bevorstand, stürzten sie sich, dieses Schriftworts sich getröstend, sämtlich ins Meer (*Gittin* 57^b vgl. *Êcha rabb.* 66^a). Sie faßten also v. 23 als Verheißung, welche Israel zum Obj. hat[1], aber der Zwecksatz v. 24 und die Umschreibung bei Amos 9, 2 f. zeigt, daß die Feinde Israels als Obj. gedacht sind (Gei. Ew. Hupf. Kamph.). Selbst wenn diese an den entlegensten Orten sich verborgen haben, will sie Gott zurückholen und sein Volk zum Vollstrecker seiner Gerechtigkeit an ihnen machen. Es ist in Aussicht genommen, daß die Flucht der Geschlagenen sich südwärts wälzen und daß sie sich in den Urwäldern Basans und noch weiter südlich in den Strudeln (מְצֻלָּה v. צָלַל צלל *stridere, tinnire*[2], vgl. *vortex sonorus, gurges raucus*) d. i. Tiefen des Meeres, näml. des Salzmeeres (יָם wie Jes. 16, 8. 2 Chr. 20, 2), bergen werden. Dem Verstecke in den Wäldern des gebirgigen Basans steht das Versteck im Meeresschlunde, indem das Unmögliche als möglich gesetzt wird, als äußerster Tiefpunkt entgegen. Das 1. Glied des Zwecksatzes v. 24 wird leichter und gefälliger, wenn man mit Hupf. u. A. nach 58, 11 mit LXX Syr. Vulg. (*ut intingatur*) תִּרְחַץ liest; dem Buchstaben nach liegt noch näher die Conj. תֶּחְמַץ (woraus תמחץ nach Chajûǵ transponirt ist) wie Jes. 63, 1 (Hitz. Krochmal Grätz): damit sich röte dein Fuß in Blut — freilich etwas matt, auch würde מִדָּם dazu besser als בְּדָם passen. Wie der Text jetzt lautet, ist תִּמְחַץ[3] s. v. a. תִּתְמַחַץ (sie,

---

1) So auch das Trg., welches die Verheißung von Wiederbringung der von wilden Tieren gefressenen und im Meere ertrunkenen Gerechten versteht (Midrasch: מבשן = מבין שׁני אריות, wonach Syr. übers. u. Grätz korrigirt). Lagarde (Semitica I, 52) korrigirt מכבשן אשׁ, weil eine außerpalästinische Oertlichkeit zu erwarten sei, aber der Sinn der Worte geht nicht auf Zurückführung des Exulanten.

2) Das Schallnachahmende dieser Wurzel beweist die Infinitivbildung صَلْصَلَ (z. B. vom Schwirren einer Kette); eine Potenzirung ist صهل צָהַל (von schrillen Tönen, insbes. dem Wiehern des Pferdes, und Lichterscheinungen 104, 15) mit den Infinitiven *ṣahîl* und dessen Nebenform *ṣuhâl*.

3) s. über dieses תִּמְחַ֫ץ Ben-Ascher's *Dikduke hateamim* § 27. So punktirt Baer in der Psalterausg. 1880 vgl. sein *Thorath Emeth* p. 26 s., wogegen die

näml. die Feinde) und רְגְלְךָ בְּדָם Adverbialsatz (deinen Fuß in Blut setzend oder tauchend); möglich aber auch, daß מָחַץ wie مخض (*vehementer commovere*) gebraucht ist: *ut concutias s. agites pedem tuum in sanguine.* Ist nun etwa in 24[b] aus den Feinden mit מִנֵּהוּ der Eine in seinen Verschuldungen Einherprangende, der רָשָׁע κατ' ἐξ. (vgl. Jes. 11, 4. Hab. 3, 13 u. a. St.) hervorgehoben? Schwerlich, die Weglassung von חֵלֶק (*lambat*) ist unerträglich, vgl. 1 K. 21, 19. 22, 38. Näher liegt es, mit Simonis מִנֵּהוּ (nach AE Kimchi Baer מִנֵּהוּ mit *Segol*) auf לְשׁוֹן (welches gewöhnl. Fem., zuweilen aber auch wie arab. *lisân* Masc. sein kann 22, 16. Spr. 26, 28 u. ö.), zurückzubeziehen und, da neben מִמֶּנּוּ sonst nur noch מִנֵּהוּ vorkommt (Ew. § 263[b]), in der Bed. *pars ejus* (מֵן von מְנֵן = מָנָה n. d. F. גֵּן, חֵן, קֵץ[1] gleichbed. mit מָנָה, מְנָת 63, 11., arab. مَن) zu fassen; schon Saadia, welchem Jefeth folgt, empfiehlt die vorgeschlagene Fassung des Worts als Substantiv, wofür sich auch Hupf. entscheidet. Was nun v. 25—28 geschildert wird, ist nicht die Freude über einen in nächster Vergangenheit errungenen Sieg, nicht die Freude über die vorzeitige Erlösung am Schilfmeer, sondern die Freudenfeier Israels wenn es die Gerichts- und Erlösungsthat seines Gottes und Königs erlebt haben wird. הֲלִיכוֹת scheint nach 77, 14. Hab. 3, 6 der Zug Gottes gegen die Feinde zu sein, aber das Folg. zeigt, daß die *pompa magnifica* Gottes gemeint ist, nachdem er die Feinde überwunden hat. Das Siegesfest Israels gilt als Triumphzug Gottes selbst, des Königs, der in Heiligkeit regiert und nun die unheilige Welt unterworfen und gedemütigt hat, בַּקֹּדֶשׁ wie v. 18. Die Uebers. „im Heiligtum" liegt hier sehr nahe, aber Ex. 15, 11. Ps. 77, 14 sind dagegen. Die Conj. בְּקָדֵשׁ aber (Olsh., nicht בְּקָדֵשׁ wie Grätz schreibt) ist unbrauchbar, denn es wird nach vorausgegangenem Rückblick Gegenwärtiges gefeiert. Subj. von רָאוּ ist alle Welt, besonders was von den Heiden entkommen ist. Das Perf. bed.: sie sind ansichtig geworden, wie קִדְּמוּ sie haben die vordere Stelle eingenommen. Sänger eröffnen den Zug, hinterdrein (אַחַר[2] Adv. wie Gen. 22, 13. Ex. 5, 1) Cither- und Harfenspieler (נֹגְנִים Part. zu נִגֵּן) und zu beiden Seiten Jungfrauen mit Handpauken (Adufen); תּוֹפֵפוֹת *prt. Kal*, v. תָּפַף das תֹּף (دُفّ) schlagen (wo-

---

Psalterausg. 1873 תִּמְחַץ hatte, vgl. Metheg-Setzung § 45. Die Frage, ob Schebâ oder Chatef, ist eine accentuologische, vgl. König, Lehrgeb. S. 73 f.

1) מֵן ist die Hauptform zu der Verbindungsform מִן; die Bed. Teil, welche dieser Präp. zukommt, ist im semitischen Sprachbewußtsein unerloschen (wie wenn z. B. مِنْ قَائِل in Korrelation als selbständiger Satz „Einige sagen .. Andere sagen" bed.).

2) Dieses אחר ist nach *Nedarim* 37[b] ein sogen. עטור סופרים *(ablatio scribarum)*, indem die über treuer Texterhaltung wachenden Sofrim die naheliegende LA ואחר hier wie Gen. 18, 5. 24, 55. Num. 31, 2 entfernt und als unecht bez. haben.

gegen das *part. Po.* Nah. 2, 8: *plangentes pectora*) — Rückbezug auf das jetzt wiederauflebende Lied am Meere, welches Mirjam und die Frauen Israels unter Handpaukenspiel sangen (vgl. über das Fortleben der Sitte Hoheslied S. 171). Die Erlösung, die jetzt gefeiert wird, ist ja das Gegenbild der ägyptischen. Es erklingen da Lieder wie v. 27: „in Gemeindeversammlungen (und also vollen Chören) preiset Elohim“; מַקְהֵלוֹת (מַקְהֵלִים 26, 12) ist der Plur. zu קָהָל (22, 23), welches seinerseits keinen bildet (vgl. nachbibl. קְהִלּוֹת v. קְהִלָּה). 27[b] ist verkürzt aus ברכו אדני אשר אתם ממקור ישראל preiset den Allherrn die ihr Israel zum Quellort habt (מִן wie Jes. 58, 12. Zef. 3, 18). אֲדֹנָי (wofür *Berachoth* VII, 3 יהוה nach der LA des מדנחאי) hat sinngemäß *Mugrasch;* יִשְׂרָאֵל heißt hier der Patriarch, von welchem aus das Volk wie von seinem Quellort sich ausgebreitet hat, vgl. Jes. 48, 1. 51, 1 und syntaktisch מִמְּךָ die von dir Stammenden Jes. 58, 12. In der festlichen Versammlung sind alle Stämme Israels mit ihren Fürsten vertreten. Es werden je zwei der südlichen und nördlichen Stämme genannt. Aus Benjamin war Israels erster König, der erste königliche Sieger über die Heiden, und in Benjamin lag nach der Verheißung Dt. 33, 12 und nach den Grenzangaben Jos. 18, 16 f. 15, 7 f. das Heiligtum Israels — so hatte also der Stamm, der sowohl der Geburtsfolge (Gen. 43, 29 ff.) als auch dem Gebietsumfange und der Bewohnerzahl (1 S. 9, 21) nach צעיר war, an Ehren den Vorgang.[1] Juda aber war in David auf den Thron gekommen und auf ewige Zeiten der Königsstamm geworden. Sebulun und Naftali sind die im Siegesgesange Debora's Richt. 5, 18 vgl. 4, 6 ihrer patriotischen Tapferkeit halber hochgefeierten. רֹדֵם, vom bekannten רָדַם keinen Sinn gebend, geht auf רָדָה zurück und ist also s. v. a. רֹדָם (vgl. Thren. 1, 13) ihr Bezwingender oder Beherrschender, so aber daß das Partizip eben nicht als Nomen und als Ausdruck einer abgeschlossenen, sondern mit fortpulsirender Verbalkraft als Ausdruck einer fortgehenden continuirlichen Handlung gedacht ist, weshalb das Suff. *ēm,* nicht *ām* lautet, aufzulösen in אֲשֶׁר יִרְדֶּם (vgl. zu 103, 4. Iob 40, 19) oder אֲשֶׁר יִרְדֶּה בָּם (1 K. 5, 30. 9, 23. 2 Chr. 8, 10), wie הַמַּעֲלֵם Jes. 63, 11 nicht „ihr Heraufführer“ bed., sondern aoristisch ὁ ἀναγαγὼν αὐτούς oder imperfektisch *qui educebat.* Das V. רָדָה, sonst niedertreten, niederzwingen, gewaltsam niederhalten Ez. 34, 4. Lev. 25, 53., ist hier vom friedlichen Geschäft des die Ordnung des stolzen prächtigen Zuges aufrechthaltenden Zugführers (Hier. nach Aq. *continens eos*) gebraucht. Denn die Bez. auf die Feinde: ihr Bezwinger ist haltlos; das parall. רִגְמָתָם aber „ihre (der Feinde) Steinigung“ zu übers. (Hgst. Vaih. u. A. nach Böttchers „Proben alttest. Schrifterklärung“ 1833) ist obendrein geschmacklos; auch bed. רָגַם nicht wie im Arab. Schleudersteine und überh. Geschosse werfen im Allgem. (wonach Jefeth: ihre Schleuderer), sondern steinigen als gerichtliche Procedur. Giebt man dem V. רָגַם nach

1) Tertullian nennt den Apostel Paulus mit Bezug auf seinen Namen und seine benjaminitische Abkunft *parvus Benjamin*, wie Augustin die Mirjam des Magnificat *nostra tympanistria*.

رَجَمَ VIII und رَكَمَ (√ رك wov. auch رَكِبَ רָכַב sich aufsetzen, aufhocken) die Grundbed. *accumulare*, *congerere* (vgl. z. B. *tarâkama* von sich auftürmenden Wolken), so bed. רִגְמָתָם ihre (dichtgedrängte) Schar, assyr. *ragmu*, wie schon jüd. Ausll. glossiren (קהלם או קבוצם). Auch wenn man רֶגֶם mit רָקַם *variegare* combinirt oder den Eigennamen (מֶלֶךְ) רֶגֶם Freund (des Königs) nach dem von Lane als dem klassischen Arabisch angehörig aufgeführten رَجْم *socius* (Böttch.) vergleicht, gelangt man ungef. zu derselben Bed. Die Conj. רקמתם (Hier.: *in purpura sua*) und רִגְשָׁתָם (Hupf.) sind also nicht nötig.

V. 29—36. Der D. blickt nun über den Bereich Israels hinaus und beschreibt die Folge der Gerichts- und Erlösungsthat Jahve's in der Heidenwelt. Die Anrede 29[a] geht an Israel oder vielmehr an dessen König (86, 16. 110, 2): Gott, dem alles dienstbar ist, hat Israel עֹז Sieg und Macht über die Welt gegeben. LXX Symm. übers., als ob der Text צַוֵּה אלהים lautete (was Ew. Olsh. Schrader Hupf. billigen), aber die folg. Bitte setzt eine in 29[a] ausgesagte Thatsache voraus. Aus dem Bewußtsein, daß auf dieser Höhe der Macht, auf welche Israel gestellt ist, der allein es erhalten kann, der es darauf gestellt hat, erwächst die Bitte: befestige (עוּזָּה *plene* für עֻזָּה n. d. F. חֻקָּה Jes. 30, 8 und wegen des folg. א mit Ton auf *ult.*, s. zu 6, 5), Elohim, was du für uns erwirkt hast, עָזַז in der freilich durch Spr. 8, 28 nicht sicher belegbaren, aber (vgl. שׁוּב zurückkehren und zurückführen) jedenfalls möglichen trans. Bed. *roborare*, LXX δυνάμωσον, S. ἐνίσχυσον. Man könnte auch mit König, Lehrgeb. S. 363 erkl.: zeige dich mächtig (vgl. רוּמָה 21, 14) der du (Jes. 42, 24) für uns gehandelt (פָּעַל wie Jes. 43, 13., mit לְ wie עָשָׂה לְ Jes. 64, 3), aber in jener anderen Fassung schließt sich die Bitte folgerichtiger an, und daß זוּ auch das Neutrum vertreten kann, zeigt 62, 12. Noch anders Hitz.: die Gottes-Machthilfe, so du uns geleistet; aber zugegeben, daß ה ָ für ת ַ im *st. constr.* efraimitischer Stil ist (s. zu 45, 5), so ist doch עוּזָּה für עֹז ein unbekanntes Wort (weshalb Schrader עֶזְרָה, Riehm עוֹז הָאלהים vorschlägt), und daß פָּעַלְתָּ nicht Anrede des Königs (nach Hitz. Josafats) ist, zeigt das offenbar an Elohim gerichtete מֵהֵיכָלֶךָ. Die Gebetsanrede wird v. 30 festgehalten. Von den Worten מהיכלך על ירושלם ist nichts zu 29[b] heraufzunehmen (Hupf.), denn dadurch wird v. 30 verstümmelt; beides zus. ist Angabe des Ausgangsorts der Oblationen zu יוֹבִילוּ: von deinem Tempel aus, der über Jer. emporragt, mögen dir, dem dort im Allerheiligsten Thronenden, Könige Huldigungsgeschenke bringen (שַׁי wie 76, 12. Jes. 18, 7) — in diesem Gebetszus. Ausdruck des Wunsches, daß der Tempel der Höhe- und Zielpunkt, Jer. die Metropole der Welt werden möge. An ursächliche Fassung des מִן ob deines Tempels (Ew.) ist hier nicht zu denken; mit einem Verbum der Bewegung verbunden bez. es den Ort von wo aus. Der Text der Ausg. Brescia hat מֵהֵיכָלֶךָ, aber Kimchi *Michlol* 160[b] verzeichnet מהיכלך unter den Formen mit Segol außer Pausa (bei Dechî, dem Untertrenner des Athnach, vgl. dagegen 119, 94[a]). Es folgt

v. 31 eine Aufforderung, welche hier nur die Form ist, in die sich die Weiss. kleidet. Das Tier des Schilfs ist nicht der Löwe, für welchen (obwohl er *inter arundineta Mesopotamiae* Ammian. XVIII, 7 und im Buschwerk des Jordans Jer. 49, 19. 50, 44. Zach. 11, 3 haust) der Aufenthalt im Schilfe nicht charakteristisch ist — eher das Wildschwein (Seetzens Reisen 4, 165), aber das Schilf an sich schon ist Emblem Aegyptens Jes. 36, 6 vgl. 19, 6, und es ist also entw. das Krokodil gemeint, das gew. Emblem des Pharao und der äg. Großmacht Ez. 29, 3 vgl. Ps. 74, 13 f., oder auch das Nilpferd, welches auch Jes. 30, 6 (s. dort) Aeg. versinnbildet und nach Iob 46, 21 noch treffender als das Krokodil (התנין אשר בַּיָּם Jes. 27, 1) חַיַּת קָנֶה heißt. Aeg. erscheint hier als die größte gefürchtetste Weltmacht; Elohim soll die übermütige über Israel und Israels Gott sich erhebende in Schranken weisen. אַבִּירִים Starke sind Stiere (22, 13) als Emblem der Könige, und עֶגְלֵי erklärt sich selbst durch den Gen. des Substrats עַמִּים: samt (בְּ der Begleitung wie 31[b] 66, 13 und bei *plur. humanus* Jer. 41, 15) den Kälbern, näml. Völkern, über welche jene Stiere herrschen; mit dem einen Emblem verbindet sich die Vorstellung trotziger Selbstzuversicht, mit dem andern die Vorstellung wohlhäbiger Sicherheit (s. Jer. 46, 20 f.). Danach gestaltet sich was als Folge der Bedräuung hervorgehoben wird. מִתְרַפֵּס, schon von Flamin. wesentlich richtig erklärt: *ut supplex veniat,* ist als *part. fut.* (nach der arab. Grammatik حال مُقَدَّر eig. prädisponirter Zustand) gemeint; es malt so in der Einzahl zusammenfassend wie עֹבֵר 8, 9 mit einem Zuge den gründlich gebeugten Stolz, denn רָפַס (vgl. רָמַס) bed. stampfen, niederstoßen, und das *Hithpa.* sich aufstampfen d. i. heftig und ungestüm zu Boden werfen; die an sich mögliche Bed.: sich stampfend verhalten (wonach Moll: einherstampfend mit . .) ist unbelegbar (s. zu Spr. 6, 3). Andere: *conculcandum se praebere*, aber solche Bed. ist im Bereich des hebr. *Hithpa.* unnachweisbar; auch paßt dieses „sich stampfen lassend“ weniger gut zu dem einen mehr aktiven Sinn fordernden בְּרַצֵּי־כָסֶף, worin sich ausdrückt, daß der Reichtum, den die Heiden bisher im Dienste widergöttlicher Weltlichkeit verwendeten, nun von den äußerlich und innerlich Besiegten dem Gotte Israels geopfert wird (vgl. Jes. 60, 9); רַץ־כֶּסֶף (v. רָצַץ *confringere*) ist ein Stück ungemünztes Silber, die Silberbarre oder der Silberklumpen. Olsh. Hupf. Dyserinck emendiren הִתְרַפֵּס בְּרֹצֵי כֶסֶף tritt auf (unterwirf dir) die Geldgierigen; Kamph., das Part. beibehaltend: unter deine Füße tretend die Liebhaber des Silbers, aber abgesehen von der verdächtigen Constr. des התרפס mit ב des Objekts wäre רֹצֵי כסף eine matte und schiefe (vgl. Jes. 13, 17) Eigenschaftung der Heiden. Von der Aufforderung גְּעַר wird hierauf in בִּזַּר zur Schilderung abgesprungen; dieser schnelle Wechsel findet sich auch sonst, und zumal in diesem dithyrambischen Ps. dürfen wir auf die Vokaländerung בַּזֵּר oder בַּזַּר LXX διασκόρπισον verzichten; בִּזַּר wie es lautet kann nicht Imper. sein (Hitz.), denn es fehlt der Ablaut *a*, statt dessen sich wohl zuweilen im Infinitiv das *i* des Finitums findet (z. B.

Dt. 28, 48), nie aber im *imp. Pi.* Zerstreut hat Gott die kriegslustigen Völker, der Krieg hat also ein Ende, der Weltfriede ist verwirklicht. In v. 32 wird die Anschauung wieder anders gewendet: es folgen Impf. als nächster Ausdruck dessen was zukünftig ist. Die sonst *in p.* üblichere Form יֶאֱתָיוּ steht hier pathetisch zu Anfang wie Iob 12, 6. חַשְׁמַנִּים, mit dem arab. خشم verglichen (wov. خُشَّم Nase), würde die Hochnäsigen bed.; mit حشم verglichen die Feisten (*opimi*), indem dieser Verbalstamm (√ حش) von der Grundbed. ‚sich zusammendrücken‘ aus auch ‚gedrungen werden‘ d. h. wieder zu Leibe kommen, Fleisch und Fett ansetzen bed. Weitab liegt das gemeinhin verglichene حشيم *vir magni famulitii,* ein Wortgebrauch, welcher durch die dem Verbum von seiner Wurzelbed. aus eigne intrans. Bed. ‚zornig werden oder sein, für jemand oder etwas eifern‘ vermittelt ist, indem das *n. verbale* حَشَم in conkretem Sinne eine Person oder collektiv Personen bed., für deren Erhaltung, Sicherheit, Ehre man eifrig besorgt ist, als Familienglieder, Hausgesinde, Dienerschaft, Nachbarn, Schutzgenossen, Gastfreunde, auch eine Sache, die man eifrig sucht und über deren Erhaltung man eifrig wacht (Fl.). Die Herleitung von حشم *pinguefieri* empfiehlt sich am meisten. Die Bedeutung trifft so mit dem als sinnverwandt sich darbietenden אַשְׁמַנִּים (מִשְׁמַנִּים) zus., und wir gewinnen so einen auch für die Ortsnamen חֶשְׁמוֹן und חַשְׁמֹנָה (Ueppigkeit, Wohlstand) so wie auch für den Familiennamen der חַשְׁמוֹנָאִים passenden Grundbegriff. Die Staatswürdenträger Aegyptens kommen, dem Gotte Israels die Ehre zu geben; Aethiopien, von Furcht vor J. übermannt (vgl. Hab. 3, 7), läßt seine Hände laufen zu Elohim d. i. streckt sie schleunig aus. So erkl. man meistens. Aber wenn יָדָיו, warum nicht auch יָרִיץ? Antwort: der hebr. Stil vermeidet sogar bei nebeneinanderstehenden Wörtern weder *enallage gen.* z. B. Iob 39, 3. 16 noch *enall. num.* z. B. 62, 5. Aber ‚die Hände laufen lassen‘ ist doch ein gesuchtes Bild, welches die Conj. תָּרִים (Hitz.) nahe legen würde. Man geht dem aus dem Wege, wenn man mit Böttch. Olsh. Baur erkl.: Cusch — seine Hände machen eilen d. i. bringen eilends herbei (1 S. 17, 17. 2 Chr. 35, 13) zu Elohim, näml. begütigende Gaben, תָּרִיץ Präd. zu יָדָיו nach Ges. § 146, 3. Der D. steht so ganz und gar mitten in dieser Herrlichkeit der Endzeit, daß er im Glauben über allen Reichen der Welt daherschwebend sie zum Lobpreise des Gottes Israels auffordert. Dyserinck macht לָרֹכֵב von סֹלּוּ, wie er für סֶלָה ließt, abhängig, aber zu diesem סלו paßt nicht die folgende Bezeichnung Gottes, auch wenn man wie er שמי in ימי abändert. LXX setzt hinter dem סלה ψάλατε τῷ θεῷ ein, es fehlt aber im Sin. und ist also wahrsch. ein jüngeres verdeutlichendes Einschiebsel. Sowie der Text lautet, schließt sich לרכב an den dominirenden Begriff שִׁירוּ 33ª an. Die Himmel der Himmel Dt. 10, 14 werden durch קֶדֶם als uralte (viell. als ihrer Entstehung nach über die Erdwelt-Himmel des 2. und 4. Schöpfungstages hinaus-

reichende) bez.; Gott fährt in den urzeitigen Himmelshimmeln daher Dt. 33, 26., indem er mittelst des Cherubs 18, 11 nach allen Orten dieser unendlichen Fernen und Höhen seine Wirksamkeit erstreckt. Der Beiname רֹכֵב בִּשְׁמֵי שְׁמֵי־קֶדֶם bez. die Erhabenheit des Ueberirdischen, welcher als innergeschichtlicher רֹכֵב בָּעֲרָבוֹת heißt. In יִתֵּן בְּקוֹלוֹ wiederholt sich der oben v. 12 mit יִתֶּן אֹמֶר ausgesprochene Ged.; es ist Gottes alles Widerstrebende niederdonnernde Machtstimme gemeint. Da in נָתַן בְּקוֹלוֹ 46, 7. Jer. 12, 8 die Stimme als Mittel des Gebens d. i. des von sich Gebens, des Vernehmenlassens (vgl. 81, 3) gedacht ist, so wird man קוֹל עֹז nicht als Obj. (Riehm) wie lat. *sonitum dare*, sondern als Apposition zu fassen haben: sieh er läßt sich vernehmen mit seiner Stimme, gewaltiger Stimme. So gebe man denn Gotte עֹז d. i. gebe ihm in anerkennendem Lobpreis die Allgewalt zurück, die er hat und beweist. Seine Herrlichkeit גַּאֲוָתוֹ überwaltet Israel bes. als dessen Schutz und Trutz; seine Macht עֹז aber umfaßt alles Geschaffene, nicht die Erde bloß, auch die höchsten Regionen des Himmels. Das Reich der Gnade offenbart die Majestät und Glorie seines Heilswerks (vgl. Eph. 1, 6), das Reich der Natur seine allesbeherrschende Allmacht. Auf diesen Ruf an die Reiche der Erde antworten diese v. 36: „Hehr ist Elohim aus deinen Heiligtümern"; die Anrede geht an Israel, מִקְּדָשֶׁיךָ heißt also nicht das himmlische und irdische Heiligtum (Hitz.), sondern das Eine jerusalemische (Ez. 21, 7) in der Mannigfaltigkeit seiner h. Stätten (Jer. 51, 51 und viell. auch Lev. 21, 23 vgl. Ez. 28, 18. Am. 7, 9). Ehrfurcht gebietend — so bekennt die Heidenwelt — waltet Elohim von deiner hochheiligen Stätte aus, o Israel, der Gott, der dich zu seinem Mittler-Volke erkoren. Die 2. Hälfte des Bekenntnisses lautet: der Gott Israels giebt Gewalt und Kraftfülle dem Volke, näml. dessen Gott er ist, s. v. a. לְעַמּוֹ 29, 11. Israels Macht in der Allmacht Gottes ists was die Heidenwelt erfahren und woraus sie die allgemeine Erfahrungsthatsache 36[b] entnommen. Alle Völker mit ihren Göttern erliegen zuletzt Israel und seinem Gotte. Mit בָּרוּךְ אֱלֹהִים (welchem aus *Athnach* transformirtes *Mugrasch* vorausgeht) schließt das Bekenntnis der Heidenwelt. Was v. 20 der S. im Namen Israels sagte: בָּרוּךְ אֲדֹנָי, das hallt nun aus aller Welt wieder: בָּרוּךְ אֱלֹהִים. Die Welt ist von der Gemeinde Jahve's überwunden und nicht bloß äußerlich, sondern geistlich. Die Aufhebung aller Weltreiche in das Reich Gottes, dieses große Thema der Apokalypse, ist auch im Grunde das Thema dieses Ps. Die 1. Hälfte schloß mit Jahve's triumphirender Auffahrt, die 2. mit den die Völkerwelt umfassenden Wirkungen seines Sieges und Triumphes.

PSALM LXIX.

Flehgebet aus tiefem Bekennerleiden.

2 **Schaffe Heil mir, Elohim, denn die Wasser dringen ans Leben.**
3 **Ich bin eingesunken in Abgrunds Schlamm ohne Standort,**
Bin geraten in Wassertiefen, und Wogenschwall überschwemmt mich.

4 Ermattet bin ich durch mein Rufen, entzündet meine Kehle,
Verschmachtet meine Augen, der ich harre auf meinen Gott.
5 Mehr sind denn Haare meines Hauptes meine Hasser ohne Ursach,
Zahlreich meine Vertilger, meine Feind' um Lüge —
Was ich nicht geraubt, soll ich alsdann erstatten.

6 Elohim, du weißt um meine Thorheit,
Und meine Verschuldungen sind dir nicht verhohlen.
7 Mögen nicht in mir beschämt werden deine Hoffer, Allherr Jahve der Heere,
Nicht in mir beschimpft werden deine Sucher, Gott Israels!
8 Denn deinethalben hab' ich auf mich genommen Schande,
Hat Beschimpfung bedeckt mein Antlitz.

9 Entfremdet bin ich worden meinen Brüdern
Und ein Fremdling meiner Mutter Kindern.
10 Denn der Eifer um dein Haus hat mich verzehret,
Und deiner Schmäher Schmähungen sind auf mich gefallen.
11 Ich, meine Seele weinte unter Fasten,
Und zu Schmähungen gereichte es mir.

12 Ich machte zu meinem Kleide Sacktuch,
Und ward ihnen zum Spottgedicht.
13 Es schwatzen von mir die im Thore sitzen
Und die Saitenspiele der Zecher.
14 Doch ich, ich bete zu dir, Jahve, zur Zeit der Huld,
Elohim, durch deine große Gnade;
Antworte mir mit der Wahrheit deines Heils!

15 Reiß heraus mich aus dem Schlamme, daß ich nicht versinke;
Mög' ich entrissen werden meinen Hassern und den Wassertiefen.
16 Nicht überschwemme mich der Wasserwogenschwall,
Und nicht verschlinge mich der Abgrund,
Und nicht schließe über mir der Brunnen seinen Mund.

17 Erwidere mir, Jahve, denn gut ist deine Gnade;
Nach der Fülle deines Erbarmens kehre dich zu mir.
18 Und birg nicht dein Antlitz vor deinem Knecht,
Denn mir ist bang, eilends erwidre mir.
19 O nahe meiner Seele, erlöse sie,
Um meiner Feinde willen befreie mich.

20 Du kennst meine Schmach und Schande und Beschimpfung,
Dir gegenwärtig sind alle meine Gegner.
21 Schmach hat mein Herz gebrochen und todkrank ward ich;
Ich hoffte auf Mitleid, aber vergeblich,
Und auf Tröster — keine findend.
22 Sie reichten mir als Speise Galle
Und für meinen Durst tränkten sie mich mit Essig.

23 Es werde ihr Tisch vor ihnen zur Schlinge
Und den Sorglosen zum Fallstrick.
24 Verfinstern müssen sich ihre Augen, daß sie nicht sehen,
Und ihre Lenden versetz' in stetes Schlottern.
25 Geuß aus über sie deinen Grimm,
Und deines Zornes Brand ergreife sie.

26 Es werde ihr Weiler verwüstet,
In ihren Zelten bleibe kein Bewohner.
27 Denn den von dir Geschlagenen verfolgen sie,
Und vom Weh deiner Durchbohrten erzählen sie.
28 O lege Verschuldung zu ihrer Verschuldung,
Und nicht eingehn mögen sie in deine Gerechtigkeit.

29 **Mögen sie gelöscht werden aus dem Lebensbuche**
Und mit Gerechten nicht aufgeschrieben!
30 **Ich aber bin gebeugt und wehvoll,**
Deine Hilfe, Elohim, wird mich entrücken.
31 **Lobpreisen will ich den Namen Elohims mit Gesang**
Und ihn erheben mit Danken.

32 **Und besser gefallen wirds Jahve als junge Stiere,**
Hörner tragende, Klauen spaltende.
33 **Sehen's Dulder, werden sie sich freuen;**
Nach Elohim Trachtende — auflebe euer Herz!
34 **Denn achtsam auf Dürftige ist Jahve,**
Und seine Gefangenen verachtet er nicht.

35 **Mögen lobpreisen ihn Himmel und Erde,**
Die Meere und alles was darin sich reget.
36 **Denn Elohim wird Heil schaffen Zion und baun die Städte Juda's,**
Daß sie daselbst wohnen und sie besitzen.
37 **Und der Same seiner Knechte wird sie erben,**
Und die seinen Namen lieben werden darin wohnen.

Auf Ps. 68 folgt dieser, weil v. 36 f. ebender Ged. bildlos ausgesprochen wird, welchen wir 68, 11: *dein Getier wohnte drin* versinnbildet lasen. Uebrigens sind die zwei Ps. so verschieden wie Tag und Nacht. Ps. 69 ist kein Kriegs- und Siegs-, sondern ein Leidensps., der erst gegen Ende sich lichtet. und nicht die Gemeinde redet hier, sondern ein Einzelner. Dieser Einzelne ist laut der Ueberschrift David, und wenn David, nicht der ideale Gerechte (Hgst.), sondern eben David der Gerechte und zwar der ungerechterweise von Saul Verfolgte. Mit den Ps. der saulischen Zeit stimmt die Leidensschilderung vielfach überein, auch die Entfremdung der nächsten Angehörigen 69, 9. 31, 12 (vgl. 27, 10); das Fasten bis zu völliger Entkräftung 69, 11. 109, 24.; der Fluch über die Feinde, worin Ps. 35. 69. 109 eine furchtbare Stufenleiter bilden; der ermutigende Zuruf an die mitleidenden Frommen 69, 33. 22, 27. 31, 25. Stünde es fest, daß Ps. 40 davidisch ist, so wäre die dav. Herkunft von Ps. 69 ebendamit fest begründet, aber statt ihr aufschriftliches לדוד wechselseitig zu bestätigen, erschüttern sie es vielmehr. Diese zwei Ps. stehen einander zwillingsartig nahe: in beiden bez. der D. sein Leiden als Versinken in eine Schlammgrube; in beiden findet sich die gleiche Entwertung des ceremoniellen Opfers; die gleiche Bezeichnung großer Menge: „mehr als Haare meines Hauptes“ 69, 5. 40, 13.; die gleiche Aussicht auf Glaubensstärkung der Frommen 69, 33. 7. 40, 17. 4. Während aber Ps. 40 mehr stilistisch und überh. formell als inhaltlich der dav. Abfassung widerstrebt, ist in Ps. 69 nicht sowohl formell als inhaltlich vieles nicht damit zu reimen, weshalb schon Clericus und Vogel (in der Diss. *Inscriptiones Psalmorum serius demum additas videri* 1767) die Richtigkeit des לדוד bezweifeln und Hitz. die schon von Seiler, v. Bengel u. a. ausgesprochene Vermutung weiter begründet hat, daß Ps. 69 wie auch Ps. 40 von Jeremia sei. Es spricht dafür Folgendes: 1) das Märtyrertum des um das Haus Gottes eifernden und sich kasteienden und in dieser seiner Selbstverzehrung mit Hohn und Todfeindschaft verfolgten Verf.; man vgl. bes. Jer. 15, 15—18., dieses mit beiden Ps. innerlichst verwandte proph. Bekenntnis. 2) die mörderische Erbitterung, welche der Proph. von seinen Mitbürgern in Anathoth

zu erdulden hatte Jer. 11, 18 ff., womit die Klage des Psalmisten v. 9 zusammenstimmt. 3) der Schluß des Ps. v. 35—37., welcher wie das Summar dessen ist, was Jeremia in dem Buche der Wiederbringung c. 30—33 verkündigt. 4) das eigentümliche Leidensgeschick Jeremia's, welcher von den Fürsten als Vaterlandsfeind in die wasserlose, aber verschlammte Cisterne des Prinzen Malkija im Wachthofe versenkt und dort wie lebendig begraben ward. Zwar heißt es von dieser Cisterne: אֵין מַיִם כִּי־אִם טִיט Jer. 38, 6., was dem Ps. zu widersprechen scheint, aber da er in den Schlamm einsank, so ist der Sinn, daß eben nur kein stehend Wasser, wie sonst, darin war, daß er sofort hätte ertrinken müssen. Daß er sich dennoch in Todesgefahr befand, sehen wir aus der auch sonst mit Ps. 69 sich viel und nahe berührenden dritten Kinah Thren. 3., wo er v. 53 bis 58 sagt: *Sie rotteten aus in der Grube mein Leben und bewarfen mich mit Steinen. Wasser überschwemmten mein Haupt; ich dachte: ich bin vernichtet. Ich rief deinen Namen an, Jahve, aus tiefunterster Grube. Meinen Ruf hörtest du: verbirg nicht dein Ohr meinem Herzenserguß, meinem Hilfschrei! Du tratest herzu am Tage da ich rief, sprachst: fürchte dich nicht.* Die Ansicht Hitzigs, daß wir dieses Gebet aus der Grube in Ps 69 vor uns haben, hat viel für sich, auch 5) den im Ganzen jeremianischen Stil und mancherlei Berührungen mit Sprache und Gedankenkreis des Proph. im Einzelnen. In der That, Ps. 69 läßt sich weit befriedigender aus dem Leben Jeremia's als Davids erklären. Mit Ps. 40 freilich verhält es sich teilweise umgekehrt; die „Buchrolle" paßt nicht wohl in den Mund Jeremia's, besser in den Mund des Königs.

Die Leidensps. sind der im N. T. am häufigsten angezogene Teil der alttest. Schrift und nächst Ps. 22 wird auf keinen im N. T. so vielfach verwiesen, als Ps. 69: 1) Ohne Ursach haßten Jesum seine Feinde, dies ist nach Joh. 15, 25 in v. 5 geweissagt. Es ist wahrscheinlicher, daß das joh. Citat auf 69, 5., als daß es auf 35, 19 zurückgeht. 2) Als Jesus die Verkäufer aus dem Tempel hinaustrieb, da hat sich v. 10^{a} laut Joh. 2, 17 erfüllt: die Glut des Eifers gegen Entweihung des Hauses Gottes verzehrt ihn, und um dieses Eifers willen wird er gehaßt und geschmäht. 3) Willig trug er, uns ein Vorbild, diese Schmach, indem sich laut Röm. 15, 3. v. 10^{b} unseres Ps. an ihm erfüllte. 4) die Verwünschung v. 26^{a} hat sich nach Act. 1, 20 an Judas Ischariot erfüllt; die Suff. des Psalmworts lauten auf eine Mehrzahl, der Sinn des Citats kann also nur der von J. H. Michaelis angegebene sein: *quod ille primus et prae reliquis hujus maledictionis se fecerit participem.* 5) In der derzeitigen Verwerfung Israels haben sich nach Röm. 11, 9 f. v. 23 f. des Ps. erfüllt; der Ap. giebt diese Verwünschungen nicht geradezu Jesu in den Mund, wie sie denn auch nicht in den Mund des leidenden Heilands passen: er sagt nur, daß was dort der Psalmist in der sinaitisch-elianischen Eifermacht prophetischen Geistes seinen Feinden anwünscht, sich vollauf an denen erfüllt hat, die sich an dem Heiligen Gottes frevelhaft vergriffen haben. Die typisch-proph. Fingerzeige des Ps. sind durch diese neutest. Citate noch lange nicht erschöpft. Man wird bei v. 13 an die Verhöhnung Jesu durch die Kriegsknechte im Prätorium Mt. 27, 27—30 gemahnt, bei v. 22 an die Darreichung von Essig mit Galle (nach Mr. 15, 23 Wein mit Myrrhen), welchen Jesus ausschlägt, vor der Kreuzigung Mt. 27, 34 und an den in

Essig getauchten Schwamm, den man mittelst eines Ysopstengels zum Munde des Gekreuzigten führt Joh. 19, 29 f. Wenn dort Johannes sagt daß Jesus, frei und bewußt sich zum Sterben anschickend, nur noch einen Labetrunk verlangte, damit nach Gottes Fügung die Schrift zur vollen Verwirklichung komme, so deutet er damit auf Ps. 22, 16 und 69, 22 zurück. Und welches neutest. Licht fällt auf 27a, wenn man damit Jes. 53 und Sach. 13, 7 vergleicht! Der ganze Ps. ist typisch-prophetisch, inwiefern er Aussage einer von Gott zur Thatweissagung auf Jesus den Christ gestalteten Lebens- und Leidensgeschichte, sei es eines Königs oder Propheten, ist und inwiefern der Geist der Weissagung auch die Aussage selbst zum Wort der Weissagung auf den Künftigen gestaltet hat.

Der Ps. zerfällt in 3 Teile mit folg. Strophen: 1) 3. 5. 6. 6. 7; 2) 5. 6. 7; 3) 6. 6. 6. 6. 6. Deutet etwa שׁוֹשַׁנִּים auf diese überwiegenden Sechszeiler unter dem Bilde sechsblättriger Lilien? Schwerlich. Es ist Stichwort des Liedes, dessen Tonweise dem Ps. zu Grunde gelegt ist.

V. 2—14. Aus tiefer, von Feinden bereiteter Not ruft der Klagende um Hilfe; er gedenkt seiner Sünden, deren ihn seine Leiden gemahnen, aber er ist sich auch klar bewußt, daß er um Gottes willen gehöhnt und befeindet wird, und erwartet von dessen Gnade verheißungsgemäße Hilfe. Die Wasser dringen עַד־נֶפֶשׁ, wenn sie dem Gefährdeten so zusetzen, daß die Seele d. i. das Leibesleben, vorab das Atmen, bedroht wird, vgl. Jon. 2, 6. Jer. 4, 10. Auch sonst sind Gewässer ein Bild daherflutender und in ihre Strudel hinabziehender Drangsale 18, 17. 32, 6. 124, 5 vgl. 66, 12. 88, 8. 18., hier aber besondert sich das Bild, wie in Ps. 40 und ähnlich wie im Ps. Jona's, dergestalt, daß es den Eindruck poetisch aufgefaßter Wirklichkeit macht. Der weiche Morast heißt יָוֵן und die strudelnde Tiefe מְצוּלָה. Das *n. hofal.* מָעֳמָד bed. eig. das Gestelltsein, dann Standort oder festen Stand (LXX ὑπόστασις), wie מֻטָּה Ausgedehntes, Ausdehnung Jes. 8, 8. שִׁבֹּלֶת (efraimitisch סִבֹּלֶת) ist die Strömung v. שׁבל سبل sich lang hinziehen (vgl. Anm. zu 58, 9a); בּוֹא בְּ hineingeraten wie 66, 12 und שָׁטַף mit Acc. überfluten wie 124, 4. Der Klagende ist nahe dem Ertrinken infolge Versinkens, denn schon lange ruft er vergeblich nach Hilfe: er ist abgemattet durch fortwährendes Rufen (יָגַע בְּ wie 6, 7. Jer. 45, 3), seine Kehle ist ausgedörrt (נִחַר v. חָרַר Nebenform zu נָחַר Jer. 6, 29, LXX Hier.: sie ist heiser geworden), geschwunden sind die Augen (Jer. 14, 6) seiner, der auf seinen Gott harrt: das einem Relativsatz gleiche Part. מְיַחֵל schließt sich wie 18, 51. 1 K. 14, 6 an das Suff. des vorausgeg. Nomens an (Hitz.); verschieden von diesem Gebrauch des artikellosen Part. ist der in adverbieller Weise qualificirende in Gen. 3, 8. Hohesl. 5, 2 vgl. חַי 2 S. 12, 21. 18, 14 — die Verbesserung מִיַּחֵל (LXX Trg.): infolge Harrens ist ansprechend, aber wenigstens nicht nötig. Ueber die Betonung von רַבּוּ s. zu 38, 20. Die Klage über die Menge grundloser Feinde ist, abgesehen von מִשַּׂעֲרוֹת רֹאשִׁי (40, 13), in Sache und Ausdruck wie 38, 20. 35, 19 vgl. 109, 3. Statt מַצְמִיתַי meine Ausrotter hat der Syr. die (von Hupf. u. Dyser. gebilligte) LA מֵעַצְמוֹתַי, aber die Menge der Feinde nach der Zahl der eignen Knochen zu

zählen ist abgeschmackt; eher ließe sich מִצַּמָּתִי (mehr als meine Locken) hören, aber die LA des Textes wird gestützt durch Thren. 3, 52 f. Die Worte: „was ich nicht geraubt, soll ich alsdann erstatten“ sind beispielsweise, viell. wie auch Jer. 15, 10 sprichwörtlich gemeint: was ich nicht verschuldet, soll ich büßen (vgl. die ähnlich lautende und gemeinte Klage 35, 11). אָז tritt hier an die Stelle von וזאת (vgl. οὕτως für ταῦτα Mt. 7, 12) indem es die angesonnene Zurückerstattung als Folgerung aus einer erlogenen Voraussetzung hervorhebt: alsdann, obwohl ich es nicht geraubt. Schwerlich hat Kohler (in Geigers Zeitschr. 1868 S. 28) Recht, daß לוּ für לֹא zu lesen sei: sie denen ich wenn ich sie beraubt hätte Ersatz leisten würde (אָז im Nachsatze nach לוּ wie 2 S. 19, 7. 2 K. 13, 19 nach der LA der LXX לוּ הִכִּיתָ vgl. לוּלֵי 119, 92 u. häufig). Der Uebergang der Leidensklage in Sündenbekenntnis ist wie 40, 13. In der unverdienten Verfolgung durch Menschen muß er doch wohlverdiente Züchtigung von Seiten Gottes erkennen, und indem er sich mit אַתָּה יָדַעְתָּ (vgl. 40, 10. Jer. 15, 15. 17, 16. 18, 23 und zu לְ als Exponenten des Obj. Jer. 16, 16. 40, 2) nicht nach dem Maße seiner Kurzsicht, sondern der göttlichen Allwissenheit als Sünder bekennt, befiehlt er seine Sündennot, die er mit selbstanklagendem Abscheu אִוֶּלֶת 38, 6 und אַשְׁמוֹת 2 Chr. 28, 10 nennt, zugleich dem Erbarmen des Allwissenden. Würde er, der Sünder, von Gott dem Untergange überlassen, so würden an ihm alle, die es treu mit dem HErrn meinen, in Scham und Schande geraten, indem man sie mit diesem Exempel höhnen würde; קֹוֶיךָ bez. sie von Seiten der πίστις und מְבַקְשֶׁיךָ von Seiten der ἀγάπη, die gehäuften Gottesnamen (Ley streicht אדני Metrums halber) sind ebenso viel Appellationen an Gottes Ehre, an die Wahrheit seines heilsgeschichtlichen Verhältnisses. Der hier Betende ist zwar ein Sünder, aber was Menschen ihm anthun, ist dadurch nicht gerechtfertigt, er leidet es um des HErrn willen, dieser selbst ists, der in ihm geschmäht wird. Darauf gründet er v. 8 seine Bitte; עָלֶיךָ um deinetwillen wie 44, 23. Jer. 15, 15. Die Schmach, die er zu tragen hat, und die Beschimpfung, die sein Angesicht überdeckt und ganz unkenntlich gemacht hat (44, 16 vgl. 83, 17), hat selbst seine leiblichen Brüder (אַחַי parall. בְּנֵי אִמִּי wie 50, 20 vgl. dagegen den absichtlich anders gewechselten Ausdruck Gen. 49, 8) ihm gänzlich entfremdet (38, 12 vgl. 88, 9. Iob 19, 13—15. Jer. 12, 6), denn Glut des Eifers (קִנְאַת v. קנא nach dem Arab. hochrot s.) um Jahve's Haus, näml. um die Heiligkeit des Heiligtums und der um dieses gescharten Gemeinde (welche im A. T. nie unmittelbar, s. Köhler zu Zach. 9, 8., wohl aber wie hier und Num. 12, 7. Hos. 8, 1 mit dem Heiligtum zus. בית ה' genannt wird), so wie um die Ehre des darin Thronenden, verzehrt ihn wie brennend Feuer in seinen Gebeinen, welches unaufhaltsam ausbricht und ihn überlodert (Jer. 20, 9. 23, 9), und darum konzentrirt sich auf seine Person alle gottentfremdete Schmähsucht. Er beschreibt nun, wie die Trauer um den schlimmen Stand des Hauses Gottes ihm eitel Schmach zugezogen hat (vgl. 109, 24 f.). Fraglich ist, ob נַפְשִׁי zu וָאֶבְכֶּה (*impf. consec.* ohne Apokope) gewechseltes Subj. ist (vgl. Jer. 13, 17),

oder näher bestimmender Acc. wie wohl Jes. 26, 9 (s. zu 3, 5), oder ob es mit בַּצּוֹם einen Umstandssatz bildet *(et flevi dum in jejunio esset anima mea)*, oder auch ob es in prägnanter Konstr. (= בָּכָה וְשָׁפַךְ נַפְשׁוֹ 42, 5. 1 S. 1, 15) als Acc. des Obj. gefaßt sein will: ich verweinte in Fasten meine Seele. Unter allen diesen Möglichkeiten ist die letzte die mindest, die erste nach 44, 3. 83, 19 die überwiegend wahrscheinliche, welche auch mit der Accentuation stimmt (*Munach* bei בצום transformirt aus *Dechî*); die LA וָאֲעַנֶּה (LXX Syr.); ich beugte (kasteiete) ist eine naheliegende (35, 13) Vertauschung des poetisch kühnen Ausdrucks mit einem (da עִנָּה נֶפֶשׁ pentateuchisch s. v. a. צוּם ist) minder gewählten und minder bedeutsamen; eher empföhle sich die Punktation בְּצוֹם im Fasten meiner Seele (Baur nach Trg.), aber es ist biblischer, die Seele zum Subj. des Weinens als zum Subj. des Fastens zu machen. Der Traueranzug ist, wie das Fasten, Ausdruck des Leids um die öffentlichen Notstände, nicht, wie 35, 13., persönlichen Beileids; über וָאֶתְּנָה s. zu 3, 6. Ob dieser Trauer kommt Schmach auf Schmach über ihn und münzt man Spottreden auf ihn; überall, sowohl im Thore, dem Orte der Gerichtssitzungen und der Geschäfte, als bei Saufgelagen, wird er durchgezogen (Thren. 3, 14 vgl. 5, 14. Iob 30, 9). שִׂיחַ בְּ bed. an sich ohne unedlen Nebensinn *fabulari de* . . (vgl. Spr. 6, 22 *confabulabitur tecum*), hier erst mit persönlichem, dann dinglichem Subj. (vgl. Am. 8, 3), denn zu 13ᵇ ist weder הָיִיתִי Iob 30, 9. Thren. 3, 14 noch אֲנִי Thren. 3, 63 zu erg. Wie er sich gegenüber diesem Haß und Hohn verhält, sagt v. 14.; וַאֲנִי wie 109, 4., *sarcasmis hostium suam opponit in precibus constantiam* (Geier). Was ihn betrifft, so richtet sich sein Gebet an J. jetzt wo ihm sein Zeugnisleiden die Gewißheit giebt, daß Er es wohlgefällig aufnehmen werde (עֵת רָצוֹן = בְּעֵת רצוֹן Jes. 49, 8); es richtet sich an den, der יהוה und אלהים zugleich ist, der heilsgeschichtlich Offenbare und der überweltlich Absolute, auf Grund der Größe und Fülle seiner Gnade — möge denn Er ihm antworten mit der Wahrheit seines Heils d. i. der Unfehlbarkeit, mit welcher sein Heilswille sich verheißungsgemäß bewährt. So ist v. 14 den Acc. gemäß zu erkl. Nach Jes. 49, 8 scheint עת רצון zu עֲנֵנִי gezogen werden zu müssen (Hitz.), aber 32, 6 belehrt uns eines andern; auch hat daß ברב־חסדך zu 14ᵃ geschlagen ist an 5, 8 eine Stütze. Aber der wiederholte Gottesname stört und besser stände der Vershalbirer bei רצון (Riehm) wie 32, 6 bei מְצֹא, so daß 14ᵇ lautete: *Elohim, kraft der Größe deiner Gnade erhöre mich, mit der Wahrheit deines Heils.* Das erste בְּ ist das des Beweggrunds und das zweite das des Mittels.

V. 15—22. In diesem 2. Teil setzt sich die Bitte fort, von welcher der 1. Teil eingekreist ist; die Gefahr steigt, je länger sie währt, und mit ihr die Dringlichkeit des Hilfrufs. Das Bild vom Versinken in dem Schlamm und den Tiefen der Grube (בְּאֵר 55, 24 vgl. בּוֹר 40, 3) wird wieder aufgenommen und so geflissentlich ausgeführt, daß der Eindruck sich aufdringt, der D. beschreibe hier äußere Wirklichkeit; die Verbindung „von meinen Hassern und von den Wassertiefen“ (וּמִמַּעֲמַקֵּי mit Accent auf Antepenultima, s. zu Jes. 40, 18) zeigt daß die Wasser-

tiefen nicht bloß Redebild sind und die Form der Bitte: nicht schließe (תֶּאְטַר mit *Dag.* zur Verhütung der Lesung תֶּאֱטַר, vgl. zur Bed. אִטֵּר *clausus = claudus, scil. manu*) über mir die Grube (das Brunnenloch) ihren Mund (d. i. ihre obere Oeffnung) geht über die Möglichkeit des Redebildlichen hinaus. „Nicht überschwemme mich die Wasserströmung“ will, da dies laut v. 3 schon geschehen, sagen, daß es nicht weiter zu seinem gänzlichen Verderben geschehen möge. Das „erhöre mich“ wird 17ᵃ darauf gegründet, daß Gottes Gnade טוֹב ist d. i. gut, schlechthin gut (wie in dem verwandten Passionsps. 109, 21), besser als Alles (63, 4), das Heilmittel alles Uebels. Zu 17ᵇ vgl. 51, 3. Thren. 3, 32. In v. 18 wird die Bitte aus der peinlichen Lage begründet, welche schleunige Hilfe heischt (מַהֵר beim Imper. 102, 3. 143, 7. Gen. 19, 22. Est. 6, 10., wohl nicht selbst Imper. wie הֶרֶב 51, 4., sondern adverb. Infin. wie 79, 8). קָרְבָה oder, um die Aussprache *korbah* im Untersch. von *kārbah* Dt. 15, 9 zu sichern, קָרְבָה (bei Baer), vgl. die Erfüllung Thren. 3, 57., ist *imper. Kal.* Das motivirende „um meiner Feinde willen“ ist wie 5, 9. 27, 11 u. ö. nach 13, 5 zu verstehen: die Ehre des Allheiligen kann es nicht zulassen, daß die Feinde des Gerechten über diesen triumphiren.[1] Die Synonymenhäufung v. 20 ist Brauch Jeremia's 13, 14. 21, 5. 7. 32, 37., sie findet sich auch in Ps. 31 (v. 10) und 44 (v. 4. 17. 25). Zu חֶרְפָּה שָׁבְרָה לִבִּי vgl. 51, 19. Jer. 23, 9. Das ἅπ. γεγρ. וָאָנוּשָׁה v. נוּשׁ erkl. sich durch das bei Jeremia beliebte אָנוּשׁ v. אָנַשׁ krankhaft, gefährlich schlimm, bösartig. Auch נוּד in der Bed. Beileid bezeugen, sonst nicht im Psalter vorkommend, ist bei Jeremia z. B. 15, 5 üblich; es bed. urspr. zunicken als Zeichen teilnehmenden, die Größe des Uebels anerkennenden Bedauerns. ‚Mit Wermut speisen und mit מֵי־רֹאשׁ tränken‘ ist jeremianische (8, 14. 9, 14. 23, 15) Bez. des Anthuns äußersten Herzleids. רֹאשׁ (רוֹשׁ) bed. zunächst eine Giftpflanze mit doldiger Krone oder kopfförmiger Frucht, dann aber, da Bitter und Giftig im Semitischen Wechselbegriffe sind, die Galle als alles Bitteren Bitterstes. Die LXX übers. καὶ ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου χολήν, καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος. Allerdings kann נָתַן בְּ in etwas hinein thun, ihm beimischen bed., aber das parall. לִצְמָאִי (für meinen Durst d. h. zu dessen Stillung Neh. 9, 15. 20) spricht dafür daß das בְּ von בְּבָרוּתִי *Beth essent.* ist, wonach Lth.: *sie geben mir Gallen zu essen.* Das ἅπ. γεγρ. בָּרוּת (Thren. 4, 10 בָּרוֹת) bed. βρῶσις v. בָּרָה βιβρώσκειν, *Hi.* הִבְרָה mischnisch: zu essen geben.

V. 23—37. Die Leidensschilderung ist v. 22 auf ihrem Höhepunkte angelangt, an dem das Zornfeuer des Verfolgten auflodert und in Verwünschungen ausbricht. Die 1. Verwünschung schließt sich an v. 22. Galle und Essig haben sie dem Leidenden gegeben, darum soll ihr Tisch, der reichlich gedeckte, sich ihnen in eine Schlinge verwan-

1) Sowohl נַפְשִׁי als אֹיְבַי ist wider logische Interpunktion mit *Munach* bezeichnet, jenes sollte eigentlich *Dechî*, dieses *Mugrasch* haben; aber weil weder das Athnach-Wort noch das Silluk-Wort zwei Silben vor der Tonsilbe hat, sind die Accente nach Accentuationssyst. XVIII § 2. 4 transformirt.

deln, welcher sie sich nicht entwinden können, und zwar לִפְנֵיהֶם mitten in ihrem Wohlleben, während er vor ihnen gedeckt ist (Ez. 23, 41); man muß die noch jetzt in der Wüste übliche Urform des Tisches kennen: eine aufgerollte und auf dem Boden hingebreitete Lederdecke (v. שָׁלַח ausstrecken), um sich den Uebergang des Tisches in eine Schlinge vorstellig zu machen (Rödiger im *thes.* u. שׁלחן) שְׁלוֹמִים (Nebenform von שְׁלָמִים) heißen sie als fleischlich Sichere; das Wort bed. die Friedlichen oder Friedvollen in gutem (55, 21) und schlechtem Sinne; das Verderben soll sie plötzlich überkommen ὅταν λέγωσιν· εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια 1 Thess. 5, 3. Die LXX übersetzt εἰς παγίδα καὶ εἰς ἀνταπόδοσιν (d. i. וּלְשִׁלּוּמִים) καὶ εἰς σκάνδαλον (etwas anders, aus 35, 8 LXX erweitert, Röm. 11, 9). Die Ideenassociation v. 24 ist durchsichtig. Mit ihren Augen haben sie sich an dem Leidenden geweidet, in der Kraft ihrer Lenden haben sie ihn gemishandelt. Diese Augen mit den mordlustigen schadenfrohen Blicken sollen erblinden, diese Lenden voll strotzenden Selbstvertrauens sollen schlottern (הַמְעַד *imper. Hi.* mit pausalem *a* für *ĕ* wie הַרְחַק Iob 13, 21., v. הַמְעִיד wofür Ez. 29, 7 u. viell. auch Dan. 11, 14 העמיד). Ferner: Gott soll seinen Zorn über sie ausgießen (79, 6. Hos. 5, 10. Jer. 10, 25) d. i. die in seiner Natur urständenden kosmischen Verderbensmächte wider sie entbinden, so daß diese sie einholen und packen (יַשִּׂיגֵם wie Dt. 28, 15. 45). In v. 26 ist טִירָה (v. טור einringen) eine von den kreisförmigen Zeltlagern (arab. صيرات *ṣirât* und دوار *duâr*) der Nomaden (Gen. 25, 16) entnommene Bez. des Lager- oder Wohnorts, LXX ἔπαυλις. Verwüstung und Verödung des eignen Hauses ist dem Semiten aller Misgeschicke furchtbarstes. Das sittliche Recht so furchtbarer Verwünschungen leitet der D. daraus ab, daß sie ihn, den ohnehin von Gott Geschlagenen, verfolgen; geschlagen hat ihn Gott um seiner Sünde willen und dadurch, daß er ihn mitten hinein in eine Zeit gestellt hat, in welcher er sich in Eifer und Kummer um das Haus Gottes verzehren muß. Das von Gott über ihn verhängte Leiden ist also Züchtigungs- und Zeugnisleiden zugleich, und dieses Leiden steigern sie nach Kräften, indem sie ihm kein Mitleid, keine Schonung beweisen, sondern ihm Sünden andichten, die er nicht begangen, und ihm das, was sie ihm zu danken hätten, mit Todhaß vergelten. Es giebt auch noch manche obwohl wenige andere, die dieses Martyrium mit ihm teilen; der Ps. nennt sie im Aufblick zu J. חֲלָלֶיךָ deine Tödlichgetroffenen; es sind die welchen Gott beschieden hat, ihr Bekenntnis mit Hingabe ihres Lebens zu besiegeln, oder die doch einer solchen gottlosen Zeitgenossenschaft gegenüber ein durchbohrtes Herz (s. 109, 22 vgl. Jer. 8, 18) in sich tragen. Von dem tiefen Weh (אֶל wie 2, 7) dieser erzählen sie, näml. mit selbstgerechtem selbstverblendetem Hohne (vgl. talm. ספר בלשון הרע oder ספר לשון הרע von böser Nachrede). LXX Syr. übers. יוסיפו (προσέθηκαν): sie fügen zu dem Herzleid noch hinzu; Trg. A. S. Hier. folgen dem überlieferten Texte. So möge sie denn Gott — dies der Sinn des *da culpam super culpam eorum* — durch völlige Entziehung seiner Gnade aus einer

Schuld in die andere fallen lassen, damit der gehäuften Schuld gehäuftes Gericht entspreche (Jer. 16, 18). Der Eingang in Gottes Gerechtigkeit d. i. seine rechtfertigende und heiligende Gnade möge ihnen auf immer versagt sein. Sie mögen getilgt werden aus סֵפֶר חַיִּים Ex. 32, 32 vgl. Jes. 4, 3. Dan. 12, 1., also gestrichen aus der Reihe der Lebendigen, und zwar der diesseits Lebendigen; denn erst im N. T. erscheint das Lebensbuch als Namenliste der Erben der ζωὴ αἰώνιος. Erben des Lebens sind nach alt- wie neutest. Anschauung die צַדִּיקִים; darum wünscht 29[b], daß sie diesen nicht beigeschrieben werden, welche nach Hab. 2, 4 durch ihren Glauben „leben" d. i. erhalten bleiben. Mit וַאֲנִי setzt sich der D. wie 40, 18 den Fluchwürdigen entgegen. Sie sind jetzt obendrauf, aber um erniedrigt zu werden; er ist elend und voll stechenden Schmerzes, aber um erhöht zu werden; Gottes Heil wird ihn seinen Feinden auf eine ihnen zu steile Höhe entrücken 59, 2. 91, 14. Dann will er den Namen Gottes laut (הִלֵּל) und hoch (גִּדֵּל) mit Gesang und Dankbekenntnis preisen. Und solche geistliche תּוֹדָה, solches Dankopfer des Herzens wird Gotte lieber sein, besser gefallen als ein Stier, ein Farre d. i. junger Stier = פַּר הַשּׁוֹר Stier-Farre Richt. 6, 25 (nach Ges. § 113), ein Hörner, gespaltene Hufe מַפְרִיס (v. פָּרַס פָּרַשׂ فرش auseinanderfalten) habender (Ges. § 53, 2). Diese Attribute bez. nicht die rohe materielle Tiernatur (Hgst.), sondern die gesetzgemäße Opferbarkeit; מַקְרִן heißt der junge Stier als nicht unter drei Jahre alt (vgl. 1 S. 1, 24 LXX ἐν μόσχῳ τριετίζοντι), מַפְרִיס als zu den reinen Vierfüßlern, näml. den klauenspaltenden Wiederkäuern Lev. c. 11 gehörig. Selbst das stattlichste vollständig ausgewachsene, reine Opfertier steht bei J. tief unter dem aus dem Herzen kommenden Opfer dankbaren Lobes. Wenn nun die mit dem D. durch Gemeinschaft der Leiden verbundenen geduldigen Dulder (עֲנָוִים) sehen werden, wie er das Opfer des Dankbekenntnisses darbringt, so werden sie sich freuen; רָאוּ ist hypoth. Prät., es heißt nicht וְרָאוּ *(perf. consec.)* u. nicht יִרְאוּ (40, 4. 52, 8. 107, 42. Iob 22, 19 LXX ἰδέτωσαν). Die hinter ו *apod.* 33[b] zu erwartende berichtliche Aussage schlägt in Anrede der דֹּרְשֵׁי אֱלֹהִים um: ihr Herz soll aufleben, denn wie sie mit dem nun Geretteten gelitten haben, sollen sie nun auch mit ihm sich laben; man erinnert sich sofort an 22, 27., wo dies wie der Zuspruch des Bewirtenden bei der Dankopfermahlzeit ist. Unüberlegterweise würde man v. 34 nach 22, 25 שְׁבִיּוֹ für אֲסִירָיו lesen (Olsh.); das Eine Obj. dort ist hier verallgemeinert: J. ist aufmerksam auf Dürftige und seine Gefesselten (107, 10) verachtet er nicht, nimmt sich ihrer vielmehr hilfreich an. Von diesem Lehrsatze, dem Reinertrag des Erlebten, aus erweitert sich die Aussicht des D. zur prophetischen Aussicht auf Zurückführung Israels aus dem Exil in das Verheißungsland. Das *ē* von יִרֵשׁוּהָ (vgl. וִירִשְׁתֶּם, רֵשׁ, רֶשֶׁת = *rišt*) kennzeichnet die urspr. Intransitivform (وَرِثَ). Angesichts dieser Heilsthatsache der Zukunft fordert er (vgl. Jes. 44, 23) alle Kreaturen zum Lobe Gottes auf, der das Heil Zions verwirklichen, die Städte Juda's

wieder bauen und das seiner Wüstung entnommene Land dem jungen gottesfürchtigen Geschlechte, den Kindern der Knechte Gottes unter den Exulanten, zurückgeben wird. Die weiblichen Suff. gehen auf עָרֵי (vgl. Jer. 2, 15. 22, 6 *Cheth.*). Aehnlich lautet Jes. 65, 9. Wäre der Ps. von David, so ließe sich die Schlußwendung v. 34 ff. noch schwerer als 14, 7 f. 51, 20 f. begreifen. Ist er aber von Jeremia, so brauchen wir uns nicht einzureden, sie sei nicht von Wiederherstellung und Wiederbevölkerung, sondern von Fortbestand und Vollendung zu verstehen (Hofm. Kurtz) — Jeremia erlebte die geweissagte Katastrophe, weissagte aber auch je näher sie rückte um so tröstender die Endschaft des Exils und die Wiederbringung Israels. Wie nahe gerade ihm sich die Unterscheidung Jerusalems und der Städte Juda's legte, zeigt Jer. 34, 7. Die mit v. 36 f. zusammenklingenden Weissagungen Jer. c. 32—33 sind aus der Zeit der zweiten Belagerung. Jerusalem war noch nicht gefallen, die festen Plätze des Landes aber lagen schon in Trümmern.

PSALM LXX.

Hilferuf eines Verfolgten.

2 Elohim, zu retten mich —
Jahve, zu meiner Hilfe eile!
3 Zu Schanden und zu Schmach mögen werden die meine Seele suchen,
Rückwärts weichen und beschimpft werden die mein Unglück wollen,
4 Zurück sich wenden zum Lohn für ihre Schande
Die da sagen: Ei da, ei da!

5 Inniglich freuen mögen sich in dir alle die dich suchen
Und immerfort sagen „Hochgefeiert sei Elohim“ die da lieben dein Heil.
6 Ich aber bin elend und arm —
Elohim, eile mir!
Meine Hilf' und mein Befreier bist du,
Jahve, zögere nicht!

Dieser kleine Ps., der Inhaltsverwandtschaft halber (vgl. bes. v. 6 mit 69, 30) dem 69. nachgeordnet, ist mit nur wenigen Abweichungen die Wiederholung von 40, 14 ff. Dieses Stück der 2. Hälfte von Ps. 40 ist losgerissen und elohimisch umgesetzt. Ueber לְהַזְכִּיר *zur Darbringung des Mincha-Gedenkteils* s. 38, 1. Daß nicht David selbst Verf. des Ps. in dieser verstümmelten Form ist, leuchtet ein. Das לדוד ist auch, wenn er den hier abgewandelten und zu bes. liturgischem Zwecke bestimmten Originalps. verfaßt hat, berechtigt.

V. 2—4. Daß wir ein Fragment, viell. ein nur zufällig zur Selbständigkeit gelangtes, von Ps. 40 vor uns haben, zeigt gleich zu Anfang die Weglassung des dortigen רְצֵה; das davon regierte לְהַצִּילֵנִי gehört nun in sonst beispielloser Wortstellung zu חוּשָׁה. In v. 3 (= 40, 15) sind יַחַד und לִסְפּוֹתָהּ preigegeben; das Original lautet volltönender und schwunghafter. Statt יָשֹׁמּוּ *torpescant* hat 4ª nach יסגו אחור um so matteres יָשׁוּבוּ *recedant* (wie 6, 11 vgl. 9, 18); in 4ᵇ fehlt hinter האמרים das hier (vgl. dagegen 35, 21) nicht zu missende לִי.

V. 5—6. Ohne Belang ist וְיֹאמְרוּ statt יֹאמְרוּ. Aber da nun einmal neben אלהים der Gottesname יהוה beliebt wird, so hatte dieser vor allem 5ᵇ Anrecht auf Beibehaltung. Statt תְּשׁוּעָתֶךָ hier יְשׁוּעָתֶךָ, statt עֶזְרָתִי hier עֶזְרִי, statt אֲדֹנָי יַחֲשָׁב לִי hier אֱלֹהִים חוּשָׁה־לִּי — die Hoffnung ist in Bitte umgesetzt: *eile mir* ist eine durch Herübernahme des לִי herbeigeführte Neuerung im Ausdruck.

PSALM LXXI.

Gebet eines greisen Knechtes Gottes um ferneren göttlichen Beistand.

1 In dich, Jahve, bin ich geborgen, zuschanden werd' ich ewig nicht.
2 Durch deine Gerechtigkeit reiß mich heraus und befreie mich,
Neige zu mir dein Ohr und schaff mir Heil.
3 Werde mir zum Wohnstatt-Horte, mich aufzunehmen immerdar;
Du hast verordnet mir Heil zu schaffen,
Denn mein Fels und meine Berghöh bist Du.

4 Mein Gott, befreie mich aus der Hand des Bösewichts,
Aus der Faust des Frevlers und Vergewaltigers.
5 Denn du bist meine Hoffnung, Allherr Jahve,
Mein Vertrauensgrund von meiner Jugend.
6 Auf dich bin ich gestützt von Mutterleibe,
Aus meiner Mutter Innern warst du mein Entbinder,
Dir gilt mein Lobgesang beständig.

7 Gleich einem Wunder bin ich vielen,
Du aber bist meine Zuflucht, eine starke.
8 Voll werden wird mein Mund deines Lobes,
Den ganzen Tag deiner Verherrlichung.
9 Wirf mich nicht hinweg zur Greisenalterszeit;
Nun da meine Kraft hinschwindet, verlaß mich nicht!

10 Denn es sprechen meine Feinde über mich,
Und die meine Seele belauern ratschlagen zusammen,
11 Sprechend: „Elohim hat ihn verlassen;
Verfolgt und packt ihn, denn er ist unrettbar.“
12 Elohim, sei nicht ferne von mir,
Mein Gott, zu meiner Hilfe eile!

13 Mögen zuschanden werden, hinschwinden die Widersacher meiner Seele,
Sich hüllen in Schimpf und Schande die Sucher meines Unglücks.
14 Ich aber werde immerfort harren,
Und werde hinzufügen zu all deinem Lobpreis.
15 Mein Mund wird erzählen deine Gerechtigkeit,
Immerfort dein Heil, denn ich weiß ihrer keine Zahlen.

16 Ich werde kommen mit den Machtthaten des Allherrn Jahve's,
Werde preisen deine Gerechtigkeit, dich alleine.
17 Elohim, du hast mich unterwiesen von Jugend auf
Und bis anjetzt verkünd' ich deine Wunder.
18 So verlaß mich, Elohim, auch bis zum Greisenalter und Silberhaare nicht,
Bis ich verkünde deinen Arm der Nachwelt, allen Kommenden deine Stärke.

19 Und deine Gerechtigkeit, Elohim, reicht zur Himmelshöhe;
Der du Großes vollführt — Elohim, wer ist wie du!!

20 **Der du uns hast sehen lassen Drangsale viel und schlimm,**
Du wirst uns wiederum lebendig machen
Und aus der Erde Abgründen uns wiederum emporziehn,
21 **Wirst mehren mein Ansehn und dich wenden mich zu trösten.**

22 **Ich hinwieder werde dich preisen auf der Nabla, deine Wahrheit, mein Gott,**
Werde dir spielen auf der Cither, Heiliger Israels.
23 **Jubeln sollen meine Lippen, wenn ich dir harfnen werde,**
Und meine Seele, die du erlöst hast.
24 **Auch meine Zunge wird allzeit künden deine Gerechtigkeit,**
Daß zuschanden, daß beschämt sind die mein Unglück suchen.

Auf den Davidps. 70 folgt ein wie Ps. 31 beginnender und wie Ps. 35 schließender unbenannter, in welchem v. 12 ebenso wie 70, 2 ein Nachklang von 40, 14 ist. Der ganze Ps. ist Widerhall älterer Psalmworte, die des Verf. geistiges Eigentum geworden und durch gleichartige Erlebnisse in ihm aufgefrischt sind. Bei allem Mangel an Ureigenem hat er doch ein individuelles und zwar jeremianisches Gepräge.

Ihn für jeremianisch zu halten bestimmen uns folgende Gründe: 1) Sein Verhältnis zu Ps. der Zeit Davids und der nachdavidischen ältesten Königszeit führt uns ungef. in das Zeitalter Jeremia's herab. 2) Dieses anthologische Zusammenwinden der eignen Rede aus älteren Originalstellen und diese geschickte Variation derselben durch nur leichte Eingriffe ist ganz die Weise Jeremia's. 3) Ihm entspricht der langsame, lockere, nur spärlich mit Bildern ausgestattete und hie und da prosaische Stil des Ps. ins Einzelste; ihm die Situation des D. als eines Verfolgten; ihm der Rückblick auf ein erfahrungsreiches Leben voll wundersamer Führungen; ihm, der unter Zedekia in schon über 30jähriger Wirksamkeit stand, der Uebergang zum Greisenalter, in dem sich der D. befindet; ihm die in v. 21 liegende Hindeutung auf ein hohes Amt; ihm die durchgängig sanfte elegische Stimmung, woran sich zugleich bestätigt, daß der D. sich auf einer Alters- und Erfahrungsstufe befindet, welche in Selbstbeherrschung geübt ist und durch persönliches Misgeschick sich nicht außer sich bringen läßt. Zu dem allen kommt noch ein historisches Zeugnis. Die LXX überschreibt *τῷ Δαυὶδ, υἱῶν Ἰωναδὰβ καὶ τῶν πρώτων αἰχμαλωτισθέντων*. Nach dieser Ueberschrift, deren *τῷ Δαυὶδ* falsch, deren zweiter Teil aber so speziell ist, daß er auf Ueberlieferung beruhen muß, war der Ps. ein Lieblingslied der Rechabiten und der ersten Exulanten. Die Rechabiten sind jenes nach Jonadabs ihres Stammvaters Willen an schlichter Nomadensitte festhaltende Völkchen, welches Jeremia c. 35 seinen Zeitgenossen als beschämendes Beispiel selbstverleugnenden treuen Festhaltens am väterlichen Gesetz vor Augen stellt. Ist der Ps. von Jeremia, so ist es ebenso erklärlich, daß die Rechabiten, denen Jeremia so hohe Achtung zollte, als daß die ersten Exulanten sich ihn aneigneten. Aus v. 20 schließt Hitz., daß zur Zeit der Abfassung Jerusalems bereits gefallen war, während in Ps. 69 nur erst die Städte Juda's in Asche liegen. Aber jenseit der Katastrophe Jerusalems findet sich für die Klagen des Psalmisten über Vergewaltigung und Verhöhnung keine entsprechende Lage im Leben des in Aegypten verschollenen Proph. Auch ist der Feind v. 4 nicht der Chaldäer, dessen Verhalten gegen Jer. nicht diese Namen verdiente. Und v. 20 kann auch zur Zeit der zweiten Belagerung angesichts der Katastrophe geschrieben sein.

V. 1—6. Auf J. seinen Vertrauensgrund von früher Kindheit an gestützt, hofft und erfleht der D. Hilfe aus Feindeshand. Die 1. dieser beiden Str. (v. 1—3) ist aus 31, 2—4., die 2. (v. 4—6., abgezogen v. 4 u. 6c) aus 22, 10—11., beide aber gegen Ps. 70 mit weit eingreifenderen Variationen des freier reproduzirenden D. Olsh. will v. 3. 90, 1. 91, 9 מָעוֹז statt מָעוֹן lesen, welches er für einen Schreibfehler hält. Aber dieses altmosaische deuteronomische Wort (s. zu 90, 1), vgl. den nachbiblischen Schwur המעון (beim Tempel!), ist unantastbar. J., der 31, 3 Zufluchts-Hort heißt, wird hier Wohnstatt-Hort genannt d. i. ein nicht zu erstürmendes hohes Gestein, welches sicheres Bleiben gewährt, und dieses Bild wird mit kühner Umbildung des Textes 31, 3 weiter verfolgt: לָבוֹא תָּמִיד stetiglich einzugehen d. i. wohin ich mich stetiglich und also stets, so oft es not ist, bergen könne. Das hinzutretende צִוִּיתָ ist keinesfalls s. v. a. צַוֵּה, eher s. v. a. אֲשֶׁר צִוִּית, wahrsch. ein selbständiger Satz wonach, wie Wickes in HSS fand, תמיד *Olewejored* als Haupttrenner hat: du hast (ja) geboten d. i. unabänderlich beschlossen (44, 5. 68, 29. 133, 3) mir Heil zu erweisen, denn mein Fels u. s. w. Den Worten לבוא תמיד צוית entspricht 31, 3 לבית מצודות was LXX καὶ εἰς οἶκον καταφυγῆς übers., während sie statt jener drei Worte καὶ εἰς τόπον ὀχυρόν hat und לבית מבצרות vgl. Dan. 11, 15 gelesen zu haben scheint (Hitz.). In v. 5 erinnert *du meine Hoffnung* an den Gottesnamen מִקְוֵה יִשְׂרָאֵל bei Jeremia 17, 13. 50, 7 (vgl. ἡ ἐλπὶς ἡμῶν von Christus 1 Tim. 1, 1. Col. 1, 27). Das parallele מִבְטַחִי hat Pathach wie Iob 31, 24 und מבטחו 40, 5 (*Michlol* 184b). Nicht minder schön als הֻשְׁלַכְתִּי 22, 11 ist נִסְמַכְתִּי. Ihn hatte mein Leben in seinem anfänglichen Schlummerzustande (vgl. 3, 6), ihn hat es in seinem selbstbewußten Fortbestand zur erhaltenden Stütze, zum tragenden Grunde. Und eine ebenso glückliche Umlautung ist גוֹזִי statt גֹחִי 22, 10. Den Sinn dieses גוזי nach גָּזָה = גָּזָא, جزا *retribuere* (eig. zuschneiden, zuteilen) zu bestimmen ist deshalb unthunlich, weil im Hebr. גָּמַל dieses aram.-arab. V. vertritt; noch weiter ab würde die Vergleichung des arab. جازِنى der mich Befriedigende, mir volle Genüge Gewährende vom hebr. Sprachgebrauch (welcher dafür גֹּמֵל hat) und von dem גֹחִי der Parallele abführen. Noch weniger aber läßt es sich von גוז *transire* ableiten, dessen Part., wenn es transitiven Sinn = מוציאי (Trg.) zuließe, גָּזִי lauten müßte. Das V. גָּזָה bez. hier seiner Wurzelbed. *abscindere* (גז, syn. קץ, קד, קט u. dgl.) gemäß die Lösung der Frucht von dem mütterlichen Schoße, indem der Rückblick von der Jugend zur Kindheit und bis zur Geburt zurückgeht. LXX: σκεπαστής (μου), wonach Hier. *protector*, wahrsch. falsche LA für ἐκσπαστής, wie aus 22, 10 ὁ ἐκσπάσας με erhellt. Dem Ausdrucke 6c liegt הִלֵּל בְּ 44, 9 vgl. שִׁירָה בְּ 69, 13 unter. Der Gott, dem er sein Dasein und dessen bisherige Erhaltung verdankt, ist der stete unerschöpfliche Gegenstand seines Lobpreises.

V. 7—12. Hindurchgerettet durch allerlei Gefahren, ist er geworden כְּמוֹפֵת gleich einem Wunder (arab. أفْت v. أفَتَ verw. أفَكَ

הֵפֶךְ verdrehen: Umdrehung, Umgedrehtes d. i. dem Gewöhnlichen und Erwarteten Entgegengesetztes) vielen, die ihn als solches anstaunen (40, 4); sein Gott aber ist es, zu dem er wie bisher so auch fernerhin sich so wunderseltsamer Erhaltung versieht: מַחֲסִי־עֹז wie 2 S. 22, 33.; עֹז ist Acc. der Bestimmung, wenn nicht Genitiv mit Zurückwerfung des Suff. (s. S. 203. 364), um das was Gott dem D. ist und leistet unvermischter und reiner hervortreten zu lassen. Wessen er auf Grund dessen was er an Gott hat sicher gewärtig ist sagt v. 8. Und auf diesem Grunde erhebt sich auch die Bitte v. 9: wirf mich nicht hinweg (näml. von deinem Angesicht, 51, 13. Jer. 7, 15 u. ö.) zur Zeit (לְעֵת wie Gen. 8, 11) des Alterns — er ist also schon ein זָקֵן, wenn auch erst im Anfange der זִקְנָה befindlich. Er bittet um Gnade für jetzt und weiterhin: nun da meine Lebenskraft hinschwindet, verlaß mich nicht! So bittet er, weil er, der schon manchmal wundersam Gerettete, auch jetzt von Feinden bedroht ist. Wie sie von ihm denken und was sie vorhaben, sagt durch v. 10 eingeführt, v. 11. לִי 10ª gehört nicht zu אוֹיְבַי, wie auch 27, 2 und anderwärts nicht: das לְ ist das der Bez. oder des Betreffs, wie 41, 6. Das unnötige לֵאמֹר verrät einen D. der späteren Zeit, vgl. 105, 11. 119, 82 (wo es minder entbehrlich war) und dagegen 83, 5 f. Den späteren D. zeigt auch v. 12., ein Nachklang der gleichlautenden dav. Gebetsworte 22, 12. 20. (40, 14 vgl. 70, 2). 35, 22. 38, 22 f. Auch sonst ist hier überall der dav. Psalmstil durchzuhören. An die Stelle von חִישָׁה setzt das *Keri* das sonst allein übliche חוּשָׁה.

V. 13—18. Statt יִכְלוּ 13ª mit Dyser. Grätz nach Syr. יִכָּלְמוּ zu lesen empfiehlt sich zwar im Hinblick auf 40, 15 (70, 3) 35, 4. 26. 109, 19 u. a. St., aber auch sonst sind in diesem Ps. die Originalstellen abgewandelt, der Gedankengang ist nun klimaktisch: Beschämung, Untergang (vgl. 6, 11) und zwar Untergang mit Schimpf und Schande. Dies das Geschick, welches der D. seinen Todfeinden anwünscht. Er faßt sich darauf hin in Geduld 14ª (vgl. 31, 25) und wird wenn die gerechte Vergeltung eintrifft zu all dem Lobpreis Gottes, wozu er bisher Anlaß hatte, neuen Stoff und Grund und Trieb hinzugewinnen (וְהוֹסַפְתִּי *praet. consec.* mit Ultimabetonung, die ältere Sprache gebraucht statt dieses *praet. Hi.* הוֹסִיף das *praet. Kal*). Unaufhörlich wird sein Mund Gottes Gerechtigkeit, Gottes Heil erzählen (סִפֵּר wie Jer. 51, 10), denn er kennt nicht Zahlen d. i. Aus- und Durchzählung derselben (139, 17 f.)[1], die göttlichen Gerechtigkeits- oder Heilsbezeigungen עָצְמוּ מִסַּפֵּר 40, 6., sie sind an sich unendlich und somit auch der Stoff des Lobes, den sie bieten, unerschöpflich. Erzählen will er die nicht auszuzählenden, kommen mit den Machtthaten des HErrn, Jahve's, preisend bekennen seine Gerechtigkeit, ihn alleine. Da גְּבוּרוֹת gew. wie neutest. δυνάμεις die Beweise der göttlichen גְּבוּרָה z. B. 20, 7

1) LXX übers. οὐκ ἔγνων πραγματείας. Ps. Rom. *non cognovi negotiationes. Ps. Gall.* (Vulg.): *non cognovi literaturam* (Ps. Hebr.: *literaturas*); nach Böttch. meint der D. wirklich, daß er nicht zu schreiben verstehe.

bed., so ist das ב das der Begleitung wie z. B. 40, 8. 66, 13.; בּוֹא בְּ *venire cum* ist wie جآء ب (أتى) s. v. a. *afferre,* er will die göttlichen Machterweise, diesen reichen Stoff, herbeibringen. Daß בגברות nicht auf den D. geht (in der Fülle göttlicher Stärke), sondern mit צדקתך ein auf Gott bezogenes Paar bildet, ist aus v. 18 f. ersichtlich. לְבַדֶּךָ schließt sich dem Sinne nach an das Suff. von צִדְקָתְךָ an (vgl. 83, 19): deine (mir in Gnaden zugewandte) Gerechtigkeit, allein die deine (*te solum = tui solius*). Von Jugend auf hat ihn Gott unterwiesen, näml. in seinen Wegen 25, 4., den preiswürdigen und bis anher (עַד־הֵנָּה nur hier im Psalter, sonst fast nur in Prosa) hat er, der לְמַגִּיד ה׳, die Wunder seines Waltens und seiner Führungen zu preisen. Möge ihn denn Gott auch fernerhin nicht verlassen עַד־זִקְנָה וְשֵׂיבָה. Der D. ist schon זָקֵן und rückt der שֵׂיבָה, dem silberharigen Greisenalter (vgl. 1 S. 12, 2), immer näher. Möge ihn denn auch in diesen Altersstufen, an denen er angelangt ist, Gott am Leben und in seiner Gnade erhalten, bis daß (עַד = עַד־אֲשֶׁר wie 132, 5. Gen. 38, 11 u. ö.) er seinen Arm d. i. sein mächtiges Eingreifen in die Menschengeschichte verkündige der Nachwelt (דּוֹר), allen die kommen werden (erg. אֲשֶׁר) d. i. der gesamten künftigen Generation seine Stärke d. i. die Unhintertreiblichkeit seiner Ziele. Grätz versteht unter לדור die Zeitgenossenschaft, aber die Grundstelle 22, 31 f. spricht dagegen.

V. 19—24. Der Ged. dieser Verkündigung nimmt den D. so hin, daß er schon jetzt in den Ton derselben einlenkt, und da für seinen Glauben die Rettung bereits hinter ihm liegt, verhallt das klaglos bittende sanfte Lied in vergegenwärtigten lauten Lobgesang. Ohne daß v. 19—21 dem עַד־אגיד v. 18 untergeordnet sind, paart sich וצדקתך in engem Anschluß mit גבורתך. 19ª ist ein selbständiger Satz; עַד־מָרוֹם vertritt das Prädikat: Gottes Gerechtigkeit ist überschwenglich (36, 6 f. 57, 11). Der Ruf מִי כָמוֹךָ geht wie 35, 10. 89, 9. Jer. 10, 6 auf Ex. 15, 11 zurück. Nach dem *Chethib* הראיתני und תחיני erweitert sich v. 20 der Gesichtskreis des D. von den selbsterlebten Erweisen der Stärke und Gerechtigkeit Gottes zu den miterlebten in der Gesch. seines Volkes; das *Kerî* (vgl. dagegen 60, 5. 85, 7. Dt. 31, 17) beruht auf Verkennung dieser Verflochtenheit der Erlebnisse des Verf. in die des Volkes. תָּשׁוּב liefert beidemal zum Hauptverbum wie 85, 7 (vgl. 51, 4) den Adverbialbegriff. תְּהוֹם eig. Gedröhn, gew. von tiefem Wasserschwall, bed. hier den Abgrund; „der Erde Abgründe (תְּהוֹמוֹת)“ (LXX ἐκ τῶν ἀβύσσων τῆς γῆς, wie der Syrer das neutest. ἄβυσσος z. B. Lc. 8, 31 mit ܬܗܘܡܐ übers.) sind wie die Thore des Todes 9, 14 ein Bild der äußersten Todesgefahren, bei denen man schon wie halb im Schlunde des Hades steckt. Grätz sieht darin mit Vgl. von Jes. 44, 27 eine Bezeichnung des babylonischen Tieflands. In der Tempusfolge scheidet sich deutlich Vergangenheit und Zukunft. Wenn Gott sein Volk aus der Tiefe der gegenwärtigen Katastrophe wieder erheben wird, dann wird er auch des D. גְּדֻלָּה d. i. die Hoheit seines Amtes dadurch steigern, daß er ihn gegenüber seinen Feinden glänzend recht-

fertigt, und wird ihn wiederum (תִּסֹּב *fut. Ni.* wie oben תָּשׁוּב) trösten. Für diese nationale Wiederherstellung und persönliche Ehrenrettung will er seinerseits auch (vgl. Iob 40, 14) dankbar sein: er will Gott preisen, preisen seine Wahrheit d. i. Verheißungstreue. בִּכְלִי־נֶבֶל statt בְּנֶבֶל lautet umständlicher als in der alten Poesie. Der Gottesname קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל kommt hier das 3. Mal im Psalter vor, die beiden andern Psalmstellen 78, 41. 89, 19 sind der Zeit nach älter, älter als auch Jesaia, dessen Buch ihn 30 mal, und Habakuk, der ihn 1 mal gebraucht; Jeremia hat ihn zweimal 50, 29. 51, 5 und zwar nach jesaianischem Vorbild. In v. 23. 24ᵃ will der D. sagen, daß Mund und Mund, Gesang und Rede zu Gottes Lobe zusammenwirken sollen. תְּרַנֵּנָּה mit doppeltem *Dag.* u. d. F. תְּקוֹנֵנָּה, תְּשַׁבֵּנָּה woneben sich auch die LA תְּרַנֶּנָּה findet.[1] Der Cohortativ nach כִּי (LXX ὅταν) will sagen: wenn ich mich gedrungen fühle, Dir zu harfnen, vgl. syntaktisch zu 73, 16 f. In den Perf. der Schlußzeile steht das Gehoffte wie schon geschehen vor seiner Seele. כִּי wiederholt sich mit triumphirender Emphase.

PSALM LXXII.

Gebet um die Friedenscherrschaft des Gottgesalbten.

1 **Elohim, deine Gerechtsame gieb dem Könige**
Und deine Gerechtigkeit dem Königssohne.
2 **Er regiere dein Volk mit Geradheit**
Und deine Leidvollen mit Rechtsgemäßheit.
3 **Tragen mögen die Berge Frieden dem Volke**
Und die Hügel vermöge Gerechtigkeit.
4 **Er schaffe Recht den Leidvollen im Volke,**
Hilfe den Kindern Dürftiger, und zermalme Bedrücker.

5 **Fürchten möge man dich so lang die Sonne scheint,**
Und so lange der Mond zu sehn, in Geschlecht der Geschlechter.
6 **Er komme herab wie Regen auf Wiesengras,**
Wie Regenschauer, Wasserguß zur Erde.
7 **Es blühe in seinen Tagen der Gerechte,**
Und Fülle des Friedens bis der Mond nicht mehr.
8 **Und er herrsche von Meer zu Meer**
Und vom Strom bis zu der Erde Enden.

9 **Vor ihm sich bücken werden Wüstenbewohner,**
Und seine Feinde werden Staub lecken.
10 **Die Könige von Tarsis und den Inseln zollen Gaben,**
Die Könige von Saba und Meroë bringen Zins dar.
11 **Und es werden ihm huldigen alle Könige,**
Alle Völker werden ihm dienen.

---

1) So mit *Segol* Heidenheim nach Cod. 1294 und Compl. gemäß der Angabe Ibn-Bil'ams in seinem טעמי המקרא und Mose ha-Nakdans in seinem דרכי הנקוד, daß dem Auslaut נָּה immer *Segol* vorausgehe, ausgen. nur תְּנֶה und תְּאַזֵּנָּה. Baer bleibt mit Nissel Jablonski Mich. bei תרננה nach AE und Kimchi (*Michlol* 66ᵇ).

12 **Denn er wird retten den schreienden Dürftigen**
Und Leidvolle, die keinen Beistand haben,
13 **Milde üben an Geringen und Dürftigen,**
Und den Seelen Dürftiger helfen,
14 **Von Druck und Gewaltthat losmachen ihre Seele**
Und teuer gilt ihr Blut in seinen Augen:
15 **Er soll leben und mit Saba-Gold wird er ihn beschenken,**
Und er wird beten für ihn stets, immerfort ihn segnen.

16 **Mög' es geben Fülle von Korn im Lande bis an der Berge Gipfel,**
Es woge wie der Libanon dessen Frucht,
Und hervorblühen mögen sie aus Städten wie Kraut der Erde.
17 **Es dauere sein Name auf ewig,**
Angesichts der Sonne treibe Sprossen sein Name
Und segnen mögen sie sich in ihm, alle Völker ihn selig preisen.

18 **Gebenedeiet sei Jahve Elohim der Gott Israels,**
Der Wunder vollführt alleine.
19 **Und gebenedeiet sei sein herrlicher Name auf ewig,**
Und voll werde seiner Herrlichkeit die ganze Erde.
Amen und Amen.

20 **Zu Ende gebracht sind die Gebete Davids des Sohns Isai's.**

Dieser mit Ps. 71 durch Gemeinsamkeit des Schlagworts צדקתך verbundene letzte Ps. der Grundsammlung scheint im Hinblick auf die Unterschrift dieser 72, 20 ein Ps. Davids sein zu sollen und לִשְׁלֹמֹה also Salomo nicht als Verf., sondern als Gegenstand zu bez. Aber das ל von לשלמה hier und 127, 1 kann nicht anders verstanden werden, als das ל überall an der Spitze der Ps., wo es mit Eigennamen verbunden ist: es ist da überall Ausdruck der Zugehörigkeit durch Autorschaft. Sodann hat der Ps. in Stil und Haltung mit Ps. Davids nicht die mindeste Verwandtschaft. Salomonisch dagegen sind seine spruchartige großenteils distichische Bewegung, die weniger urfrische unmittelbare, als kunstgedichtartige reflektirende fast schwerfällige Weise, der geographische Gesichtskreis, der Reichtum an Naturbildern, die vielen Berührungen mit dem B. Iob, welches dem Kreise salomonischen Schrifttums angehört — zusammentreffende Merkmale, welche für Salomo entscheiden. Ist aber Salomo Verf., so fragt sich wer Gegenstand des Ps. ist. Nach Hitz. Ptolemaios Philadelphos; aber kein wahrer Israelit konnte diesen in dieser Weise besingen, und daß dergleichen Carmina in das Gesangbuch Israels eingedrungen, ist ohne sicheres Beispiel. Der Gegenstand des Ps. ist entw. Salomo (LXX εἰς Σαλωμών) oder der Messias (Trg.: „o Gott, gieb deine Rechtsordnungen לְמַלְכָּא מְשִׁיחָא“). Es ist beides richtig. Salomo selbst ist es, dem die Fürbitte und die Segenswünsche dieses Ps. gelten; Calvin hat nicht Unrecht, wenn er sagt, der Ps. enthalte von Salomo in Psalmform gebrachte Segenswünsche Davids (vgl. v. 6 mit 2 S. 23, 4), aber die Vorstellung, daß Salomo diesen redend einführe, ist unnatürlich. Als Salomo die Regierung antrat, hegte er den Wunsch, daß in seiner Person das messianische Ideal und durch seine Regierung das messianische Zeitalter verwirklicht werden möge. Diesen Wunsch spricht er im Ps. für sich aus oder aber: er läßt ihn in Form der Fürbitte und der Hoffnung das Volk aussprechen. Der Ps. ist durch und durch messianisch. Mit Fug und Recht

hat ihn die Kirche zum Hauptpsalm des Epiphanienfestes gemacht, welches aus ihm den Namen *festum trium regum* bekommen hat. Ihre Namen Caspar, Melchior, Baltasar sind um 1166 gemünzt worden.

Salomo wurde wirklich ein gerechter, milder, gottesfürchtiger Herrscher, er befestigte und erweiterte auch das Reich, er herrschte über eine Unzahl von Menschen, erhaben an Weisheit und Reichtum über alle Könige der Erde; seine Zeit war die glückseligste, fried- und freudenreichste Zeit, die Israel jemals erlebt hat. Die Worte des Ps. gingen alle an ihm in Erfüllung bis auf das Eine: die ihm angewünschte allgemeine Weltherrschaft. Aber der Ausgang seiner Regierung glich nicht ihrem Anfang und ihrer Mitte; das schöne, das herrliche, das reine Messiasbild, welches er darstellte, erblich, und mit diesem Erbleichen nahm die heilsgeschichtliche Entwickelung eine neue Wendung. In der Zeit Davids und Salomo's hatte die Hoffnung der Gläubigen, welche sich an das davidische Königtum knüpfte, noch nicht völlig mit der Gegenwart gebrochen. Man wußte damals gemeinhin von keinem andern Messias, als dem Gottgesalbten, welcher David und Salomo selbst ist. Als aber das Königtum in diesen seinen beiden herrlichsten Gestalten sich als unzureichend ausgewiesen hatte, die Idee des Messias oder des Gottgesalbten zur Verwirklichung zu bringen, und als die folgende Königsreihe die an dem Königtum der Gegenwart haftende Hoffnung gründlich täuschte, die hie und da, wie unter Hizkia, noch aufflackernde gänzlich dämpfte und von der Gegenwart hinweg in die Zukunft drängte, da und erst da kam es zum enschiedenen Bruche der messianischen Hoffnung mit der Gegenwart, das Messiasbild wird nun mit Farben, welche unerfüllt gebliebene ältere Weiss. und der Widerspruch des gegenwärtigen Königtums mit seiner Idee darboten, in den reinen Aether der Zukunft (wenn auch der nächsten) gemalt, es wird mehr und mehr ein so zu sagen überirdisches, übermenschliches, jenseitiges, der unsichtbare Hort und das unsichtbare Ziel eines an der Gegenwart verzweifelnden und ebendadurch verhältnismäßig geistlicher und himmlischer gewordenen Glaubens (vgl. die unserm Ps. entnommenen Farben des Messiasbildes Jes. c. 11. Mi. 5, 3. 6. Zach. 9, 9 f.). Man muß sich, um das recht zu würdigen, des Vorurteils entledigen, der Schwerpunkt der alttest. Heilsverkündigung liege in der Weiss. vom Messias. Wird denn irgendwo der Messias als Welterlöser dargestellt? Der Welterlöser ist Jahve. Die Parusie Jahve's ist der Schwerpunkt der alttest. Heilsverkündigung. Ein Gleichnis möge veranschaulichen, wie die alttest. Heilsverkündigung sich entwickelt. Das A. T. ist im Verhältnis zum Tage des N. T. Nacht. In dieser Nacht steigen in entgegengesetzten Richtungen zwei Sterne der Verheißung auf. Der eine beschreibt seine Bahn von oben nach unten: es ist die Verheißung von Jahve der da kommt. Der andere beschreibt seine Bahn von unten nach oben: es ist die Hoffnung, die auf dem Samen Davids ruht, die anfangs ganz menschlich und nur irdisch lautende Weiss. vom Sohne Davids. Diese beiden Sterne begegnen sich zuletzt, sie schmelzen zusammen in Ein Gestirn, die Nacht verschwindet und es wird Tag. Dieses Eine Gestirn ist Jesus Christus, Jahve und Davids Sohn in Einer Person, der König Israels und zugleich der Erlöser der Welt, mit Einem Worte der Gottmensch.

V. 1—4. Der Name Gottes, nur einmal vorkommend, lautet אלהים, und dies reicht aus, um den Ps. zum elohimischen zu stempeln. מֶלֶךְ (vgl. 21, 2) und בֶּן־מֶלֶךְ sind nur nach poetischem Sprachgebrauch artikellos; die Bitte selbst und schon die Wortstellung zeigen, daß der Königssohn da und daß er König ist, Gott wird gebeten, ihm seine מִשְׁפָּטִים d. i. die ihm, dem Gotte Israels, zuständigen Rechte oder Befugnisse und צְדָקָה d. i. die Amtsgabe zu verleihen, sie göttlicher Gerechtigkeit gemäß auszuüben. Nach dem bittenden תֵּן geben sich nun die ohne ו *apod.* folg. Impf. als Optative. Berge und Hügel bez. synekdochisch das ganze Land, dessen weithin sichtbare Höhepunkte sie sind; נָשָׂא ist nach נָשָׂא פְרִי Ez. 17, 8 gemeint: שָׁלוֹם möge die Frucht sein, die auf allen Bergen und Hügeln reift: Friede oder nach dem urspr. Begriffe des Worts (√שׁל) Wohlsein ohne Trübung und Störung. Zu 3ᵇ ist das Präd. aus 3ᵃ zu entnehmen, so wie hinwieder בִּצְדָקָה „in oder durch Gerechtigkeit“, deren Frucht eben der Friede ist (Jes. 32, 17), auch zu 3ᵃ gehört, so daß also beide Glieder sich ergänzen: durch Gerechtigkeit — wünscht der D. — möge es zu solcher auf allen Höhen des Landes prangenden Friedensfrucht kommen. Immerhin aber macht 3ᵇ den Eindruck als ob ein V. wie תַּפְרִחֶנָּה fehle; Böttch. vemutet תצמחנה צדקה (lassen Gerechtigkeit sprossen). In v. 4 setzen sich die Wünsche bildlos fort. הוֹשִׁיעַ hat wie öfter in der Bed. Heil schaffen Dativ-Objekt. בְּנֵי־אֶבְיוֹן sind geborene Arme wie בֶּן־מֶלֶךְ ein geborener König. Ungerechtem Regiment gelten geborne Arme mehr oder weniger als rechtlos.

V. 5—8. Die Gebetsanrede v. 1 setzt sich wunschweise fort: man möge dich, Elohim, fürchten עִם־שָׁמֶשׁ mit der Sonne d. i. so lange sie scheint (עִם im Sinne der Gleichzeitigkeit wie Dan. 3, 33)[1]; לִפְנֵי יָרֵחַ angesichts des Mondes (vgl. Iob 8, 16 לִפְנֵי־שָׁמֶשׁ) d. i. so lange er zu sehn ist; דּוֹר דּוֹרִים (Acc. der Zeitdauer vgl. 102, 25) ins äußerste Geschlecht welches die andern Geschlechter überdauert (wie שְׁמֵי הַשָּׁמַיִם von den äußersten Himmeln, welche die andern umspannen) — die zwei ersten Umschreibungen der unbegrenzten Zeit kehren in dem nachsalom. Ps. 89, 37 f. wieder, vgl. den bildlosen Ausdruck in Salomo's Weihgebet 1 K. 8, 40 und das himjaritische ימי ארצם וסמהם so lange Erd und Himmel dauern.[2] Die Beständigkeit des Königtums, von dessen Wirkung solche Beständigkeit der Gottesfurcht gehofft wird, kommt erst v. 17 zur Aussage; die Anrede v. 5 auf den König zu bez. (Hupf. Hitz.), welcher weder v. 4 noch v. 6 noch irgendwo im Ps. angeredet wird, ist willkürlich: es wird im Aufblick zu Gott gewünscht, daß das gerechte und milde Regiment des Königs die Ausbreitung der Furcht Gottes von Geschlecht zu Geschlecht in endlose Zeiten zur Folge haben möge. Wie in v. 5 gefällt sich der D. in v. 6 in Synonymenhäufung zu verstärktem Gedankenausdruck; die letzten zwei Aus

---

1) עם שמש ist im Talmud eine terminologische Zeitangabe z. B. *Schabbath* 18ᵃ. Raschi erklärt es: בעוד החמה זורחת.

2) s. Prätorius, Beiträge, Heft 3 (1874) S. 45.

drücke stehen wie v. 5 verbindungslos neben einander. Den Vortritt hat der gemeinübliche Regen-Name מָטָר (√מט), der ihn als sich von oben in langen Streifen herabstreckenden bez. רְבִיבִים (von רָבַב رَبَّ, *densum, spissum* und erst von da aus teils *multum* teils *magnum esse*) ist der in dichten Tropfen sich ergießende Regenschauer, und auch זַרְזִיף ist nicht Syn. von גֵּז, sondern v. זָרַף ذَرَفَ fließen, letzteres bes. vom thränenden Auge, mittelst Verdoppelung der beiden ersten Stammbuchstaben gebildet (eine sonst beispiellose Intensiv- oder Iterativform ähnlichen Klangs wie זַרְזִיר Spr. 30, 31., arab. *nachrîr* Nasenloch, *charfîf* Lippe DMZ XXVII, 291., aber anderer Bildung): eig. der Tropfenfall oder die Traufe (vgl. *Joma* 87[a]: „indem die Magd oben Wasser ausgoß, kamen ihm זרזיפי דמיא auf den Kopf"); גֵּז aber ist nicht die Wiesenschur = geschorene abgemähete Wiese, wie auch גִּזָּה גֵּז arab. *ǵizza* nicht das geschorene Fell, sondern im Gegenteil das mit Wolle oder Federn (z. B. Straußfedern) noch versehene bed., vielmehr die Matte d. i. die zur Mahd (zum Mähen) bestimmte Grasfläche. Das Schlußwort אָרֶץ (*acc. loci* wie 147, 15) schließt sich mit dem Anfangswort יֵרֵד zus.: *descendat in terram.* In seinen letzten Worten 2 S. c. 23 hatte David die Wirkung der Herrschaft seines Nachfolgers, den er schaut, mit der befruchtenden Wirkung des Sonnenscheins und des Regens auf die Erde verglichen. Daß Salomo's Regiment sich so wohlthätig für das Land erweise, ist der Sinn von v. 6. Das Bild vom Regen erzeugt v. 7 ein anderes: blühen möge unter seinem Regimente der Gerechte (in unbehinderter begünstigter Selbstentfaltung) und Heil in Fülle (möge erstehen) עַד־בְּלִי יָרֵחַ bis es keinen Mond mehr giebt (vgl. den ähnlichen Ausdruck Iob 14, 12). An den Wunsch ununterbrochener Glückseligkeit der Gerechten unter diesem Könige reiht sich der Wunsch unbeschränkter Ausdehnung seiner Herrschaft v. 8. Das Meer (Mittelmeer) und der Strom (Euphrat) sind geographisch bestimmte Ausgangspunkte, von wo sich die Grenzbestimmung ins Unbegrenzte erweitert; Salomo herrschte schon bei seinem Regierungsantritt über alle Reiche vom Euphrat bis zur Grenze Aegyptens, die Wünsche hier greifen weiter. Ewald Folgerung, daß zur Zeit dieser Fürbitte für den davidischen König das Reich „sehr verringert, verarmt und tief gesunken" gewesen sein müsse, ist unbegründet. Die Wünsche und Hoffnungen lauten so überschwenglich, wie sie sich auch in der Glanz- und Prachtzeit des Königtums nicht erfüllt haben. Weil die Erfüllung der Endzeit vorbehalten bleibt, wird v. 8 von Zacharja 9, 10 (s. Keil zu d. St.) als Aussage von dem künftigen Messias wiederholt.

V. 9—11. Diese 3. Str. enthält Aussichten, welche die 4. begründet; die Stellung der Impf. wird hier eine andere. Die Betrachtung geht von den heimischen Beziehungen des neuen Regiments auf die auswärtigen über, und zugleich wandeln sich die Wünsche in Hoffnungen. Die ehrfurchtgebietende Herrschaft des Königs wird sich bis in die entlegensten Winkel der Wüste erstrecken; צִיִּים (v. צִי dem *adj. relat.*

v. צִי Trockenheit = צִיָּר) heißen je nach dem Zus. sowohl wüstenbewohnende Tiere als Menschen, hier sind es unstreitig Menschen, aber 74, 14. Jes. 23, 13 ist es streitig, ob Menschen oder Tiere. Da LXX A. S. Hier. es hier und LXX Hier. auch 74, 14 Αἰθίοπες übers., so scheint man überlieferungsgemäß bei dem Worte an die Nomadenvölker rechts und links vom arab. Meerbusen gedacht zu haben, bes. an die sogen. Ichthyophagen. Diese sinken ehrfürchtig vor ihm in die Kniee und die ihn feindlich bekämpfen, müssen zuletzt ihr Antlitz vor ihm im Staube verhüllen. Der fernste Westen und Süden wird ihm unterthänig und zinspflichtig: die Könige des silberreichen südspanischen Tartessos und der mittelmeerischen Eilande und Küstenlande, also die Könige Europa's des Inselweltteils, und die Könige des cuschitischen oder des joktanitischen שְׁבָא und des cuschitischen סְבָא, wie nach Jos. die Hauptstadt von Meroë hieß (s. zu Gen. 10, 7); eine Königin jenes joktanitischen und also südarabischen (Lth. *Reicharabien* = *Arabia felix*), oder wohl richtiger: des cuschitischen (nubischen) שׁבא war es, welche der Ruf der Weisheit Salomo's herbeizog 1 K. c. 10. Bei beiden Völkern ist an ihren Reichtum an Gold und andern Kostbarkeiten gedacht. Der Tribut ist in הֵשִׁיב מִנְחָה (Tribut bezahlen 2 K. 17, 3 vgl. 3, 4) nicht als Gegenleistung für gewährten Schutz gedacht (Mr. Hgst. Olsh.), auch nicht als periodisch sich wiederholende Leistung (Röd. mit Verweisung auf 2 Chr. 27, 5), sondern als Zurückbringung d. i. Erstattung einer Schuld *referre s. reddere debitum* (Hupf.), nach derselben Vorstellung, nach welcher pflichtige Einkünfte *reditus* (*revenues*) heißen. In dem sinnverw. הִקְרִיב אֶשְׁכָּר erscheint die Darbringung wie eine Opferleistung; אֶשְׁכָּר bed. Ez. 27, 15 die Zahlung in Tauschware, hier den schuldigen Zins, von שָׁכַר, welches in Verschmelzung mit dem א *prosth.* mittelst Lautverschiebung in שָׂכַר (شكر) übergegangen ist, wie in אֶשְׁכֹּל und מִשְׁאֶרֶת (Backtrog) das שׁ der Vv. שָׂכַל (flechten) und שָׂאַר (säuern). In v. 11 durchbricht die Hoffnung alle Schranke: Alles untergiebt sich seinem weltüberwindenden Scepter.

V. 12—15. Die Aussichten werden nun begründet; die sich einmischenden Jussivformen sind um so begreiflicher, als die Aussicht in die Zukunft doch mehr lyrisch als rein episch ist. Die Erhöhung des Königs zum Weltherrscher ist der Lohn seiner Herablassung, er zeigt sich als Helfer und Schutzherr der Armen und Niedergebeugten, welche Gottes besonderes Augenmerk sind; er erachtet es für seine Aufgabe, gerade die Herabgekommenen (דַּל schwank, haltlos, subsistenzlos) und Armen recht schonend, recht mitgefühlvoll zu behandeln (יָחֹס v. חוּס, gleicher Wurzel mit חָסַר: tief empfinden), und ihr Blut ist teuerbar in seinen Augen. V. 12 klingt Iob 29, 12 nach. תּוֹךְ 14[a] (v. תָּכַךְ تكّ gewaltsam niederducken) Bedrückung, Pressung ist *plene* für תֹּךְ geschrieben, aber gleichen Wurzelbegriffs mit תּוֹךְ, der Verbindungsform von תָּוֶךְ (s. zu 10, 7). Der Sinn von 14[b] ist wie 116, 15.; statt יֵקַר ist inkorrekt יֵיקַר geschrieben, denn korrekt sind nur die Formen יֵקַר 49, 9 und יִיקַר 1 S. 18, 30., in deren ersterer das י erweicht und in

letzterer elidirt ist. Wie 49, 10 folgt auf ייקר auch hier וִיחִי. Die Aussage individualisirt sich: und er (der mit dem Tode Bedrohte) soll leben (Voluntativ mit Bezug auf den Willen des Königs). Aber wer ist nun Subj. zu וְיִתֶּן? Nicht der Gerettete (Hitz.), denn nach den vorausgeg. Bezeichnungen v. 11 f. können wir in dessen Besitze nicht זְהַב שְׁבָא (jemanisches oder aethiopisches Gold) erwarten. Also der König und zwar Salomo, für welchen Verfügung über Saba-Gold charakteristisch ist. Des Königs Tichten und Trachten geht dahin, daß der nahezu hingeopferte Arme lebe oder wiederauflebe, und nicht allein Recht verschaffen wird er ihm, er wird ihn auch reichlich beschenken, und er, der gerettete und aus des Königs Reichtum beschenkte Arme, wird für ihn, den König, unablässig beten, allezeit ihn segnen (יְבָרֲכֶנְהוּ mit nicht assimilirtem *en-hu* = *an-hu*, s. zu 50, 23). Der Arme ist der Auflebende und Beschenkte und Fürbittende und Segnende, der König aber der beglückende Geber. Zu den einzelnen Vv. die rechten Subjekte hinzuzudenken bleibt dem Leser überlassen. Jene ausgeprägte Bestimmtheit, welche wir von der rednerischen Darstellung fordern, ist dem orientalischen Stile fremd; er rechnet auf scharfes Mitdenken des Vernehmenden (s. Gesch. der jüd. Poesie S. 189).

V. 16—17. Hier wo die Impf. wieder an die Spitze der Sätze zu stehen kommen sind sie auch wieder optativisch zu verstehen. Als Segen einer solchen Herrschaft nach Gottes Herzen läßt sich dem Lande getrost nicht bloß Fruchtbarkeit, sondern außerordentliche Fruchtbarkeit wünschen. פִּסַּת (ἅπ. λεγ.), vom Syr. *sugâ* Menge übers., bed. v. פָּסַס = פָּשָׂה, mischn. פָּסָה, aram. פְּסָא, arab. فشا aber auch فشّ, sich ausbreiten *expandere*, eine weiten und breiten Raum einnehmende Fülle (so daß Grätz' Conj. שִׁפְעַת unnötig); בְּרֹאשׁ bis an den Gipfel wie 36, 6. 19, 5 — der sich so ergebende Sinn ist der gleiche wie wenn Hofm. (Weiss. u. Erf. 1, 180 f.) פִּסַּת von פָּסַס = אָפֵס in der Bed. Grenzlinie faßt: hart am Gipfel der Berge erst soll das letzte Getreide stehen, mit Bez. auf die terrassenförmige Bebauung der Höhen. פִּרְיוֹ bez. sich nicht auf בארץ (Hitz. mit irreleitender Verweisung auf Jo. 2, 3) oder, wozu die Vergleichung כלבנון nicht paßt, auf בראש הרים (Riehm), sondern auf בַּר zurück, welches im Altarab. (*burr*) den Weizen als *frumentum purum* (*selectum*), im Hebr. das Speisegetreide überh. bed.: so hoch und dicht möge die Kornfrucht stehen, daß die Felder, vom Winde bewegt, wie der hohe dichte Wald des Libanon wogen und rauschen; die LXX, welche ὑπεραρθήσεται übers., nimmt ירעש für ירֹאשׁ, wie Ew.: es gipfele d. i. steige hoch empor wie der Libanon seine Frucht; aber ein V. רָאַשׁ ist unbekannt und wie bombastisch ist dieses Bild gegen jenes großartige, aber schöne, welches wir auch nicht gegen die Conj. יֶעְשַׁר (reich sei) vertauschen möchten. Arabische Dichter bezeichnen den Gehörseindruck solcher vom Winde bewegter reifer Getreidefelder mit خَشْخَشَ z. B. ʿAlkama (nach der Uebers. Socins): „Es klirrten an ihnen die Eisenpanzer wie der Südwind klingen macht

die dürre Saatfrucht.“ Der andere Wunsch geht auf schnelles fröhliches Wachstum der Bevölkerung: die Menschen mögen erblühen aus Stadt und Stadt wie das Kraut der Erde (vgl. Iob 5, 25, wo auch צֶאֱצָאֶיךָ an יָצִיצוּ anklingt) d. i. frisch, schön, zahlreich wie dieses — Israel wurde wirklich unter Salomo's Scepter so zahlreich „wie der Sand am Meere“ 1 K. 4, 20., aber Bevölkerungszuwachs ist auch im Bilde der messianischen Zeit ein stehender Zug 110, 3. Jes. 9, 2. 49, 20. Zach. 2, 8 vgl. Sir. 44, 21.[1] Werden aber unter des Königs gerechtem und mildem Walten Land und Volk dermaßen gesegnet, so kann seinem Namen ewige Dauer gewünscht werden. Möge dieser Name — wünscht der D. — so lange uns die Sonne ihr Antlitz zukehrt immer neue Sprossen treiben (יָנִין *Chethib*) oder Sprossen bekommen (יִנּוֹן *Keri* v. *Ni.* נָנוֹן), indem die segensreichen Folgen der Herrschaft des Königs immer neuen Anlaß geben, seinen Namen zu verherrlichen. Das V. נִין (s. zu Spr. 29, 21) ist kein Denom., sondern geht auf einen Reduplicativstamm נְאַנֵא (vgl. נָא frisch) zurück wie צִיץ auf den Reduplicativstamm צאצא von צא = ضاء leuchten. Jefeth: Jinnon wird sein Name sein, denn ינון ist nach Talmud und Midrasch einer der acht Messiasnamen (Schöttgen, *de Messia* p. 4). Mögen in ihm — wird weiter mit Worten des Völkersegens im Patriarchensamen gewünscht — sich segnen, ihn selig preisen alle Nationen, und zwar, wie וְיִתְבָּרְכוּ בוֹ[2] nach Gen. 22, 18. 26, 4 sagt, so selig, daß die Segensfülle des Gottgesalbten und Gottgesegneten ihnen als das Höchste erscheint, was sie sich selber wünschen. Das Subj. von *et benedicant sibi in eo*, nämlich *omnes gentes*, trennt sich von diesem, um sich ein neues Prädicat zu geben — der gleiche Fall wie Jes. 28, 26. Die Accentuation (*Athnach*, *Mugrasch*, *Silluk*) ist untadelhaft.

V. 18—19. Schluß-Beracha des 2. Psalmbuchs. Sie lautet volltönender als die des 1. Psalmbuchs, und absichtlich heißt Gott hier nicht wie dort ה' אלהי ישראל, sondern, weil B. 2 lauter Elohimps. enthält, ה' אלהים אלהי ישראל. „Der Wunder thut alleine“ ist ein übliches Lob Gottes 86, 10. 136, 4 vgl. Iob 9, 8. שֵׁם כְּבוֹדוֹ ist ein Stichwort der nachexil. Gottesdienstsprache Neh. 9, 5., es ist s. v. a. in der liturgischen Beracha שֵׁם כְּבוֹד מַלְכוּתוֹ, Gottes herrlicher, das Gepräge seiner Herrlichkeit tragender Name. Die Schlußworte und voll werde . . . sind aus Num. 14, 21. Hier wie dort ist beim Passiv die Konstruktion des Aktivs mit doppeltem Acc. des Füllenden und zu Füllenden beibehalten, denn auch כְּבוֹדוֹ ist Acc.: erfüllt werde mit seiner Herrlichkeit (man

---

1) Der Talmud *Kethuboth* 111b knüpft an diese Verheißungen chiliastische Hoffnungen nach Papias' Weise: Das Land Israel wird süße Kuchen und milesische (feinwollene) Zeuge hervorbringen u. s. w.

2) Sprich *wejithbārchu*, weil der Ton auf dem ersten Stammbuchstaben ruht, dagegen v. 15 *jebārechenhu* mit *Chatef*, s. die Regel nach Ben-Ascher in Luth. Zeitschr. 1863 S. 412. Auch daß das ב von בו undagessirt bleibt, hat seinen bestimmten Grund: Tonrückgang eines auf ־ּ auslautenden Worts bringt nicht auch Anziehung des folgenden mittelst *Dag. forte conj.* mit sich.

mache ihrer voll) die ganze Erde. Das durch ו gepaarte אָמֵן ist im A. T. diesen Psalter-Doxologien ausschließlich eigen.

V. 20. Unterschrift der Grundsammlung. Die Abkunft dieser Unterschrift kann nicht die gleiche sein mit der der Doxologie, die nur deshalb zwischen ihr und dem Ps. selbst eingeschoben ist, weil sie bei der gottesdienstlichen Anagnose mitgelesen werden sollte (*Symb.* p. 19).

כָּלּוּ = כֻּלּוּ wie רֹחוּ 36, 13. כָּסּוּ 80, 11. Spr. 24, 31., alles an der betonten *ult.* kenntliche *Pual*-Formen. Ueber תְּפִלּוֹת (LXX οἱ ὕμνοι) s. Kap. II Anf. der Einleitung. Vergleichbar ist die Unterschrift תַּמּוּ דִּבְרֵי אִיּוֹב Iob 31, 40., welche die Wechselreden und Monologe Iobs von den Reden Gottes scheidet. Wer den ganzen Psalter mit den vielen jenseit Ps. 72 noch folgenden Ps. Davids überblickte, konnte hier nicht diesen Schlußstein setzen. Ist sie aber älter als die doxologische Fünfteilung, so ist sie ein für die Entstehungsgeschichte der Sammlung bedeutsamer Fingerzeig.

DAS DRITTE BUCH DES PSALTERS

PSALM LXXIII—LXXXIX.

PSALM LXXIII.

Ueberwundene Versuchung zum Abfall.

1 **Nur gütig gegen Israel ist Elohim,**
Gegen die, so reines Herzens.
2 **Ich aber — beinahe wären gewankt meine Füße,**
Schier ausgeglitten meine Schritte.

3 **Denn ich ereiferte mich ob der Ruhmredigen,**
Wenn ich das Wohlergehen der Frevler sah.
4 **Denn keine Qualen leiden sie,**
Von Gesundheit strotzend ist ihr Wanst.
5 **In Mühsal Sterblicher befinden sie sich nicht,**
Und nicht wie andre Menschen werden sie geplagt.
6 **Darum umhalset sie Hoffart,**
Unrecht umhüllt sie als ihr Gewand.

7 **Es glotzen aus Fett ihre Augen,**
Nach außen treten des Herzens Einbildungen.
8 **Sie höhnen und reden in Bosheit Unterdrückung,**
Von hoch herab reden sie.
9 **Sie setzen an den Himmel ihren Mund**
Und ihre Zunge schreitet einher auf Erden.
10 **Darum wendet sich ihr Volk herzu,**
Und Wasser in Fülle wird eingeschlürft von ihnen.

11 **Und sprechen: „Wie sollte Gott wissen,**
Und Wissen inwohnen dem Höchsten?!
12 **Siehe die da sind gottlos,**
Und ewig sorglos haben sie hohe Macht erlangt!
13 **Nur umsonst hab' ich mein Herz geläutert**
Und wusch in Unschuld meine Hände,
14 **Und war doch geplagt den ganzen Tag,**
Und meine Züchtigung war alle Morgen da." — —

15 **Hätt' ich gedacht: ich will gleicherweise reden,**
Sieh, so hätt' ich treulos gehandelt am Geschlecht deiner Kinder.
16 **Doch wenn ich nachsann, es zu enträtseln:**
Allzuschwierig war es in meinen Augen —
17 **Bis ich einging zu Gottes Heiligtümern,**
Acht gab auf ihr Ende:
18 **Fürwahr auf Schlüpfrigem läßt du sie stehen,**
Du stürzest sie zu Trümmern.

19 Wie sind sie zu Wüstnis worden augenblicklich,
Verendet, vergangen von Schreckensgeschicken!
20 Wie einen Traum, sobald man aufwacht,
O HErr, entschlägst du, rege werdend, dich ihres Bildes.
21 Wenn sich erbitterte mein Herz
Und in meinen Nieren es mich stäche:
22 Ich wär' ein Dummer und verstandlos,
Ein Untier wär' ich gegen dich.

23 Aber ich bleibe stets an dir,
Du hast erfaßt meine rechte Hand.
24 Nach deinem Ratschluß wirst du mich leiten
Und hernach in Ehren mich hinnehmen.
25 Wen hab' ich in den Himmeln?
Und bist du mein, behagt mir nicht die Erde.
26 Mag hinschwinden mein Fleisch und mein Herz —
Meines Herzens Hort und mein Teil ist Elohim auf ewig.

27 Denn siehe, die dir sich Entfremdenden werden umkommen,
Du vertilgest alle die dich buhlerisch verlassen.
28 Ich aber — mit Elohim verbunden sein ist mein Glück,
Ich setze in den Allherrn, Jahve, meine Zuflucht,
Zu erzählen alle deine Fügungen.

Nach dem Einen Asafps. des 2. Psalmbuchs Ps. 50 folgen von Ps. 73 bis 83 deren noch elf. Sie sind sämtlich elohimisch, während die Korahps. in eine elohimische und jehovische Gruppe zerfallen. Ps. 84 leitet von der einen zur anderen über. Die Elohimps. reichen von Ps. 42—84 und sind auf beiden Seiten von Jahveps. umschlossen.

Dem Inhalte nach ist Ps. 73 das Seitenstück von Ps. 50. Wie dort der Schein der Werkheiligkeit auf sein Nichts zurückgeführt wird, so hier das Scheinglück der Gottlosen, durch welches sich der D. nicht zum Heidentum (Hitz.), sondern zu jener Freigeisterei abzufallen versucht fühlte, welche sich in der Heidenwelt nicht minder der δεισιδαιμονία, wie innerhalb Israels des Glaubens an Jahve entledigte. Ein volksgesch. Hintergrund, welcher dem לְאָסָף widerspräche, kommt nirgends zum Vorschein, und der Zweifel an der sittlichen Weltordnung wird ebenso wie in Ps. 37. 49 und im B. Iob niedergeschlagen. Die Theodicee erhebt sich von der Hinweisung auf die diesseitige Vergeltung, welcher die Gottlosen nicht entgehen, noch nicht bis zu einer jenseitigen Auflösung aller Widersprüche des Diesseits, und die überschwengliche Herrlichkeit, welche das Leiden dieser Zeit unendlich aufwiegt, bleibt noch außer dem Gesichtskreis. Deshalb gilt uns der Ps. nicht in gleicher Weise wie Klosterm. als ein Denkmal der selbstgewissen Hoffnung auf künftige Erlösung der Frommen aus dem Tode. Aber je verschleierter dem D. noch das jenseitige Leben ist, um so bewunderungswürdiger ist der feste Glaube, der gern alles darangebend an Gott festhält, und die reine Liebe, welcher dieser Besitz über Himmel und Erde geht. Uebrigens hält Klosterm. auf Grund falscher Deutung des v. 10 den Ps. für nachexilisch.

Das Strophenschema des Ps. ist vorherrschend oktastichisch: 4. 8. 8. 8; 8. 8. 5. Seine zwei Hälften sind v. 1—14. 15—28.

V. 1—2. אַךְ, zu den Stichworten des der Anfechtung trotzbietenden Glaubens gehörig, bed. urspr. ‚so = nicht anders' und vereinigt deshalb affirmative und restriktive oder nach Umständen auch adver-

sative Bed. (s. zu 39, 6); man kann also übers.: nur gut oder: ja gut, gewißlich gut (Symm. πλὴν ὄντως ἀγαθός) — beides ist Aussage eines gewissen Sachverhalts. Gott scheint böse zu sein gegen die Frommen, aber in der That ist er gut gegen sie, wenn er ihnen auch Leiden auf Leiden zuschickt (Thren. 3, 25). ישׂראל אלהים ist nicht mit v. Hofm., welchem Klosterm. folgt, nach Gal. 6, 16 (τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ) zusammenzunehmen; das A. T. kennt diese Begriffsverbindung (nach dem überh. verhältnismäßig seltenen Schema יהוה צבאות) nicht; auch lautet die rechte Fassung der dem Scheine entgegengestellten Wahrheit nicht: ‚nur gut gehts dem Israel Elohims‘, sondern: ‚nur gut ist gegen Israel Elohim‘. Das Israel, welches in jeder Bez. einen gütigen Gott hat, wird 1[b] auf die Herzensreinen (24, 4. Mt. 5, 8) beschränkt. Israel in Wahrheit sind nicht alle die, welche von Jakob abstammen, sondern die, welche aus ihrem Herzen d. i. innerstem Personlebn alle Unlauterkeit der Gesinnung und alle Unreinheit der Sünde hinausgethan haben und in stetem Heiligungsstreben v. 13 sich in solcher Reinheit behaupten. Gegen diese eigentliche Gottesgemeinde ist Gott eitel Liebe. Das ists, was sich dem D. durch Anfechtung hindurch bestätigt hat, aber durch Anfechtung hindurch: er wäre an dem Scheine des Gegenteils beinahe zu Falle gekommen. Das *Chethîb* נְטוּי רַגְלָי (vgl. Num. 24, 4) oder נְטוּי (vgl. 2 S. 15, 32) ist falsch; die Erzählung von Vergangenem kann nicht mit einem solchen Partizipialsatze beginnen, welcher durch הייתי zu ergänzen wäre (Riehm) und כִּמְעַט hat in solchem Sinne (*non multum abfuit quin*, wie כְּאַיִן *nihil abfuit quin*) immer das Perf. nach sich 94, 17. 119, 87. Gen. 26, 10. Spr. 5, 14. Es ist also nach dem *Kerî* נָטָיוּ (nach der nicht bloß bei großen Trennern, wie 36, 8. 122, 6. Num. 24, 6, sondern auch bei verbindenden Acc. außer Pausa z. B. 57, 2 vgl. 36, 9. Dt. 32, 37. Iob 12, 6 üblichen volleren Form für נָטוּ) zu lesen: beinahe hätten sich hingeneigt, wären abwärts und nach der Seite hin ausgeglitten meine Füße. Dagegen ist das *Chethîb* שֻׁפְּכָה unantastbar; der weibliche Sing. erscheint häufig als Präd. sowohl eines voranstehenden (18, 35 vgl. Dt. 21, 7. Iob 16, 16) als auch bes. eines nachgestellten mehrheitlichen Subj. z. B. 37, 31. Iob 14, 19. Die Schritte werden hingegossen, wenn man ausfährt, wie wir sagen, und zu Boden fällt.

V. 3—6. Es folgt nun der Anlaß der Anfechtung: das Glück der Gottentfremdeten. Seinem trüben Gegenstande gemäß trübt sich auch der Stil und häuft die dunklen Suff. *amo* und *emo* (s. 78, 66. 80, 7. 83, 12. 14), beides nach davidischem Vorbild. קִנֵּא mit ב des Gegenstandes, an welchem der Eifer entbrennt (37, 1. Spr. 3, 31), ist hier vom Eifer neidischer Mißgunst gemeint. Ueber הוֹלֵל s. 5, 6. Unter welchen Umständen der Neid sich regte, sagt 3[b], vgl. syntaktisch 49, 6. 76, 11. In v. 4 ist חַרְצֻבּוֹת (v. חַרְצֹב = חֲצֹב v. חָצַב wurzelverw. עָצַב عصب wov. עֶצֶב Schmerz, arab. *'aṣâba* Strick, vgl. חֵבֶל ὠδίς u. חֶבֶל σχοινίον) in gleichem Sinne wie lat. *tormenta* (v. *torquere*) von convulsivisch zusammenziehenden Schmerzen gemeint. Um aber den Sinn zu geben: keine Qualen haben sie (zu leiden) bis zu ihrem Tode, dürfte (ange-

nommen auch daß לְ, welches zuweilen, s. 59, 14., für עַד gebraucht wird, in so exklusivem Sinne den *terminus ad quem* bed. könnte) לָהֶם (לָמוֹ) nicht fehlen. Auch „keine Qualen giebts zu ihrem Tode d. i. ihnen todbringende“ müßte לָהֶם לַמָּוֶת heißen. Der Satz wie er lautet besagt, daß ihr Sterben keine Qualen hat d. i. ein qualloses ist, aber diese Aussage stimmt nicht allein nicht zu v. 18 f., sondern ist hier auch verfrüht, da der D. die Beschreibung des Glückes der Gottlosen doch nicht mit der Schmerzlosigkeit ihres Todes beginnen und dann erst auf ihre Gesundheit zu sprechen kommen kann. Man lese also mit Ew. Hitz. Böttch. Olsh.:

כי אין חרצבות לָמוֹ
תָּם וברִיא אולם

d. i. *sie haben* (leiden) *keine Qualen, vollkräftig* (תָּם wie תֹּם Iob 21,23. תְּמִימִים Spr. 1, 12 v. תָּמַם lücken- und mangellos, geschlossen, voll s.) *und feist ist ihr Wanst*, wodurch das mißliche לְמוֹתָם beseitigt und das finstere Gemälde um eine Form auf *mo* bereichert wird. אוּל, hier in verächtlichem Sinne, bed. den Körper wie arab. إِوَالٌ, آلٌ (v. آلَ, secundär وَأَلَ, sich verdichten, Consistenz gewinnen). Und בָּרִיא (v. בָּרָא = بَرِئَ بَرَأَ glatt, rein, gesund w.) bed. nicht wohlgenährt (syn. מְרִיא), sondern gesund, kräftig, wie z. B. *Kidduschin* 71[b] בָּבֶל בְּרִיאָה Babel (die Bevölkerung von B.) ist gesund (ein kräftiger Menschenschlag). Die Beobachtung 4[a] wird in v. 5 weiter verfolgt: während man denken sollte, daß die Frommen eine Ausnahme vom gemeinschaftlichen Elend machten, sind es gerade die Bösen, die aller Mühsal und Plage entnommen sind. Wie 59, 14 ist auch hier אֵינֵמוֹ, nicht אֵינֵימוֹ zu schreiben. Darum ist Hoffart ihre Halskette und Brutalität ihr Mantel. עָנַק ist Denom. von עֹנֶק = αὐχήν: den Nacken umgeben; der Nacken ist der Sitz des Stolzes (αὐχεῖν): ihren Nacken umgiebt (gleich עֲנָק Halsgeschmeide) Hoffart. Anders Klosterm.: Uebermut ist ihr Halsschmuck עֲנָקָתְמוֹ, aber aus עֲנָקוֹת Richt. 8, 26 ist kein Sing. עֲנָקָה (= مِعْنَقَةٌ) in der Bed. *collare* zu erschließen, den das Semitische nicht kennt. 6[b] sind mehrerlei Construktionen möglich: er thut sich Unbills-Anzug an (שִׁית חָמָס wie בִּגְדֵי נָקָם Jes. 59, 17) — Makkefirung und Accentuation sind dieser genitivischen Verbindung von שית חמס entgegen — oder: er hüllt um als Anzug die ihm (ihnen) eigne Unbill, oder: es überdeckt als Anzug Unbill sie. Diese dritte Erklärung ist die ansprechendste, denn לָמוֹ ist dann Plur. wie mit Ausnahme weniger Stellen (s. zu 11, 7) mehr als vierzigmal und der immerhin lästige Absprung von persönlichem Plur. zu persönlichem Sing. wird vermieden, indem wir חמס als Subj. und שִׁית als Prädikatsacc. fassen; עָטַף לְ aber ist ebenso statthaft wie כִּסָּה לְ (einem andern als Hülle, Decke dienen). שִׁית Anzug ist durch die von Hitz. zu Spr. 7, 10 übersehene Stelle Ex. 33, 4 vollkommen gesichert.

V. 7—10. Für die LA עֲוֹנָמוֹ ἡ ἀδικία αὐτῶν (LXX Syr. vgl. Zach. 5, 6 das von LXX ebenso übersetzte עינם), für welche Hitz. Böttch. Olsh. Dyser. sich entscheiden: „hervordringt aus fettem Herzen, schmeerigem Innern ihre Missethat" spricht 17, 10 wo חֵלֶב ebendiese Bed. durch die Verbindung mit סָגַר gewinnt, die es hier als Ausgangsort der Sünde gewinnen würde, vgl. ἐξέρχεσθαι ἐκ τῆς καρδίας Mt. 15, 18 f., und der Parall. entscheidet ihren Vorzug. Jedoch giebt auch die überlieferte LA einen passenden Sinn, nicht (da Fett die Augen eher tiefer liegend erscheinen läßt): ihre Augen treten heraus *prae adipe,* sondern: sie glotzen hervor *ex adipe* aus dem Fette ihres strotzenden Gesichts, מֵחֵלֶב s. v. a. בחלב פְּנֵיהֶם Iob 15, 27 — ein treu nach der Natur gezeichneter Charakterzug. Ferner: wie überhaupt τὸ περίσσευμα τῆς καρδίας in Geberden und Reden überquillt Mt. 12, 34., so ists auch mit ihren „Herzens-Schauungen oder Gebilden" (v. שְׂכָה schauen *speculari*): die Vorspiegelungen ihres unbegrenzten Selbstgefühls treten nach außen, sie fluten stromgleich über, näml. wie v. 8 sagt: in maßlos stolzen Reden (Jer. 5, 28). Lth.: *Sie vernichten alles* (gleichs. sie machen es zu Moder, v. מָקַק). Aber הֵמִיק ist hier s. v. a. aram. מִיק (μωκᾶσθαι): sie höhnen, und offen sprechen sie בְּרָע (mit *ā* bei *Munach* transformirt aus *Dechi*) in böser Gesinnung (vgl. Ex. 32, 12) Unterdrückung d. i. ihren dahin zielenden Entschluß aus. Der Mitmensch ist der Spielball ihrer Laune, sie reden oder diktiren מִמָּרוֹם von einer Höhe herab, auf welcher sie sich über andere hoch erhaben dünken. Böttch. Klosterm. setzen den Vershalbirer zu בְּרָע (LXX Syr. Trg. Aq. Vulg. Lth.), aber דִּבֶּר בְּרָע statt דִּבֶּר רָע sagt man nicht und „hochher reden" ist kein der Ergänzung bedürftiger Begriff. Selbst an den Himmel droben setzen sie (שַׁתּוּ statt שָׁתוּ hier im Untersch. von 45, 15 mit betonter Ultima wie שַׁתִּי 28[a]) ihren Mund, selbst der Himmel bleibt von ihrem Schandmaul nicht unangetastet (vgl. Jud. v. 16), auch das Höchste und Heiligste wird von ihnen verlästert, und geschäftig und gebieterisch durchzieht ihre Zunge die Erde hienieden, überall das Bestehende herabsetzend und neue Gesetze gebend; תִּהֲלַךְ wie Ex. 9, 23 statt תֵּהָלֵךְ lautet absichtlich (König, Lehrg. S. 415) so spitz und zischelnd. In v. 10 hat das *Chethîb* יָשִׁיב (darum wendet er, dieser Menschenschlag, ein ihm unterthäniges Volk hierher d. i. sich zu) LXX. Syr. Trg. Hier. für sich, aber הֲלֹם paßt dazu nicht; עַמּוֹ ist Subj, das Suff. geht nicht auf Gott (de W. Stier), den Klosterm. sogar auch zum Subj. von ישׁיב macht; der Name Gottes ist nicht vorausgegangen, das Suff. von עמו geht zusammenfassend auf die Menschen des geschilderten Schlages: es ist das Volk gemeint, welches ebendamit daß es sich hierhin wendet (שׁוּב nicht: zurückkehren, sondern: sich zukehren wie z. B. Jer. 15, 19[1]) sein d. i. dieses Gelichters Volk wird (vgl. für diesen eventuellen Sinn des Suff. 18, 24. 49, 6. 65, 12). Sie gewinnen einen

1) Ueberh. bed. שׁוּב nicht notwendig zurückkehren, sondern wie arab. *ʿâda,* pers. *gašten,* auch in einen neuen (thätigen oder leidentlichen) Zustand eintreten.

Anhang (49, 14) solcher, welche die Furcht Gottes verlassen und ihnen sich zuwenden, und nicht daß dieses nachtretende Volk von ihnen in Fülle absorbirt wird (Sachs), will weiter gesagt sein, sondern von diesen Bethörten wird eingeschlürft oder eingesogen (מָצָה √ מִין, wov. zunächst מָצַץ مصّ saugen) מֵי מָלֵא Wasser des Vollen d. i. Wasser vollen Maßes (vgl. 74, 15 Ströme des Dauernden = nichtversiegende), welches hier ein Bild ihrer verderblichen Grundsätze ist, vgl. Iob 15, 16. לָמוֹ beim Passivum ist s. v. a. ὑπ' αὐτῶν, wogegen es, wenn man יִמְצוּ (יָמֹצּוּ) liest (Grätz), ethischer Dativ wäre. Um die stolzen Freigeister sammelt sich ein ihnen ergebener Pöbel, der alles was von ihnen ausgeht, als wäre es das rechte Lebenswasser, gierig einschlürft. Solche starke Geister (Jes. 46, 12) mit einem *servûm imitatorum pecus* gabs auch schon in Davids Zeit (10, 4. 14, 1. 36, 2). Ein noch weit günstigerer Boden für die לֵצִים war die weltförmige Zeit Salomo's.

V. 11—14. Die Sprechenden sind nun jene Abtrünnigen, welche, bethört durch das Glück und die Freidenkerei der Gottlosen, sich ihnen zu Knechten begeben. Ueber den hier wie Iob 22, 13 modalen Sinn des יָדַע *quomodo sciverit* s. zu 11, 3. Gen. 21, 7. 2 K. 20, 9. Mit וְיֵשׁ setzt sich die Zweifelfrage fort; Böttch. übers.: da doch Wissenschaft ist ihm Höchsten (Umstandssatz wie Spr. 3, 28. Mal. 1, 14. Richt. 6, 13); aber erst leugnen sie Gottes thatsächliches Wissen, dann seine eigenschaftliche Allwissenheit. Hupf. faßt v. 11 als Rede der beschriebenen Uebermütigen, v. 12 als auf sie bezügliche Schlußfolgerung, v. 13 als Rede eines durch sie Irregewordenen; aber ואמרו 11[a] geht naturgemäß auf die v. 10 gezeichneten Parteigänger und in deren Mund paßt Alles von איכה bis לבקרים, worauf in v. 15 mit dem auf das ואמרו zurückgreifenden אם־אמרתי die dieser Rede der Irregeleiteten entgegentretende Rede des D. beginnt. Man erkl. v. 12 nicht: siehe solche sind (ihrer sittlichen Beschaffenheit nach) die Gottlosen (אֵלֶּה *tales* wie זֶה 48, 15. Dt. 5, 26 vgl. הֵמָּה Jes. 56, 11); auch nicht was dem Parallelgliede 12[b] und der Tendenz des Ps. gemäßer: siehe so ergehts den Gottlosen (solche sind sie ihrem Ergehen nach, wie Iob 18, 21 vgl. Jes. 20, 6), sondern, was sich als Begründung der Skepsis v. 11 besser anschließt, entw. gemäß der Acc.: siehe die Gottlosen da etc. oder, da es nicht הרשעים heißt: siehe die da sind gottlos, und ewig sorglos (Jer. 12, 1) haben sie große Macht gewonnen. Mit dem bittern הִנֵּה — bem. Stier richtig — führen sie den augenfälligen Gegenbeweis. Wie sollte Gott allwissender Weltregent sein — die Gottlosen in ihrer fleischlichen Sicherheit werden ja hoch- und vielvermögend, die Frömmigkeit aber, weit entfernt belohnt zu werden, ist mit eitel Mißgeschick verbunden. Mein Heiligungsstreben (vgl. Spr. 20, 9), meine Enthaltung von aller sittlichen Befleckung (vgl. Spr. 26, 6) — sagt der Irregewordene — ist schlechthin (אַךְ wie 1 S. 25, 21) umsonst gewesen; ich war dennoch (Ew. § 245[a]) unaufhörlich geplagt (vgl. v. 5) und mit jedem Morgenanbruch (לַבְּקָרִים wie 101, 8 vgl. לִבְקָרִים Iob 7, 18) erneuert sich mein Züchtigungsleiden. Man denke nun zufolge v. 10 den Schluß hinzu: Darum habe ich mich

auf die Seite jener geschlagen, die nichts nach Gott fragen und dabei besser fahren.

V. 15—18. Der Zweifel ist für solche der Uebergang zum Abfall geworden; ganz anders hat sich dem D. das Rätsel so ungleicher Verteilung der Geschicke gelöst. Statt כְּמוֹ v. 15 כְּמוֹהֶם (Böttch. Grätz) oder כָּמוֹהָ (Klosterm.) oder besser mit Heraufnahme des folg. הנה, die sich schon Saadia gegen die Accente gestattete (مثل هذا), כְּמוֹ הֵנָּה (Ew.) zu lesen liegt nahe, aber Präpositionen werden zuweilen elliptisch (כְּעַל Jes. 59, 18) oder auch ohne weiteres (Hos. 7, 16. 11, 7) als Advv. gebraucht, was also auch für כְּמוֹ = כְּמָה (obwohl weder im Hebr. noch im Arab. Aethiop. oder sonstwo belegbar) als möglich zu gelten hat (LXX οὕτως, die andern: τοιαῦτα). Wenn ich — meint der D. — mich zu gleichem Raisonnement entschlossen hätte, so hätte ich die Gemeinschaft der Kinder Gottes bundbrüchig verlassen und wäre also auch ihrer Segnungen verlustig gegangen. Die subjunktive Bed. der Perf. in dem hypothetischen Vorder- und Nachsatze v. 15 (vgl. Jer. 23, 22) geht lediglich aus dem Zus. hervor; Impf. statt der Perf. würden *si dicerem . . perfide agerem* bed. דּוֹר בָּנֶיךָ ist die Gesamtheit derer, in denen das sohnschaftliche Verhältnis, in welches Gott Israel zu sich gestellt hat, innerliche Wirklichkeit geworden ist, das wahre Israel v. 1., das דּוֹר צַדִּיק 14, 5. Es ist ein Gattungsname wie Dt. 14, 1. Hos. 2, 1., denn dadurch unterscheidet sich im Punkte der υἱοθεσία das N. T. vom Alten, daß im A. T. nur immer Israel als Volk בֵּן oder als Gesamtheit בנים heißt, daß aber noch nicht der Einzelne und zwar in seiner unmittelbaren Bez. zu Gott sich Kind Gottes zu nennen wagen durfte; die Persönlichkeit ist noch nicht von der Gattung gelöst, sie ist noch nicht selbständig, es ist noch die Zeit der minorennen νηπιότης, und die Kindschaft ist noch volklich vermittelt, das Heil ist noch in der Schranke des Volkstums, seine gemeinmenschliche Gestalt ist noch nicht erschienen. Das V. בָּגַד mit בְּ bed. treulos (*tecte* = *subdole*) an jem. handeln und insbes. ihn (Gott, den Freund, den Gatten) treulos verlassen; hier begnügt es sich in diesem Sinne böslicher Verlassung mit dem bloßen Acc. Einerseits hätte er durch Einstimmung in die Rede der Freidenker sich außerhalb des Kreises der Gotteskinder, der wahrhaft Frommen gestellt, andererseits aber blieb die zweifelerregende Erscheinung (זאת), wenn er sie denkend zu durchdringen (לָדַעַת) suchte, für ihn עָמָל Mühsal d. i. etwas ihn erfolglos Abmühendes, ein unlösbar Rätsel (vgl. Koh. 8, 17). Mag man הוא oder הִיא lesen, der Sinn bleibt sich gleich; das *Keri* הוא bevorzugt wie Iob 31, 11 das attraktionelle Genus. Daß וָאֲחַשְּׁבָה s. v. a. וָאֶחְשֹׁבָה sei (was einige Cod. bieten), ist weder hier noch Iob 30, 26 und anderwärts anzunehmen; die cohortative Imperfectform bildet hier wie öfter (Ges. § 128, 1) mit oder ohne Bedingungspart. (139, 8. 2 S. 22, 38. Iob 16, 6. 11, 17. 19, 18. 30, 26) einen hypothetischen Vordersatz: und (doch) wenn ich nachsann, Theod. εἰ ἐλογιζόμην. Das Denken allein — bem. Vaih. — giebt weder das rechte Licht noch wahre Seligkeit. Beides wird nur im Glauben gefunden. Der D. schlug endlich den Glaubensweg ein und da fand er

Licht und Ruhe. Das Impf. nach עַד hat häufig subjektive Imperfektbed. Iob 32, 11. Koh. 2, 3 vgl. Spr. 12, 19 (*donec nutem* = nur einen Augenblick), auch in solchem hist. Zus. wie Jos. 10, 14. 2 Chr. 29, 34 ist es subjunktiv gedacht (*donec ulcisceretur, se sanctificarent*), zuweilen jedoch indicativisch wie Ex. 16, 16 (*donec transibat*) und a. u. St., wo עד das objektive Ziel einführt, an welchem das Rätsel seine Lösung fand: bis ich einging . . (geflissentlich) achtete auf (לְ wie in der Grundstelle Dt. 32, 29 vgl. Iob 14, 21) auf ihren Lebensausgang. Der Cohortativ ist hier nicht anders als in וָאֲבִינָה gebraucht, aber mit dem hier zusammenhangsgemäßen Nebenbegriff des Geflissentlichen. Er ging in Gottes hehres Heiligtum (Plur. wie 68, 36 vgl. מִקְדָּשׁ in den Asafps. 74, 7. 78, 69). Grätz fragt einsichtslos: Was soll ihm das Heiligtum lehren? — Er betet da um Licht im Dunkel seiner Anfechtung, dort wurde ihm das Auge in die h. Plane und Wege Gottes 77, 14 geöffnet, dort der Blick geschenkt auf das traurige Ende der Frevler. Ew. Hitz. verstehen unter Gottes Heiligtümern seine Geheimnisse. Aber ist das nicht ein ganz zusammenhangs- und erfahrungsgemäßer Ged., daß ihm ein Licht aufging, als er sich aus dem Wirrwarr der Welt in die Stille der Stätte Gottes zurückzog und da andächtig aufmerkte? — Die Str. schließt mit summarischem Bekenntnis des dort empfangenen Aufschlusses. שִׁית ist mit לְ konstruirt, indem *collocare* s. v. a. *locum assignare* (s. 6^{b}). Klosterm. ergänzt שָׁתוֹת ‚die Fundamente ihres Glücksgebäudes', aber es ist nichts zu ergänzen, תשית trägt sein Obj. in sich selber: Gott giebt den Frevlern zu stehen auf glatten, schlüpfrigen Stellen, wo man leicht ausgleitet (vgl. 35, 6. Jer. 23, 12). Da stürzen sie denn auch unvermeidlich; Gott stürzt sie לְמַשּׁוּאוֹת in Trümmer *fragores* = *ruinae*, v. שׁוא = שָׁאָה wirr, wüste s., dröhnen (wie מְבוּשׁ v. שׁוּשׁ und viell. מַהֲוֹתִים v. הוּתַ), nur scheinbar v. נָשָׁא: Berückungen, Ueberfälle (Hitz.), was 74, 3 noch schlechter paßt als hier; Verwüstung und Zertrümmerung läßt sich auch von Personen sagen, wie הָרַס 28, 5. וְנִשְׁבָּרוּ Jes. 8, 15. נִפֵּץ Jer. 51, 21—23. Eine andere Theodicee als diese kennt der D. nicht und überhaupt nicht die vorexil. Literatur Israels (s. Ps. 37, 39. Jer. 12 u. B. Iob). Die spätere Prophetie und Chokma ist schon um Vieles weiter, indem sie auf ein letztes allgem. Gericht hinweist (s. bes. Mal. 3, 13 ff.), aber nicht ein das Diesseits abbrechendes. Die Lehre von der die Weltgeschichte durchwaltenden Gerechtigkeit Gottes ist richtig, aber erst das N. T. hat das Dunkel gelichtet und das Gewölbe gekrönet (Kleinert).

V. 19—22. Der D. giebt sich bei der Rätsellösung, die ihm geworden, zufrieden, und es wäre unter seiner Menschenwürde, sich weiter von Zweifelsgedanken anfechten zu lassen. Auf den Standpunkt des Endes sich stellend, sieht er wie die Gottlosen im Nu grausigem Untergang verfallen; כרגע bed. um einen Augenblick = augenblicklich, der Augenblick ist in רֶגַע nach dem Zwinken, wie in dem nachbibl. כְּהֶרֶף עַיִן nach dem Senken des Auges (Niederschlagen der Augenlieder) benannt, vgl. ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ. Sie enden (סָפוּ v. סוּף, nicht סָפָה), es ist aus mit ihnen (תַּמּוּ) infolge (מִן wie 76, 7 und nicht assimilirt wie 18, 4.

30, 4. 2 S. 22, 14) schrecklicher Begegnisse (בַּלָּהוֹת v. בָּלַה بَلِهَ außer Fassung geraten, verblüfft w., ein bes. im B. Iob beliebtes Wort), die sie hinwegräumen. Es geht mit ihnen wie mit einem Traume, nachdem (מִן wie 1 Chr. 8, 8) man erwacht ist. Man entschlägt sich da des Traumbildes seiner Nichtigkeit halber Iob 20, 8. So sind die μετὰ πολλῆς φαντασίας (Act. 25, 23) sich breit machenden Frevler vor Gott ein צֶלֶם Schattenbild oder wesenloses Schemen. Wenn er, der Allherr, aufwacht d. i. nach langmütigem Zuschaun sich richterlich aufmacht, so verachtet er ihr Schattengebilde, stößt es verächtlich von sich fort. Lth. übers.: *So machstu HERR jr Bilde in der Stad verschmecht.* Aber weder hat das *Kal* בָּזָה die doppelt trans. Bed.: der Verachtung preisgeben, noch ist hier die Erwähnung der Stadt am Orte. Auch Hos. 11, 9 giebt בְּעִיר in der Bed. *in urbem* keinen rechten Sinn, es bed. die Zornwut, wie Jer. 15, 8 die Angstglut, und erstere Bed. (s. zu Ps. 139, 20) *in fervore* (*irae*) statuirt Schroeder auch hier, aber die Vokalisation בָּעִיר ist entgegen. Deshalb ist בָּעִיר mit Trg. für synkopirt aus בְּהָעִיר zu halten (vgl. לְבִיא Jer. 39, 7. 2 Chr. 31, 10., בִּכָּשְׁלוֹ Spr. 24, 17 u. dgl.), nicht aber zu erklären: wenn sie erwachen, näml. vom Todesschlafe (Trg.[1]), oder nach 78, 38: wenn du sie erweckest, näml. aus ihrem Sicherheitsschlafe (de W. Kurtz), sondern nach 35, 23: wenn du erwachest, näml. Gericht zu halten. Bis hieher die gebetsweise vom D. wiedergegebene göttliche Antwort. Hgst. übers. nun weiter: „denn es erbitterte sich . .“, aber weder läßt sich יִתְחַמֵּץ der Tempusfolge nach als Imperf. fassen, noch כִּי als Part. des Grundes begreifen. Vielmehr redet der D. vom Standpunkt des erhaltenen Aufschlusses von einer möglichen Wiederkehr (כִּי *seq. impf.* = ἐάν) seiner Anfechtung und verurteilt diese invoraus: *si exacerbaretur animus meus atque in renibus meis pungerer,* הִתְחַמֵּץ sauer, herbe, leidenschaftlich w., הִשְׁתּוֹנֵן mit dem näher bestimmenden Acc. כִּלְיוֹתַי gestachelt, piquirt, gereizt w. Mit וַאֲנִי beginnt der Nachsatz: so wäre ich . . wäre geworden (Perf. wie v. 15 nach Ges. § 126, 5). Ueber לֹא אֵדָע *non sapere* s. 14, 4. בְּהֵמוֹת läßt sich als *compar. decurtata* für כִּבְהֵמוֹת fassen, indes hat der D., wie sich aus Iob 40, 15 zu ergeben scheint, wohl den Hippopotamus im Sinne, welcher aus dem Aeg. hebraisirt בְּהֵמוֹת heißt und als plumper Fleischkoloß zugleich ein Bild kolossaler Dummheit ist (Mr. Hitz.). Nicht ein Mensch — meint der D. — würde er im Verh. zu Gott, Gotte gegenüber sein (עִם wie 78, 37. Iob 9, 2 vgl. مَعَ in Vergleich mit), wenn er gleichen Zweifeln wieder Raum gäbe, sondern gleich dem dümmsten Viehe, welches Gotte gegenübersteht unfähig

1) Dessen Uebers. lautet: „Wie den Traum eines trunkenen Mannes, der aus seinem Schlafe erwacht, wirst du, o HErr, am Tage des großen Gerichts, wenn sie aufwachen aus ihren Grabesbehausungen, in Zornmut ihr Gebilde der Schmach preisgeben.“ Der Text unserer Ausgaben ist so nach Bechai (zu Dt. 33, 29) und Nachmani (in seiner Schrift שער הגמול) zu berichtigen.

solcher Erkenntnis wie Er sie gern dem ernstlich fragenden Menschen mitteilt.

V. 23—26. Aber so tief erniedrigt er sich nicht: nachdem Gott einmal ihn bei der Rechten erfaßt und ihn der Gefahr des Fallens (v. 2) entrissen, hält er sich um so fester an Ihn und will seine stetige Gemeinschaft mit ihm nicht wieder durch solche gottentfremdende Anwandelungen durchbrechen lassen. Zuversichtlich giebt er sich der göttlichen Leitung hin, wenn er auch nicht das Geheimnis des Planes (עֵצָה) dieser Leitung durchschaut: er weiß, daß ihn Gott nachher (אַחַר mit *Mugrasch:* Adv. wie 68, 26) d. i. nach diesem dunklen Glaubenswege annehmen d. i. zu sich nehmen und allem Leiden entnehmen (לָקַח wie 49, 16 und von Henoch Gen. 5, 24) wird כָּבוֹד. Die Vergl. von Zach. 2, 12 ist beirrend; dort ist אַחַר als Präpos. accentuirt: hinter Herrlichkeit her hat er mich ausgesandt (s. Köhler) und hier als Adv., denn obwohl der adv. Sinn des אחר eher die Wortstellung ואחר תקחני כבוד erwarten ließ, so ist doch „hinter Herrlichkeit aufnehmen“ (vgl. umgekehrt Jes. 58, 8) oder auch hinter Herrlichkeit d. i. zur Erlangung solcher erfassen (Schultz) ein verschrobener Ausdruck. כבוד, als Adj. „herrlich“ (Hofm.) der Sprache fremd, ist keinesfalls Acc. des Präd.: als Herrlichkeit d. i. Verherrlichten (Klosterm.), sondern entw. Acc. des Zieles (Hupf.) oder, was eine mehr alttest. Formulirung ergiebt, Acc. der Weise (Lth. *mit ehren*). In אַחַר faßt der D. was seiner am Ziele der diesseitigen göttlichen Führung wartet in einen Gesamtblick zus.; die Zukunft ist ihm dunkel, aber durch die gewisse Zuversicht gelichtet, daß sein jenseitiger Weg nicht hinab, sondern hinauf gehen (Spr. 15, 24 vgl. 12, 28) und daß der Ausgang seines irdischen Daseins eine herrliche Räthsellösung sein wird. Es ist hier wie anderwärts der Glaube, welcher nicht nur das Dunkel des Diesseits, sondern auch die Nacht des Hades durchbricht. Ein Gotteswort von himmlischem Triumphe der diesseits streitenden Gemeinde war damals noch nicht vorhanden, aber für den Glauben hatte der Jahve-Name schon eine über den Hades hinaus in ein ewiges Leben hineinreichende durchsichtige Tiefe. Der Himmel der Seligkeit und Herrlichkeit ist ja auch nichts außer Gott, sondern wer Gott in Liebe sein nennen kann, der hat den Himmel auf Erden, und wer Gott nicht in Liebe sein nennen kann, der hätte nicht den Himmel, sondern die Hölle mitten im Himmel. In diesem Sinne sagt der D. v. 25: wen hab' ich im Himmel d. i. wer wäre da ohne dich Gegenstand meiner Lust, Stillung meines Verlangens, ohne dich ist der Himmel mit all seiner Herrlichkeit eine mich gleichgiltig lassende große Oede und Leere, und mit dir d. i. dich besitzend hab' ich keinen Gefallen an der Erde, weil dich mein zu nennen alles Besitztum und alle Lust der Erde unendlich überragt. Faßt man בָאָרֶץ noch genauer dem בַשָּׁמָיִם parallel, ohne es von חָפַצְתִּי abhängig zu machen: und dich besitzend find ich keine Lust auf Erden: so bleibt der Sinn wesentlich derselbe, aber wenn man בארץ sprachgebrauchgemäß von חפצתי regiert sein läßt, so gelangt man zu diesem Sinne auf dem nächstliegenden Wege. Himmel und Erde mit Engeln und Menschen gewähren ihm

keine Genüge — sein einiger Freund, seine einige Lust und Liebe ist Gott. Die Gottesliebe, welche David 16, 2 in dem kurzen Worte ausspricht: „HErr, du bists; du bist mein höchstes Gut“ entfaltet sich hier in unvergleichlicher mystischer Tiefe und Schönheit. Luthers Uebers. zeigt seine Meisterschaft; nach ihr singt die Kirche in ihrem Herzlich lieb hab' ich dich: „Die ganze Welt nicht erfreuet mich, Nach Himmel und Erden frag ich nicht, Wenn ich nur dich mag haben“; nach ihr fährt sie vollkommen dem Texte unseres Ps. gemäß fort: „Und wenn mir gleich mein Herz zerbricht, So bist du doch mein Zuversicht“, oder mit Paul Gerhard: „Du sollst sein meines Herzens Licht, Und wenn mein Herz in Stücken bricht, Sollt du mein Herze bleiben“. Denn das hypothetische Perf. כָּלָה sagt etwas aus, trotz dessen derjenige, den es trifft, Gott seinen Gott nennt: *licet defecerit*. Mag sein äußerer und innerer Mensch (vgl. Psychol. S. 146) vergehen, dennoch bleibt Gott ewig seines Herzens Fels als der feste Grund, auf welchem er mit seinem Ich stehen bleibt, wenn alles wankt; Er bleibt sein Teil d. i. das Besitztum, das ihm nicht entrissen werden kann, wenn er alles, selbst sein seelenleibliches Leben, verliert, und das bleibt ihm Gott לְעוֹלָם, er überdauert mit dem Leben, das er in Gott hat, den Tod des alten. Der D. setzt den zwar unmöglichen, aber doch denkbar äußersten Fall, daß sein äußerer und innerer Wesensbestand dahinsänke; selbst dann will er mit dem *merus actus* seines Ich an Gott hangen bleiben. Mitten in dem Naturleben der Vergänglichkeit und der Sünde hat ein an Gott hingegebenes neues Personleben in ihm begonnen, und an diesem hat er die Bürgschaft, daß er nicht untergehen kann, so wahr als Gott nicht untergehen kann, an den es geknüpft ist. Ebendas ist auch der Nerv des antisadducäischen Beweises Jesu für die Auferstehung der Toten Mt. 22, 32.

V. 27—28. Noch einmal spricht der D. hier die großen Gegensätze aus, auf welche Glück und Unglück scheinbar, aber nur scheinbar in einer der göttlichen Gerechtigkeit so widersprechenden Weise verteilt sind. Der Schwerpunkt der mit כִּי eingeführten Begründung liegt in v. 28. „Deine sich Entfernenden“ war mit רָחֵק untersch. v. רָחוֹק auszudrücken; זָנָה hat מִן für מִתַּחַת oder מֵאַחֲרֵי nach sich. Die sich vom Urquell des Lebens entfernen, verfallen dem Untergang; die Gotte sich bundbrüchig entziehen und seiner Liebe die Welt mit ihren Götzen vorziehen, verfallen der Vertilgung. Nicht so der D.: Gottesnähe d. i. Gottverbundenheit ist ihm gut d. i. (vgl. Spr. 16, 16. 25, 14 aber auch Ps. 119, 72) achtet er für sein Glück; קִרְבַת (hier, wo nach Ben-Ascher קְרָבַת zu lesen, und Jes. 58, 2) ist *n. act.* n. d. F. יִקְּהָה وَقْهَةٌ Gehorsam und נִצְּרָה Wacht 141, 3 und wesentlich gleichbed. mit *ḳurb*, der arab. Bez. der *unio mystica* (DMZ XX, 33), und assyr. *iḳrib* Annähernng, einer Benennung des Gebets, sinn- und wurzelverw. mit קְרָאת in לִקְרַאת, vgl. Jac. 4, 8 ἐγγίσατε τῷ θεῷ καὶ ἐγγιεῖ ὑμῖν. Wie קרבת אלהים dem רחקיך, so steht לִי טוֹב dem יאבדו und הצמתה entgegen. Jenen bringt ihre Gottentfremdung das Verderben, er findet in der Gemeinschaft mit Gott

was ihm für Gegenwart und Zukunft gut ist. Auf Ihn seine Zuversicht (מַחְסִי, nicht מַחְסִי) setzend will er erzählen und wird er dereinst erzählen können (LXX flicht aus 9, 15 ἐν ταῖς πύλαις τῆς θυγατρὸς Σιών an) alle seine מַלְאֲכוֹת d. i. die Bethätigungen oder Bewerkstelligungen seiner gerechten, gnädigen, weisen Regierung. Die Aussage verwandelt sich schnell in Anrede. Der Psalm schließt mit einem invoraus dankbaren Aufblick zu dem Gott, der die Seinen zwar oft wunderlich führt, aber stets selig, näml. durch Leiden zur Herrlichkeit.

PSALM LXXIV.

Anrufung Gottes gegen tempelstürmende Religionsverfolgung.

1 Warum, Elohim, hast du verstoßen auf immer,
Rauchet dein Zorn wider die Herde deiner Weide!
2 Gedenke deiner Gemeinde, die du erkauft uralters,
Eingelöst zum Stamme deines Eigentums —
Des Berges Zion, darauf du wohnest.
3 O erhebe deine Schritte zu den Trümmern auf immer,
Alles hat verderbt der Feind im Heiligtum.

4 Gebrüllt haben deine Widersacher innerhalb deiner Offenbarungsstätte,
Ihre Zeichen zu Zeichen eingesetzt.
5 Es sah sich an, wie wenn man hoch emporhebt
Im Gehölz-Dickicht Aexte,
6 Und jetzt — auf sein Schnitzwerk zusamt
Mit Beil und Barten hauten sie los.
7 Sie haben in Brand gesteckt deinen Tempel,
Zur Erd' entweihet deines Namens Wohnort,
8 Gesprochen in ihrem Herzen: wir wollen zusamt sie niederzwingen,
Verbrannt alle Gottesdienst-Stätten im Lande.

9 Unserer Zeichen werden wir nicht ansichtig,
Kein Prophet ist mehr,
Und unter uns ist Keiner welcher wüßte: bis wann? —
10 Wie lange, Elohim, wird lästern der Dränger,
Höhnen der Feind deinen Namen auf immer?
11 Warum ziehst du zurück deine Hand und deine Rechte?
Aus deinem Busen drinnen hole Vertilgung! —

12 Und doch ist Elohim mein König von uralters,
Hilfreich wirksam im Bereich der Erde.
13 DU hast zerspalten durch deine Gewalt das Meer,
Hast zerschellt die Köpfe von Drachen auf den Wassern.
14 DU hast zerschmettert die Köpfe Leviathans,
Gabst zur Speis' ihn einem Volk: den Wüstentieren.

15 DU hast gespalten Quellen und Bäche,
DU hast getrocknet nie versiegende Ströme.
16 Dein ist der Tag, auch dein die Nacht,
DU hast bereitet Nachtgestirn und Sonne.
17 DU hast festgestellt alle Marken der Erde,
Sommer und Winter hast DU gebildet.

18 Gedenke deß: Feinde schmähen Jahve
Und ein tolles Volk höhnet deinen Namen.

19 **Ueberlasse nicht dem Tiere die Seele deiner Turtel,**
Deine armen Tierlein vergiß nicht auf immer.
20 **Blicke hin auf den Bund,**
Denn die Winkel des Landes sind voll von Gewaltthatsstätten.

21 **Nicht kehre zurück der Niedergeschlagne beschämt,**
Der Leidvolle und Dürftige mögen preisen deinen Namen.
22 **Steh auf, Elohim, ficht aus deinen Streit,**
Gedenk deines Schimpfes von Tollen fort und fort!
23 **Vergiß nicht des Geschrei's deiner Widersacher,**
Des Gedröhns deiner Empörer, das aufsteigt immerdar!!

Auf den מזמור 73 folgt hier ein משׂכיל (s. 32, 1), welches mit jenem das hervorstechende seltene Wort מַשּׁוּאוֹת (74, 3. 73, 18), aber auch das asafische Gepräge gemein hat. Wir finden hier die asaf. Lieblingsanschauung Israels als einer Herde und die Vorliebe der asaf. Ps. zu urgeschichtlichen Rückblicken (74, 13—15). Den ersteren dieser beiden Charakterzüge finden wir auch in Ps. 79., welcher die gleiche Zeitlage spiegelt.

Auch steht Jeremia zu beiden Ps. in gleichem Verh. In Jer. 10, 25 wiederholt sich wörtlich 79, 6 f. Und an Ps. 74 wird man durch Thren. 2, 2 (vgl. 74, 7); 2, 7 (vgl. 74, 4) u. a. St. erinnert. Auch die Klage אין עוד נביא 74, 9 lautet, wenn man das folg. ולא־אתנו יודע עד־מה damit zusammennimmt, ähnlich wie Thren. 2, 9. Bei der reproduktiven Weise Jeremia's und seiner Gewohnheit, sich durch die Originalstellen, die ihm vorschweben, mittelst Ideenassociation zu neuen Gedanken veranlassen zu lassen (vgl. כְּיוֹם מוֹעֵד Thren. 2, 7 mit בְּקֶרֶב מוֹעֲדֶךָ des Ps.) liegt es nahe, den beiden asaf. Volksklageps. den Altersvorzug zuzusprechen.

Aber dagegen sträubt sich der Inhalt beider, welcher uns nicht bloß in die chaldäische, sondern bis in die maccabäische Zeit hinabzuführen scheint. Nach seiner Rückkehr vom zweiten ägypt. Feldzuge (170 v. Chr.) züchtigte Antiochos IV. Epiphanes (175—164) das durch Jason insurgirte Jerusalem aufs grausamste, betrat, von dem höfischen Hohenpriester Menelaos geleitet, den Tempel und nahm die kostbaren Geräte, auch das Gold der Wände und Thüren, mit sich fort. Tausende von Juden wurden damals niedergemetzelt oder als Sklaven verkauft. Als dann während des vierten äg. Feldzugs (168) des Antiochos in Jer. wieder eine ptolemäisch gesinnte Partei sich erhob, entsandte er zur Bestrafung der Schuldigen den Apollonios (167), dessen Truppen mit Feuer und Schwert die Stadt verwüsteten, Häuser und Mauer zerstörten, mehrere Tempelthore niederbrannten und viele Zellen niederrissen. Auch diesmal wurden Tausende niedergemacht und gefangen weggeführt. Dann begann Antiochos' Versuch, das jüd. Volk zu hellenisiren. Ein alter Athêner war mit Durchführung dieser Maßregel betraut. Man zwang die Juden mit Gewalt zur Annahme der heidnischen Religion und zwar zum Dienste des olympischen Zeus: am 15. Chislev des J. 167 (145 der von 312 v. Chr. datirenden seleucidischen Aera) wurde auf den Brandopferaltar des Tempels ein kleinerer Altar gestellt, und am 25. Chislev wurde dem olympischen Zeus in dem nun ihm geweihten Tempel Jahve's das erste Opfer gebracht. So stand es, als eine Schar treuer Bekenner sich um den hasmonäischen Priester Mattathias sammelte.

Wie auffällig stimmt vieles in beiden Ps., zumal in Ps. 74, mit dieser Zeitlage! Damals fühlte man schmerzlicher als je, daß das Prophetentum verstummt sei 1 Macc. 4, 46. 9, 27. 14, 41. Die sich ermannenden Bekenner und Märtyrer hießen, wie 79, 2., חסידים Ἀσιδαῖοι. Man sah damals, wie 1 Macc. 4, 38 sagt, *τὸ ἁγίασμα ἠρημωμένον καὶ τὸ θυσιαστήριον βεβηλωμένον καὶ τὰς πύλας κατακεκαυμένας. καὶ ἐν ταῖς αὐλαῖς φυτὰ πεφυκότα ὡς ἐν δρυμῷ ἢ ὡς ἐν ἑνὶ τῶν ὀρέων. καὶ τὰ παστοφόρια καθηρημένα.* Die Thorflügel des Tempels waren eingeäschert (vgl. 2 Macc. 8, 33. 1, 8). Die religiösen אותות 74, 4 der Heiden füllten die Offenbarungsstätte Jahve's. Auf dem Altar des Vorhofs stand das *βδέλυγμα ἐρημώσεως*; in den Vorhöfen hatte man Bäume, gleichfalls אותות des Heidentums, angepflanzt und die לְשָׁכוֹת (*παστοφόρια*) lagen in Trümmern. Als später unter Demetrios Soter 161 Alkimos (ein Abtrünniger, den Antiochos zum Hohenpr. ernannt hatte) und Backchides mit Friedensverheißungen, zugleich aber mit einer Heeresmacht heranzogen, ging ihnen eine Schar von Schriftgelehrten, die ersten der Ἀσιδαῖοι Israels, entgegen, um für ihr Volk zu bitten; Alkimos aber ergriff deren sechzig, schlachtete sie an Einem Tage und zwar, wie 1 M. 7, 16 f. hinzugefügt wird: *κατὰ τὸν λόγον, ὃν ἔγραψε· Σάρκας ὁσίων σου καὶ αἵματα αὐτῶν ἐξέχεαν κύκλῳ Ἱερουσαλήμ, καὶ οὐκ ἦν αὐτοῖς ὁ θάπτων* (= Ps. 79, 2 f. LXX vgl. 9, 23 mit Ps. 92, 8 LXX). Die Anführungsformel *κατὰ τὸν λόγον ὃν* (*τοὺς λόγους οὓς*) *ἔγραψε*, besonders das *ἔγραψε*, welches als Aorist nicht die Schrift (*ἡ γραφή*) und, da das Citat ein Gebet zu Gott ist, nicht wohl Gott, sondern nur den ungenannten Psalmdichter zum Subj. haben kann (s. jedoch die Varianten, welche *Δαυίδ*, Ἀσάφ oder *ὁ προφήτης* beifügen, bei Grimm und Fritzsche zu d. St.), lautet so, als ob der Geschichtschreiber ein unter den damaligen Drangsalen entstandenes Schriftstück anzuführen sich bewußt sei. In der That konnte keine Zeit sich für berechtigter halten, einige ihrer Lieder dem Psalter einzuverleiben, als die maccabäische, die von Daniel geweissagte 63. Woche, die den Charakter der Endzeit an sich tragende Leidenswoche, diese eigentliche Märtyrerzeit des A. B., welcher das B. Daniel eine hohe heilsgeschichtlich typische Bed. zuerkennt.

Aber so unbefangen wir der Frage, ob es maccab. Ps. gebe, gegenüberstehen, so ist doch andererseits auch manches von Ehrt, Moll und Himpel (Tübinger Q.-S. 1870) Hervorgehobene der Bez. beider Ps. auf die maccab. Zeit entgegen. In Ps. 79 widerstrebt nichts der Bez. auf die chaldäische Zeit und 79, 11 vgl. 102, 21. 69, 34 ist ihr sogar günstig. Und in Ps. 74, in welchem 4^b, 8^b, 9^b sich am befriedigendsten aus der maccab. Zeit erklären, erklärt sich hinwieder anderes besser aus der chaldäischen. Denn was 7^a sagt: *sie haben in Brand gesteckt deinen Tempel* gilt doch so unbeschränkt wie es lautet von den Chaldäern, nicht von den Syrern. Und der Gebetsruf 74, 3: *erhebe deine Tritte zu den ewigen Trümmern* scheint eine Verwüstung seit wenigstens Jahrzehnten vorauszusetzen, wie die macc. Zeit, obwohl bei der Erhebung der Maccabäer Jer. *ἀοίκητος ὡς ἔρημος* war (1 Macc. 3, 45), sie nicht aufzuweisen hat. Hitz. übers. zwar: *Erhebe deine Tritte zu den Ueberfällen ohn' Ende*, aber die beiden Stellen, wo מַשּׁאוֹת vorkommt, sichern diesem wechselseitig die Bed. „Verwüstungen" (Trg. Symm. Hier. Saad.). Wäre aber die chald. Katastrophe gemeint, so ließe sich der Verf.

beider Ps. auf Grund von Ezr. 2, 41. Neh. 7, 44 vgl. 11, 22 für einen Asafiten der Zeit des Exils halten, obwohl sie auch von irgendwem in asafischer Psalmweise gedichtet sein könnten. Und was ihr Verh. zu Jeremia betrifft, müßten wir uns damit bescheiden, daß Jeremia, dessen schriftstellerische Eigentümlichkeit sonst so durchaus reproduktiv ist, doch auch von späteren Schriftstellern und hier vom Psalmisten reproducirt werde.

Nichts ist gewisser als daß der Physiognomie dieser Ps. kein Nationalunglück vor der chald. Katastrophe entspricht. Der Versuch Vaihingers, sie aus der Zeit der Schreckensregierung Athalja's heraus zu begreifen, zerfällt in sich selbst. Die Gesch. Israels vor Zidkia kennt Plünderungen Jerusalems und des Tempels, wie unter Jehoram, aber keine Einäscherung. Da auch die Entweihung des Tempels durch den persischen Feldherrn Bagoses (Jos. *arch.* XI, 7), auf welche Ew. früher diese Ps. bezog, mit keiner Beschädigung, geschweige Einäscherung verbunden war, so bleibt nur die Wahl zwischen der Verwüstung Jerusalems und des Tempels im J. 588 oder im J. 167. Wir haben uns von jeher die Anerkennung einiger macc. Einschaltungen im Psalter offen erhalten. Da nun in beiden Ps., abgesehen nur etwa von dem משאות נצח, alles der macc. Zeit sich fügt, während bei der Bez. auf die chaldäische das wissenschaftliche Gewissen in mannigfaches Gedränge kommt (bes. bei 74, 4. 8. 9. 79, 2. 3), welchem Ehrt (1869) sich vergeblich zu entwinden sucht, so weichen wir der Macht des Eindrucks und legen beiden Ps. die Lage des jüd. Volkes unter Antiochos und Demetrios unter. Ihr Inhalt deckt sich mit dem Gebete des Judas Maccabäus 2 Macc. 8, 1—4.

V. 1—3. Der D. beginnt mit der flehentlichen Bitte, daß Gott sich seiner Gemeinde, über die sein Zorngericht ergangen, wieder erbarmen und die Trümmer Zions wieder aufrichten möge. Warum auf immer (v. 10. 79, 5. 89, 47 vgl. 13, 2) ist s. v. a. so andauernd und wie es scheint endlos: das Prät. bez. den Akt der Verstoßung, das Impf. 1ᵇ den dauernden Zustand derselben; לָמָה wird bei folg. gutturalem Anlaut, zumal wenn dieser einen bloßen Halbvocal hat (obwohl auch sonst Gen. 12, 19. 27, 45. Hohesl. 1, 7), entdagessirt und auf *ult.* betont, um (wie Mose ha-Nakdan ausdrücklich bem.) die Verschluckung des *ah* zu verhüten, vgl. zu 10, 1. Ueber das Rauchen des Zorns s. 18, 9. Das charakteristisch asafische צאן מַרְעִיתִי ist nicht minder jeremianisch Jer. 23, 1. In v. 2 wird Gott an das erinnert, was er für seine Volksgemeinde einst gethan hat; קֶדֶם weist wie 44, 2 in die mosaische Vorzeit zurück auf die Erlösung aus Aeg., welche in קנה (Ex. 15, 17) als Erkaufung und in גאל (77,16. 78,35. Ex. 15,13) als Loskaufung (*redemtio*) vorgestellt ist; שֵׁבֶט נַחֲלָתְךָ ist Factitiv-Obj., שֵׁבֶט heißt das Gesamtvolk in seiner Stammverschiedenheit von andern Völkern wie Jer. 10, 16. 51, 19 vgl. Jes. 63, 17. זֶה 2ᵇ ist mit Recht von הר־ציון (*Mugrasch*) getrennt, es steht wie äth. *za* geradezu für אֲשֶׁר wie 104, 8. 26. Spr. 23, 22. Iob 15, 17.; בּוֹ hat regelrechtes *Dag. forte conj.* Die Volksgemeinde und ihre Centralstätte befinden sich wie von Gott vergessen in einem gegen ihre Erwählung abstechenden Zustande. מַשֻּׁאוֹת נֶצַח heißen Ruinen (s. 73, 18) im Zustande so gänzlicher Zerstörung, daß alle Hoffnung der Wiederherstellung davor schwindet; נֶצַח blickt hier

vorwärts (vgl. 9, 7) wie עוֹלָם (חרבות) Jes. 58, 12. 61, 4 rückwärts. Möge denn Gott hoch emporheben seine Füße (פְּעָמִים poet. für רַגְלַיִם vgl. 58, 11 mit 68, 24) d. i. in langen eiligen Schritten unaufhaltsam sich zu seiner in Trümmer liegenden Wohnstätte hinzubewegen, daß sie in Kraft seines Einschreitens wieder erstehe. Hat doch der Feind schonungslos gehaust; Alles (כֹּל wie 8, 7. Zef. 1, 2 für הַכֹּל oder אֶת־כֹּל) im Heiligtum hat er übel zugerichtet (הֵרַע wie 44, 3) — wie könnte dieser tempelschänderische Vandalismus ungeahndet bleiben!

V. 4—8. Der D. beschreibt nun näher, wie der Feind gehaust. Da קֹדֶשׁ v. 3 der Tempel ist, so müßte מוֹעֲדֶיךָ v. 4 gleichfalls den Tempel mit Bez. auf die einzelnen Vorhöfe meinen, aber der Plur. (Hutter Nissel Norzi u. A.) wäre hier (vgl. 8b) beirrend; mit Recht hat Baer auf Grund der Masora gegen Trg. nach LXX Syr. Hier. מוֹעֲדֶךָ aufgenommen: מוֹעֵד wie Jes. 33, 20. Thren. 2, 6 f. der stiftungsgemäße (Num. 17, 19) Ort des Verkehrs Gottes mit seiner Gemeinde (vgl. ميعاد Stelldichein). Was Jeremia Thren. 2, 7 (vgl. שָׁאֲגוּ Jer. 2, 15) sagt, ist hier auf einen kürzeren Ausdruck gebracht. Unter אוֹתֹתָם 4b lassen sich nicht militärische Abzeichen verstehen; die Scene des Tempels und die Verdrängung der dort befindlichen national-israel. Abzeichen durch Substituirung anderer fordert für das Wort die religiöse Bez., in welcher es von Beschneidung und Sabbat (Ex. 31, 13) gebraucht wird; solche heidnische אֹתוֹת, die dem Tempel und der Gemeinde Jahve's als fortan gültige obtrudirt wurden, waren die 1 Macc. 1, 45—49 genannten, bes. der Greuel der Verwüstung ebend. v. 54. Mit יִוָּדַע v. 5 wird die Schreckensscene eingeführt, die man damals offensichtlich (79, 10) erlebte: כְּמֵבִיא ist das Subj., es ward sichtbar, fühlbar, bemerklich d. i. es sah sich an und man erlebte es, wie wenn einer im Holz-Dickicht die Axt eingehen macht d. i. dahinein oder darauf los schlägt. Der Plur. קַרְדֻּמּוֹת drängt sich in die Vergleichung ein, weil es die vielen heidnischen Krieger sind, welche wie Jer. 46, 22 f. mit solchen Holzschlägern verglichen werden. Das Kamez von בִּסְבָךְ־עֵץ (nach anderer Schreibart בִּשְׂבָךְ[1]) nennt Norzi קמץ חטוף, die Verbindungsform wäre dann die Verkürzung von סְבָךְ (Ew. Olsh.), denn das lange *ā* von סְבָךְ leidet in der Regel keine Verkürzung; nach anderer Ansicht ist *bi-sbăch-ez* zu lesen, wie Est. 4, 8 *k*e*tāb-hadāth* (mit Gegenton-*Metheg* beim langen Vokal wie z. B. עֵץ־הַגָּן Gen. 2, 16). Der D. begleitet das Zerstörungswerk bis zum vernichtenden Schlage, den das die Aufmerksamkeit spannende ועתה (viell. accusativisch gedachtes וְעֵת, *Keri* וְעַתָּה wie Ez. 23, 43)[2] einführt. In v. 5 wird die gemeine rohe Ruhe gemalt, wie in dem virgilischen *illi inter sese cet.* die schwerfällige cyklopische Arbeit, in *jahalomûn* 6b (hie und da *jahlomûn* punktirt) hört man den Schlag der aufgehobenen Aexte, welche das kostbare Schnitzwerk des Tempels zer-

---

1) So in dem Erfurter und Halleschen Verzeichnis der Wörter mit שׂ und שׁ von Josef ha-Nakdan.

2) Auch Hagg. 1, 2 ist für das erste עַד־ wahrsch. mit Hitzig עַתָּה zu lesen.

splittern; das Suff. von פִּתּוּחֶיהָ (die Schnitzwerke davon) geht dem Sinne nach auf מוֹעֲדֶךָ. LXX die maccab. Deutung begünstigend: ἐξέκοψαν τὰς θύρας (Symm. πύλας) αὐτῆς (פְּתָחֶיהָ). Auf diese Zertrümmerung des Getäfels folgt v. 7 die Verbrennung, zunächst, wie sich denken läßt, jenes Getäfels selbst, so weit es aus Holz besteht. Die verbürgte LA ist hier מִקְדָּשֶׁךָ, nicht מִקְדָּשֶׁיךָ. שִׁלַּח בָּאֵשׁ bed. in Brand stecken *immittere igni,* versch. v. שִׁלַּח אֵשׁ בְּ Feuer anlegen *immittere ignem.* Zu לָאָרֶץ חִלְּלוּ vgl. Thren. 2, 2. Jer. 19, 13. Den Ausruf der Feinde נִינָם leitet Hitz. nach LXX Symm. Trg. Hier. von נִין ab: ihr ganzes Geschlecht (näml. wollen wir ausrotten)! Aber נִין heißt die Nachkommenschaft, warum also nur die Jungen und nicht die Alten? Und wozu Ausdruck des Obj. und nicht vielmehr der Handlung, deren Obj. sich von selbst verstehen würde? נִינָם ist *impf. Kal* v. יָנָה hier = *Hi.* הוֹנָה vergewaltigen, despotisiren und, wie im späteren Hebr. אָנַס, gewaltsam zwingen; statt נִינֵם (v. יִינֶה wie יִיפֶה) lautet hier die Imperfektform נִינָם (verkannt von Trg. Raschi u. A. welche es als das Subst. נִין mit Suff. ansehen), wie נַּיִּרָם (wir warfen sie) Num. 21, 30., vgl. Ex. 29, 30. Dt. 7, 15 (auch Ex. 34, 19., wo aber הַזָּכָר zu lesen ist) und zu 118, 10—12. Nachdem nun schon von Verbrennung des Tempelgerüsts die Rede gewesen, kann מוֹעֲדֵי־אֵל nicht wieder die Offenbarungsstätte nach ihren Abteilungen (Hgst.) bez., noch weniger die Festversammlungen (Böttch.), die der Feind nur durch Anzündung des Tempels über ihrem Kopfe verbrannt haben könnte, wozu aber כֹּל nicht paßt. Moll billigt deshalb Ehrts Conj. שַׁבְּתוֹ כָּל־, aber zu שׁבּת (den Sabbat abschaffen) ist יָנָה kein passendes Wort, und übrigens ist diese Conj. eine tendentiöse Ausflucht. Der Ausdruck führt, was man nicht bestreiten sollte, auf Synagogen, wie Aq. übers. Denn an die von Propheten geleiteten Sondergottesdienste im nördlichen Reiche (2 K. 4, 23) läßt sich nicht denken, weil dieses zur Abfassungszeit des Ps. keinesfalls mehr bestand; auch nicht an die בָּמוֹת, deren Verbrennung kein frommer Israelit beklagen durfte; auch nicht an die aus der Urgeschichte Israels denkwürdigen h. Stätten, welche nirgends מוֹעֲדִים heißen und seit Gründung des Centralheiligtums nur als Sitze falscher Culte erscheinen — der Ausdruck führt (wie בֵּית וַעַד *Sota* IX, 15) auf religiöse Versammlungsorte, auf Gotteshäuser, also auf Synagogen — eine schwerwiegende Instanz für die maccab. Herleitung des Psalms.

V. 9—11. Das Schlimmste, was der D. zu klagen hat, ist, daß sich Gott in dieser Leidenszeit nicht wie sonst zu seinem Volke bekennt. „Unsere Zeichen“ ist der gerade Gegens. zu „ihren Zeichen“ v. 4., weshalb nicht nach 86, 17 Zeichen die Gott thut zu verstehen sind; das Suff. fordert ohnehin etwas Stätiges, es sind die stiftungsgemäßen gottesdienstlichen Ordnungen, mittelst welcher Gott mit seinem Volke in Gemeinschaft stehen will und deren es nun nicht mehr ansichtig wird, weil die Feinde sie beseitigt haben. Die Klage אֵין־עוֹד נָבִיא würde in der Zeit bald nach Jerusalems Zerstörung befremden, denn Jeremia's Thätigkeit währte darüber hinaus, auch hatte er ein Jahr zuvor (im 10. Zidkia's) geweissagt, daß die babyl. Herrschaft und beziehentlich

das Exil 70 J. dauern werde; zudem trat 6 J. vor der Zerstörung Ezechiel auf, der mit den Zurückgebliebenen im Lande in Verbindung stand. Die Verweisung auf Thren. 2, 9 (vgl. Ez. 7, 26) beruhigt nicht, denn dort wird doch vorausgesetzt, daß Propheten da seien, was hier geleugnet wird. Nur etwa als eine Stimme aus dem Exil, dessen Mitte (vgl. Hos. 3, 4. 2 Chr. 15, 3 und dazu *Cant. tr. puer.* v. 14: καὶ οὐκ ἔστιν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ ἄρχων καὶ προφήτης καὶ ἡγούμενος) wirklich so wunderlos war und des proph. Zuspruchs ermangelte, ließe sich v. 9 begreifen; die 70 J. Jeremia's waren damals noch ein Rätsel ohne offenkundige Lösung (Dan. c. 9). Sind aber 8[b] Synagogen gemeint, so klingt nun auch v. 9 mit der gleichlautenden Klage in der antiochischen Drangsalszeit 1 Macc. 4, 46. 9, 27. 14, 41 zusammen, so wie das blaspheme Gebaren des Feindes, welches der Ps. beklagt, durch 1 M. 2, 6. Dan. 7, 8. 25. 11, 36 illustrirt wird. In v. 10 richtet sich die Frage עד־מה (wie 4, 3 s. v. a. עד־מתי) an Gott selbst: wie lange soll dieses (anscheinend) endlose Lästern des Feindes dauern? warum ziehst du zurück deine Hand und deine Rechte d. h. warum lässest du sie feiern, ohne uns zu helfen (vgl. E. Gerlach zu Thren. 2, 3). Die Synonymenverbindung יָדְךָ וִימִינֶךָ ist wie 44, 4. Sir. 33, 7 ein vollerer Ausdruck für Gottes allmächtige Thatkraft. Diese feiert jetzt, 11[b] ruft sie zu hilfreicher Gerichtsthat auf. „Aus deinem Busen drinnen vertilge“ ist prägnanter Ausdruck für: „aus deinem Busen drin die dort unthätig ruhende Hand hervorziehend vertilge“. Das *Chethib* חוקך hat viell. gleichen Sinn, denn חוק حَوْق bed. wie חֵיק حَيْق das Umschließen, dann das Umschließende. Statt מֵחֵיקֶךָ (Ex. 4, 7) heißt es מִקֶּרֶב חוקך, weil dort im Bereiche des Busens die Strafgerechtigkeit Gottes zur Zeit gleichsam schlummert. Zu dem äußerlich objektlosen כַּלֵּה vollziehe Vertilgung oder: mach ein Ende (S. Qu. συντέλεσον αὐτούς) vgl. 59, 14.

V. 12—17. Mit dieser Bitte um Vertilgung der Feinde durch Gottes Eingreifen schließt die 1. Hälfte des Ps., die den schreienden Widerspruch der Gegenwart mit dem Verhältnisse Gottes zu Israel zum Inhalt hat. Der D. schöpft nun Trost, indem er in die Zeit zurückblickt, wo Gott als Israels König die reiche Fülle seines Heils überall auf Erden, wo Israels Bestand gefährdet war, in Heilsthaten entfaltete; בְּקֶרֶב הָאָרֶץ nicht im Umkreis nur des h. Landes, sondern z. B. auch in dem Aegyptens Ex. 8, 18. Gerade Aeg. hat der D. im Sinne, denn es folgt nun erst ein Blick auf die geschichtlichen v. 13—15, dann auf die natürlichen Machtäußerungen Gottes v. 16—17. Hgst. will auch v. 13—15 in letzterem Sinne verstehen mit Berufung auf Iob 26, 11—13. Aber wie Jesaia 51, 9 vgl. 27, 1 diese Bilder der Allmacht Gottes in der Naturwelt auf seine heilsgeschichtliche Machterweisung an der Weltmacht überträgt, so auch hier der D. in v. 13—15. Der תַּנִּין (der langgestreckte Saurier) ist bei Jes. wie bei Ez. (תַּנִּים 29, 3. 32, 2) Emblem des Pharao und seines Reiches; desgleichen hier der לִוְיָתָן, das eig. Naturwunder Aegyptens. Wie eine Wasserschlange oder ein Krokodil,

wenn sie mit dem Kopfe emporkommen, durch mächtigen Schlag getötet werden, hat Gott der Aegypter Köpfe zerschmettert, so daß das Meer ihre Leichen auswarf (Ex. 14, 30). Die צִיִּים Steppenbewohner, denen diese zur Speise wurden, sind nicht die Aethiopen (LXX Hier.) oder vielmehr Ichthyophagen (Bochart Hgst.), welche nach Agatharchides sich ἐκ τῶν ἐκριπτομένων εἰς τὴν χέρσον κητῶν nährten, aber keine Menschenfresser waren, sondern die Wüstentiere, welche, wie Spr. 30, 25 f. die Ameisen und die Klippdachse, עם heißen; לציים ist Permutativ des unvollendet gebliebenen Begriffs לְעָם: einem (seltsamen) Volke, näml. den Steppentieren, vgl. 2 S. 18, 29., aber auch zu Jes. 32, 1., wonach das 2. ל viell. zu tilgen ist. Auch noch v. 15 ist nicht von Schöpfungs-, sondern Heilsgeschichtswundern gemeint, 15[a] von den Wasserspenden aus dem Felsen 78, 15 und 15[b] von dem Durchzug durch den wunderbar ausgetrockneten Jordan (הוֹבַשְׁתָּ wie Jos. 2, 10. 4, 23. 5, 1). Das Obj. מַעְיָן וָנַחַל ist eventuell gemeint: so daß das Wasser quell- und bachweise aus dem Spalte herausfloß. נַהֲרוֹת sind die Strömungen des Einen Jordan; der attributive Gen. אֵיתָן bez. sie als solche von nicht versiegender Fülle. Der Gott Israels, der so wunderbar sich in der Geschichte bewies, ist aber auch Schöpfer und Herr alles Geschaffenen. Tag und Nacht und die Gestirne beider sind seine Kreaturen. Im Anschluß an die zu zweit genannte Nacht geht der Mond der Sonne voraus (vgl. 8, 4., wo כּוֹנַן dasselbe was hier הֵכִין), zu welcher er sich als ihr Lichtträger wie מָאוֹר zu אוֹר Iob 31, 26 verhält. Irrig erklärt man: Lichtkörper und insbes. die Sonne, was vor dem spezialisirenden ו den Plural מאורות erwarten ließe. גְּבוּלוֹת sind nicht bloß die Grenzen des Festlands gegen das Meer hin Jer. 5, 22., sondern nach Dt. 32, 8. Act. 17, 26 auch die Grenzen des Festlands in sich selber, also die Naturgrenzen des Binnenlandes. קַיִץ וָחֹרֶף sind wie Gen. 8, 22 die zwei Jahreshälften: der Sommer mit Einschluß des Frühlings (אָבִיב), und der Herbst mit Einschluß des Winters (סְתָו), nach dessen Ablauf die eigentlich lenzliche Vegetation beginnt (Hohesl. 2, 11). Die Jahreszeiten sind personifizirt und heißen, gleichsam die Engel des Sommers und Winters, Gottes Gebilde.

V. 18—23. Nachdem der D. sich so an der Betrachtung der Macht Gottes, die er seinem Volke zugut als Erlöser und der ganzen Menschheit zugut als Schöpfer bewiesen, gestärkt hat, erhebt er sich von neuem zur Bitte, aber um so getroster und kühner. Da immer gegenwärtige Schöpfungsthatsachen vorausgegangen sind und nur weiter oben geschichtliche Großthaten Gottes, so weist זאת vielmehr vorwärts auf das Lästern der Feinde, welches er jetzt ungeahndet hingehen läßt, als ob er keine Kenntnis davon nähme. חֵרֵף hat *Pasek* hinter sich, um selbst das Wort, welches schmähen bed., von dem allerheiligsten Namen wegzurücken. Die Benennung עַם־נָבָל erinnert an Dt. 32, 21. In 19[a] ist חַיַּת nach den Acc. Absolutus (mit altem *at* für *ah*, s. zu 61, 1): übergieb, überlasse nicht dem Tiere (Getiere) die Seele deiner Turtel, wahrsch. richtig da לְחַיַּת נֶפֶשׁ „dem gierigen Getier", diese Umkehrung des bekannten נֶפֶשׁ חַיָּה, welche vielmehr den Sinn *vita animae* ergiebt, ein

unwahrsch. beispielloser Ausdruck ist; noch um vieles zweideutiger freilich wäre אל־תתן לנפש חַיַּת תורך „übergieb nicht der Gier des Tieres deine Turtel“ gewesen. Hupf. glaubt die „alte dumme LA“ mit Einem Schlage zu heilen, indem er אל תתן לנפש חית תורך liest und das übers.: „gieb nicht der Wut das Leben deiner Turtel“, aber wo wäre ein Beleg für dieses לנפש „der Wut“ oder vielmehr (Psychol. S. 202) „der Gier“? Das Wort in so isolirter Stellung kann das nicht bed. — Turtel תור heißt Israel, welches auch 68, 14 mit einer Taube verglichen wird. In 19^b hat חַיַּת (wo Riehm Schrader לַמּות, Krochmal לשחת corrigirt), gleiche Bed. wie 19^a und gleichen Sinn wie 68, 11 (vgl. 69, 37): das Getier deiner Elenden d. i. deine elenden, armen Tierlein, eine bildliche Bez. der *ecclesia pressa*. Die Gemeinde, welche mit emblematischen Namen aus der Tierwelt zu bez. Sitte der Asafps. ist, befindet sich gleich Schafen unter Wölfen, und erscheint sich wie von Gott vergessen. Der Gebetsruf הַבֵּט לַבְּרִית ergeht aus einer Lage wie die maccabäische war; בְּרִית ist der Abrahams- und Sinaibund, besiegelt mit Blut der Beschneidung und des Bundesopfers (Zach. 9, 11), die seleucid. Verfolgungszeit stellte den Glauben auf die harte Probe, daß gerade die Beschneidung, dieses Zeichen, welches Israel den göttlichen Gnadenschutz gewährleistete, zu dem Zeichen geworden war, an welchem die Syrer ihre Schlachtopfer erkannten. Im B. Daniel 11, 28. 30 vgl. 22. 32 Jes. 56, 4 ist ברית geradezu die Religion Israels und deren Bekennerschaft. Auch der Begründungssatz 20^b entspricht der macc. Zeit, wo die verfolgten Bekenner sich tief im Gebirge versteckten 1 M. 2, 26 ff. 2 M. 6, 11., aber dort von den Feinden aufgespürt und niedergemacht wurden — damals wurden wirklich die Schlupfwinkel χρύφοι 1 M. 1, 53 des Landes voll von Stätten der Gewaltthat. Die Verbindung נְאוֹת חָמָס ist wie נְאוֹת הַשָּׁלוֹם Jer. 25, 37 vgl. Gen. 6, 11. Von hier verläuft der Ps. in gewohnteren Psalmenklängen. אַל־יָשֹׁב v. 21, näml. vom flehenden Hinzunahen zu Dir. „Beschimpfung von Wahnwitzigen den ganzen Tag“ ist unaufhörlich von ihnen ausgehende. עֹלֶה תָמִיד „aufsteigend (1 S. 5, 12., nicht: anwachsend 1 K. 22, 35) immerfort“ ist obwohl artikellos nicht Präd., sondern Attribut (s. zu 57, 3). Die Fassung der Bitte ist überaus gemäßigt, um so gewaltiger aber diese ihre Selbstbegründung.

PSALM LXXV.

Die Nähe des Richters mit dem Zornkelch.

2 **Wir danken dir, Elohim, wir danken,**
Und nahe ist dein Name:
Man erzählet deine Wunder.

3 **Denn „erfassen werd' ich den Zeitpunkt,**
Ich, in Geradheit werd' ich richten.
4 **Wenn in Auflösung die Erde und all ihre Bewohner —**
Ich, ich stelle zurecht ihre Säulen“. (*Sela*)

5 **„Ich spreche zu den Ruhmredigen: Ruhmredet nicht!**
Und zu den Frevlern: Erhebet nicht das Horn!
6 **Nicht erhebet zur Höhe euer Horn,**
Nicht redet gereckten Halses Freches!“
7 **Denn nicht von Aufgang und nicht von Niedergang**
Und nicht von der Wüste der Berghöhn her —
8 **Nein, Elohim schafft Recht,**
Den wird er niedrigen und den erhöhen.
9 **Denn ein Becher ist in der Hand Jahve's**
Und er schäumt von Wein, ist voll von Mischtrank,
Und er schenket draus, ja die Hefen davon schlürfen,
Austrinken müssen alle Frevler der Erde.
10 **Und ich, ich werde verkündigen auf ewig,**
Will lobsingen dem Gotte Jakobs,
11 **Und alle Hörner der Frevler werd' ich herunterschlagen,**
Erhöht werden müssen die Hörner der Gerechten.

Was Ps. 74 erfleht: *Steh auf, Jahve, führe deine Sache* (v. 22 f.), das schaut Ps. 75: das Gericht Gottes über die stolzen Sünder wird ihm Quelle des Lobpreises und triumphirenden Mutes. Das prophetische Gemälde steht auf lyrischem Goldgrund, aus der Tiefe der Empfindung taucht es auf und in diese wird es wieder zurückgenommen. Die Ueberschrift: ***Dem Sangmeister, (nach der Weise:) Verdirb nicht*** (s. zu 57, 1), ***Psalm von Asaf, ein Gesang*** bewährt sich. In HSS der LXX fand schon Theodoret den Zusatz πρὸς τὸν Ἀσσύριον, den Origenes tilgte. Daß der Ps., wie מזמור שיר besagt, unter Musikbegleitung gesungen zu werden bestimmt ist, zeigt das סלה, und dem לאסף entspricht sein ganz und gar asafischer Charakter, der bes. stark an Ps. 50 erinnert, von dem sich Ps. 75 aber dadurch unterscheidet, daß durch die Hoffnung richterlichen Einschreitens Gottes, welche er mit proph. Gewißheit ausspricht, eine bestimmtere Zeitlage durchblickt, dem Anschein nach die der assyrischen Völkergerichtszeit, aber nicht die Zeit nach der Katastrophe, sondern vor ihr, als die Weiss. Jesaia's vom Scheitern der assyr. Macht an Jerusalem ergangen war, wie auch Hgst. diesen Ps. als den lyrischen Begleiter der Weissagungen betrachtet, welche Jesaia angesichts des von den Assyriern drohenden Untergangs aussprach, und als ein Zeugnis des lebendigen Glaubens, mit dem die Gemeinde damals das Wort Gottes entgegennahm. Hitz. dagegen eignet sowohl Ps. 75 als Ps. 76 Judas dem Maccabäer zu, welcher in dem einen den Sieg über Apollonios, in dem andern den Sieg über Seron feiere; „man darf sich vorstellen, daß er die Worte 75, 11 redet, indem er das erbeutete Schwert des gefallenen Apollonios schwingt.“ Aber die Wahrscheinlichkeit der Bez. auf die assyrische Zeit hält der auf die maccabäische mindestens die Wage (s. 75, 7. 76, 5—7), und wäre die Zeit Hizkia's aufzugeben, so wäre eher auf die Josafats zurückzugehen, denn die beiden Lieder sind zu urtümlich, um als Nachklänge und nicht vielmehr als Vorbilder der späteren Prophetie zu erscheinen. Nur Einfluß des Liedes Hanna's macht sich in Ps. 75 bemerklich.

V. 2—6. Die Gemeinde dankt invoraus für ihres Gottes richterliche Offenbarung, deren nahes Bevorstehen Er selbst ihr bekräftigt. Schwierig ist die Anknüpfung mit וְ in וְקָרוֹב שְׁמֶךָ. Denn die Erklärungsversuche Hupfelds: ‚und „nahe ist dein Name“ haben erzählt deine

Wunder', und Hitzigs: und du deß Name nahe ist, sie erzählen deine Wunderthaten, sind unannehmbar; eine solche Personification der Wunder ist nicht im Geiste der hebr. Poesie und ein solcher Relativsatz liegt jenseit des syntaktisch Möglichen; die Conj. וְקָרְאֵי (Dyserinck) setzt vollends eine Härte an die Stelle der andern. Wollte man aber וקרוב שׁמך nach 50, 23 als Folge der Danksagung fassen (Campensis), so bliebe unbestimmt, wofür gedankt wird, und קרוב von der inneren Gegenwärtigkeit zu fassen (Hgst.) geht auch nicht, da dies nach Jer. 12, 2 vgl. Dt. 30, 14 einen Zusatz erfordern würde, welcher der Nähe diese Bez. auf Mund oder Herz giebt. So bleibt also nur übrig, die Nähe des Namens Gottes als äußere Thatsache in Bez. zu der angelegentlichen Danksagung zu setzen. Die Gemeinde hat die Verheißung einer bevorstehenden richterlich-erlöserischen Gottesoffenbarung empfangen und sagt nun: „Wir danken dir, danken und nahe ist dein Name", sie bewillkommt die künftige Gottesthat mit brünstigem Danke, alle die ihr angehören erzählen invoraus Gottes Wunder. So stand es wirklich als in Hizkia's Zeit die assyr. Bedrängnis aufs äußerste gestiegen war — es lagen damals Jesaia's Verheißungen einer göttlichen Wunderrettung vor und die Gläubigen begrüßten invoraus dankend den „kommenden Namen Jahve's" (Jes. 30, 27). Erst v. 3 folgt das nach הודינו (vgl. z. B. 100, 4 f.) zu erwartende כִּי. Gott selbst übernimmt die Begründung des ergehenden Dankes und Lobes in unmittelbarer Ankündigung der begrüßten nahen Hilfe (85, 10). Man übersetze nicht (wie z. B. Moll): wenn ich ergreifen werde u. s. w., denn 3^b hat nicht den Bau eines Nachsatzes, und v. 3 und 2 klaffen dann auseinander. כִּי begründet und die Rede der Gemeinde schlägt plötzlich in Rede Gottes um. מוֹעֵד ist in der Sprache der Prophetie stehender Ausdruck für den Termin des schließlichen Gerichts (s. zu Hab. 2, 3). Wenn dieser Zeitpunkt im Zeitverlauf erschienen sein wird, dann wird sich Gott seiner bemächtigen (לָקַח in dem ungeschwächten urspr. Sinne thatkräftigen Erfassens vgl. 18, 17. Gen. 2, 15): Er selbst wird alsdann sich ins Mittel schlagen und Gericht halten nach streng eingehaltener Norm des Rechts (מֵישָׁרִים adv. Acc., vgl. במישרים 9, 9 u. ö.). Wenn es dahin gekommen, daß die Erde und alle ihre Bewohner zerflossen (vgl. Jes. 14, 31. Ex. 15, 15. Jos. 2, 9) d. i. unter dem Drucke der Ungerechtigkeit (wie aus 3^b zu schließen) entmutigt, auseinandergesprengt und wie in Auflösung begriffen sind (auch Hitz. nach Spr. 29, 9 und Riehm fassen 4^a als Umstandssatz): so wird Er (das absolute Ich אָנֹכִי) dieser Auflösung steuern, Er stellt zurecht die Säulen d. i. innern Pfeiler (Iob 9, 6) der Erde, ohne Bild: er bringt wieder zur Geltung die grundleglichen Ordnungen ihres Bestandes. תִּכַּנְתִּי ist Modus der Gewißheit und 4^a nach Art der lat. *ablativi abs.* vorausgeschickter Umstandssatz; Hitz. vergleicht Spr. 29, 9., auch Jes. 23, 15 läßt sich nach diesem Satzverhältnis verstehen. Die Rede Gottes setzt sich auch hinter dem *Sela* fort. Es ist nicht das Volk Gottes, welches sich v. 5 auf Grund der göttlichen Verheißung warnend an seine Feinde wendet (Hgst.); der D. hätte dann עַל־כֵּן אָמַרְתִּי sagen müssen. Gott selber redet und seine Rede lautet wie 50, 16 ff. vgl.

46, 11 noch warnend und drohend, weil ja nicht der zum schließlichen Gericht Erschienene, sondern der diese seine Erscheinung Ankündigende redet. Mit אָמַרְתִּי sagt er den in Größenwahnsinn befangenen Prahlhansen und den das Horn oder das Haupt (vgl. κέρας und κάρα) erhebenden Frevlern was er ihnen einfürallemal gesagt haben will und was sie sich noch für die kurze Frist bis zum Gericht gesagt lassen sein sollen. Der D. hat, wenn wir den Ps. richtig datiren, Rabsake und Consorten im Sinne, vgl. Jes. 37, 23; das לְ hat wie dort und Zach. 2, 4 (s. Köhler) אַל den Sinn feindlicher Richtung. אַל beherrscht auch noch 6ᵇ: „redet nicht erhobenen Halses Freches." Man verbinde nicht בְצַוָּאר עָתָק mit steifem Halse: Parallelen wie 31, 19. 94, 4 und bes. die Grundstelle 1 S. 2, 3 zeigen, daß עָתָק Objektsbegriff ist und daß בְצַוָּאר für sich allein (womit auch die Accentuation übereinstimmt, da *Munach* hier Vicarius eines Trenners ist) nach Iob 15, 26 den Sinn von τραχηλιῶντες oder ὑπεραυχοῦντες hat.

V. 7—9. Die Gemeinde setzt hier, wieder in das כִּי v. 3 einsetzend (vgl. das כִּי 1 S. 2, 3), Gottes Rede fort. Eine Midraschstelle (*Numeri rabba* c. 22) sagt: כל הרים שבמקרא הרים חוץ מזה (überall wo sich in der Schrift *harim* findet bed. es Berge außer dieses hier) und demnach wird von Raschi, Kimchi u. A. (auch Dyserinck) erklärt, daß der Mensch, wohin er auch sich wende, sich nicht durch Kraft und Kunst hohes Emporkommen verschaffen könne. So nach der von Baer aufgenommenen LA מִמִּדְבַּר, obwohl Kimchi auch bei der LA מִמִּדְבָּר so erklärt, indem er auf מְרִמִּים (Jes. 10, 6) u. dgl. hinweist. Man sieht aber nicht ein, warum da zum Ausdruck der Vorstellung ‚von irgendwo' drei Himmelsgegenden mit Weglassung des Nordens aufgeboten sind (vgl. dagegen Jes. 49, 12 wo die ungenannte Himmelsgegend durch מרחוק vertreten ist); diese drei Himmelsgegenden, welche die irdischen Quellen der Macht repräsentiren sollen (Hupf.), sind ein Rahmen ohne Bild, und der Ged.: „von keiner Seite (näml. keiner irdischen) her kommt Erhöhung", an sich quer im Ausdruck, bietet zu der vorausgegangenen Abmahnung eine schiefe Begründung; was aber die Gemeinde ersehnt, ist nicht zunächst Erhöhung, sondern Erlösung. Dagegen übers. LXX Targ. Syr. Vulg. *a deserto montium (desertis montibus)* und schon in *Genesis rabba* c. 52 wie von Abenezra wird das als Bez. des דרום und zwar von palästinischem Standpunkt verstanden. Daß der Norden ungenannt bleibt, wird ebenso seinen Grund haben wie daß Dan. 8, 4 der Osten: es verrät sich dadurch (worin Moll beistimmt) daß es eine nördliche Macht ist, welche das israel. Völkchen bis zur Gotteslästerung übermütig mit dem Untergang bedroht und gegen welche dieses weder von Ost und West noch vom Süden her Hilfe erwartet, nicht von dem Rohrstab Aegypten (Jes. 36, 6) jenseit der Bergwüste des peträischen Arabiens, sondern allein von Jahve nach der jes. Losung: ה' שֹׁפְטֵנוּ Jes. 33, 22. Der verneinende Ged. bleibt unvollendet, indem über das zu ergänzende יָבֹא עֶזְרֵנוּ (121, 1 f.) zu dem Gegensatz fortgeeilt wird; die enge Zusammengehörigkeit beider drückt sich sinnfällig durch den Reim הָרִים und יָרִים aus. Das כִּי v. 8 begründet die Verneinung aus

dem Gegenteil des Verneinten, das כִּי v. 9 begründet diese Begründung. Wäre zu übers.: „und der Wein schäumt", so würde es הַיַּיִן heißen; zudem zeigt מֶסֶךְ, welches ohne Zweifel Acc. ist, daß יַיִן auch nicht anders gedacht ist: und er (der Becher) schäumt (חָמַר wie اختمر gähren) von Wein, ist voll von Mischtrank. Grätz übers. מֶסֶךְ mit Weinkrug — eine Bed. welche מִמְסָךְ Jes. 65, 11 haben könnte, nicht aber מֶסֶךְ, welches Mischtrank, nicht Mischgefäß, κρατήρ bed. Altertümlichem Sprachgebrauch nach, welchem auch der arabische folgt, heißt so im Untersch. von *merum* mit Wasser gemischter Wein, arab. *chamr memzûǵa;* man mischte den Wein mit Wasser nicht bloß um ihn dünner, sondern auch um ihm angenehmer (süffiger) zu machen, מָסַךְ bed. deshalb geradezu s. v. a. einschenken (s. Hitz. zu Jes. 5, 22). Es ist also wenigstens unnötig, Würzwein (talm. קונדיטון *conditum*) zu verstehen. מִזֶּה bed. neutrisch „daraus", das Suff. von שְׁמָרֶיהָ geht auf das Fem. כּוֹס wie Ez. 23, 34 zurück. In dem *impf. consec.* וַיַּגֵּר ist die histor. Bed., wie häufig, der consecutiven gewichen. אַךְ (wofür Olsh. Baur אַף lesen) affirmirt die ganze folg. Aussage. Des Bechers Hefen — eine *dira necessitas* — werden schlürfen (Jes. 51, 17), austrinken müssen alle Frevler der Erde: sie werden nicht trinken und absetzen dürfen, sondern von J., dem als Richter Erschienenen, gedrängt mit unfreiwilliger Gier ihn austrinken müssen bis auf das Letzte (Ez. 23, 34). Wir haben hier die Grundstelle eines Bildes, welches schon 60, 5 sich andeutete und bei den Proph. immer großartiger und greller ausgemalt wird. Während Obadia v. 16 vgl. Iob 21, 20 sich mit einem Skizzenstriche begnügt, findet es sich, mannigfach gewendet, bei Jes. Hab. Ez. wieder, am häufigsten bei Jeremia 25, 27 f. 48, 26. 49, 12., wo es sich 25, 15 ff. zur sinnbildlichen Handlung verkörpert. Der Taumelbecher Jahve's ist (indem חֵמָה und חֶמֶר Zornglut und berauschender feuriger Wein verglichen werden) das den Sündern zugemessene und auszudulden gegebene Zorngericht.

V. 10—11. Der D. kehrt nun dankend und getrost aus der vergegenwärtigten Zukunft zu seiner wirklichen Gegenwart zurück. Mit וַאֲנִי stellt er sich als Glied der jetzt noch bedrückten Gemeinde ihren stolzen Bedrückern entgegen: er will ewiger Herold sein der ewig denkwürdigen Erlösungsthat; לְעֹלָם sagt er, denn indem er sich so in Gott den Erlöser versenkt, giebts für ihn kein Sterben. Ist er Glied der *ecclesia pressa,* so wird er auch Glied der *triumphans* sein, denn εἰ ὑπομένομεν, καὶ συμβασιλεύσομεν (2 Tim. 2, 12). In der Gewißheit dieses συμβασιλεύειν und in Gottes Kraft, die schon jetzt in dem Schwachen mächtig ist, mißt er v. 11 sich bei was er v. 8 als Gottes Selbstwerk ausspricht. Zum Bilde vgl. Dt. 33, 17. Thren. 2, 3 und bes. die vier Hörner im Gesichte Zacharja's 2, 1 f.; der Plur. lautet ebensowohl קְרָנוֹת als קַרְנֵי, zumal wo nichthörnerne Hörner gemeint sind. Hörner sind Mächte zu Trutz und Schutz. Die geistlichen Hörner behalten die Obmacht über die natürlichen. Der Ps. schließt so subjektiv als er begonnen. Das prophetische Bild ist lyrisch eingerahmt.

PSALM LXXVI.

Lob Gottes nach ergangenem Zorngericht.

**2 Kundgeworden in Juda ist Elohim,
In Israel ist groß sein Name.
3 Er schlug in Salem auf sein Zelt
Und seine Wohnstätte in Zion.
4 Dort zerbrach er des Bogens Blitze,
Schild und Degen und Kriegswehr.** (*Sela*)

**5 Glanzvoll bist du, herrlich vor Raubes-Bergen!
6 Entwaffnet wurden die beherzten Starken,
Schlummerten hin in ihren Schlaf,
Und nicht fanden all die Tapfren ihre Hände.
7 Vor deinem Dräuen, o Gott Jakobs,
Ward tiefbetäubt wie Wagen so Roß zusamt.**

**8 Du, furchtbar bist du,
Und wer besteht vor dir, wenn anhebt dein Zorn?
9 Vom Himmel ließest du Gericht erschallen —
Die Erde fürchtete sich und wurde stille,
10 Beim Aufstehn Elohims zum Gerichte,
Heil zu schaffen allen Duldern des Landes.** (*Sela*)

**11 Denn der Menschen Grimm wird dir zum Lobpreis,
Indem du mit übrigem Vorrat von Grimmesfülle dich gürtest.
12 Gelobet und entrichtet Jahve eurem Gotte,
Mögen alle rings um Ihn Weihgaben bringen dem Schrecklichen.
13 Er mähet ab das Schnauben der Gewaltherrn,
Ist furchtbar den Königen der Erde.**

Kein Ps. hatte ein größeres Recht, auf Ps. 75 zu folgen, als dieser *Dem Sangmeister mit Saitenspielbegleitung* (s. 4, 1), *Psalm von Asaf, ein Gesang* überschriebene. Gleiche Ausdrücke (*Gott Jakobs* 75, 10. 76, 7., *Fromme, Frevler der Erde* 75, 9. 76, 10) und durchaus gleiches Gepräge sprechen für Einheit des Verf. Auch sonst bilden sie ein Paar: Ps. 75 bereitet auf die göttliche Gerichtsthat als bevorstehende vor, welche Ps. 76 als geschehene feiert. Denn es kann kaum einen Ps. geben, dessen Inhalt sich so genau mit einer anderweitig bekannten Geschichtslage deckt, wie anerkanntermaßen (LXX πρὸς τὸν Ἀσσύριον) der Inhalt dieses Ps. mit der Niederlage der Heeresmacht Assurs vor Jerusalem und ihren Folgen. Der Psalter enthält ähnliche Ps., die sich auf ein ähnliches Ereignis unter Josafat beziehen, näml. auf die von dem Asafiten Jahaziel geweissagte damalige Niederlage der verbündeten Nachbarvölker durch gegenseitige Niedermetzelung (s. zu 46 u. 83). Auch in Ps. 76 würden die „Raubes-Berge“, von den seïritischen Raubritterbergen verstanden, auf dieses Ereignis deuten. Aber wie sich in Ps. 75 die Bez. auf die Katastrophe Assurs unter Hizkia durch die Nichterwähnung des Nordens v. 7 verriet, so legt in Ps. 76 sowohl das שָׁמָּה v. 4 als die Beschreibung der Katastrophe selbst ebendiese Bez. nahe; die Berührungen mit Jesaia und zum Teil mit Hosea (vgl. v. 4 mit Hos. 2, 20) und Nahum erklären sich daraus, daß mit der Prophetie jener Zeit die Lyrik Hand in

Hand ging, wie Jesaia für die Zeit, wo J. seinen Grimm über Assur entladen wird, verheißt 30, 29: *Euer Gesang wird da erschallen, wie in der Nacht, da das Fest geweiht wird.*

Der Ps. ist hexastichisch — ein Muster ebenmäßigen Strophenbaues.

V. 2—4. In Gesamtisrael und insbes. Juda ist Elohim kundgeworden (hier nach 2ᵇ Partizip, wogegen 9, 17 Finitum), indem er sich kundgemacht (vgl. דְּעוּ Jes. 33. 13); sein Name ist da groß, indem Er sich als Großen erwiesen hat und als Großer gepriesen wird. In Juda insbes., denn da in Jerusalem und zwar auf Zion, der Burg mit den uralten Pforten (24, 7), hat er seinen Wohnsitz auf Erden innerhalb Israels. שָׁלֵם ist der alte Name Jerusalems; denn das Salem Melchisedeks ist eine und dieselbe Stadt mit Jerusalem Adonizedeks Jos. 10, 1. In diesem uralten Salem hat Gott סֻכּוֹ sein Zelt (= שֻׂכּוֹ Thren. 2, 6 = סֻכָּתוֹ wie 27, 5), dort מְעוֹנָתוֹ seine Wohnstätte, ein sonst von dem Lager des Löwen (104, 22. Am. 3, 4) übliches Wort, vgl. zur Wortwahl Jes. 31, 9. Das Impf. der Folge וַיְהִי ist Ausdruck der Thatsache, welche daraus erhellt, daß Gott in Juda kund und sein Name groß in Israel ist. Wodurch er sich kund gemacht und seinen Namen verherrlicht hat, sagt v. 4. שָׁמָּה (mit der Accusativendung *a*, nunirt im aram. תַּמָּן) dortwärts, dortselbst ist (wie überhaupt der Accus. sowohl auf die Frage wo als wohin gebraucht wird) nur die vollere Form für שָׁם wie Jes. 22, 18. 65, 9. 2 K. 23, 8 u. ö. רִשְׁפֵי־קָשֶׁת (mit aspirirtem פ, vgl. dagegen Hohesl. 8, 6[1]) sind die blitzschnell[2] von dem Bogen ausgehenden (Iob 41, 20) Pfeile; daneben werden noch zwei andere Waffen genannt und zuletzt alles was dem Kriege dient in מִלְחָמָה zusammengefaßt (vgl. Hos. 2, 20). Gott hat die gegen Juda gerichteten Waffen der Weltmacht und damit diese selbst zerbrochen (Jes. 14, 25) und also (gemäß der Weiss. Hos. 1, 7 und c. 10. 14. 17. 29. 31. 33. 37., insbes. 31, 8) sein Volk ohne dessen Zuthun durch unmittelbares Eingreifen gerettet.

V. 5—7. Die „Raubes-Berge", wofür LXX ὀρέων αἰωνίων (קֶדֶם?), ist emblematische Benennung der hochfahrenden und jeden der ihnen nahe kommt ausraubenden Machthaber[3] oder Weltmächte. Hoch über diese ragt Gottes Glorie hinaus. Er ist נָאוֹר (vgl. zu Form und Passivbed. נָבוֹן, נָכוֹן u. dgl.) *illustris*, eig. erleuchtet, von Gott gesagt: lichtumflossen, lichtumwallt im Sinne von Dan. 2, 22. 1 Tim. 6, 16. Er ist

---

1) Die Punktation ist hier so inkonsequent wie in יַלְדוּת und dagegen מַרְדוּת.

2) Ein phönizisch-cyprischer Gottesname lautet רשף oder רשף חץ oder רשף מכל (der רשף von Amyklae), s. Euting, Sechs phön. Inschriften aus Idalion S. 7.

3) Ein Vers eines schönen Gedichts des *Muḥammel*, welches *Ibn Dûchi*, der Phylarch der *Beni Zumeir*, ein gefeierter Dichter der Steppe, dem Consul Wetzstein diktirte, lautet: Die Edlen sind wie eine hocherhabene Berghalde, auf der du, wenn du zu ihr kommst, Abendbrot und Schutz (العشا وذرى) findest.

der אַדִּיר, welchem der Libanon des feindlichen Völkerheeres erliegen muß (Jes. 10, 34). Den Atlas nennen die Mauren nach Solinus (*ed. Mommsen* p. 124) *Addirim*. Dieses Erliegen wird v. 6 f. beschrieben. Die Herzensstarken, die Löwenherze sind ausgezogen, entwehrt worden, *exuti;* אֶשְׁתּוֹלְלוּ (mit orthophonischem Gaja)[1] ist aramaisirendes *praet. Hithpo.* (wie אֶתְחַבַּר 2 Chr. 20, 35 vgl. Dan. 4, 16. Jes. 63, 3) in pass. Bed. Aus 6[ac] sieht man, daß der Eintritt der Katastrophe geschildert wird und also נָמוּ (mit Ton auf *ult.* wie Nah. 3, 18) inchoativ gemeint ist: sie sind in ihren Schlaf verfallen, näml. den ewigen Schlaf (Jer. 51, 39, 57), wie Nahum sagt: *es schlafen deine Hirten, König Assurs, es ruhen deine Herrlichen.* In 6[c] sehen wir sie in den letzten Todeszuckungen liegen und den letzten Versuch machen, sich emporzuraffen. Aber sie finden die Hände nicht, die sie drohend gegen Jerusalem erhoben: diese sind gelähmt, umbeweglich, starr und tot, vgl. die RAA Jos. 8, 20. 2 S. 7, 27 und talmudisch: „er fand seine Hände und Füße nicht im Schulhaus" d. h. er war ganz verdutzt und verblüfft.[2] Dieses Leichenfeld ist die Wirkung der allmächtigen Energie des Wortes des Gottes Jakobs, vgl. וְגָעַר בּוֹ Jes. 17, 13. Vor seinem Dräuen ist sowohl Streitwagen als Roß (וְ — וְ), Bemannung und Bespannung, in Regungslosigkeit und Bewußtlosigkeit versunken — eine Anspielung auf Ex. 15 wie Jes. 43, 17: *Der ausziehn läßt Wagen und Roß, Heer und Helden — zusamt sinken sie hin, stehn nimmer auf; verflackert sind sie, wie ein Docht verloschen.*

V. 8—10. Dieselbe Folgerung, wie v. 8 der Psalmist, zieht auch Nahum 1, 6 aus der Niederlage Sanheribs; מֵאָז אַפֶּךָ (vgl. Rut 2, 7. Jer. 44, 18) von dem entscheidenden Wendepunkte an, dem אָז 2, 5., wo dein Zorn losbricht. Gott sprach vom Himmel sein richterliches Wort in den Kriegslärm der feindlichen Welt: sofort (vgl. zur Tempusfolge 48, 6 und zu Hab. 3, 10) war er beschwichtigt: die Erde geriet in Furcht und ihr Aufruhr mußte sich legen, indem nämlich Gott sich für sein verunruhigtes duldendes Volk erhob, indem er sprach wie wir Jes. 33, 10 lesen und das Gebet in höchster Not Jes. 33, 2 erfüllte.

V. 11—13. Die eben erlebte Thatsache wird v. 11 aus einer allgem. Wahrheit begründet, die darin zur Erscheinung gekommen ist. Der Grimm der Menschen wird dich preisen d. h. muß zuletzt zu deiner Verherrlichung dienen (Dyserinck unnötig: תּוֹדֶךָּ „schlägt zu deiner Verherrlichung aus"), indem dir näml. (11[b] syntaktisch wie 73, 3[b]) immer eine שְׁאֵרִית d. i. ein noch unerschöpfter Rest und zwar nicht bloß von חֵמָה, sondern von חֵמֹת verbleibt, womit du dich gegen solchen menschlichen Grimm gürten d. i. waffnen kannst, um ihn zu dämpfen; שְׁאֵרִית חֵמֹת heißt der, nachdem menschlicher Grimm sich überboten hatte, Gotte noch verfügbare unendliche Grimmesvorrat. Oder viell. noch besser und dem Begriffe von שְׁאֵרִית genügender: es ist der, wenn menschlicher Grimm (חֵמָה) sich ausgetobt hat, indem Gott die Titanen

1) s. Baer, Metheg-Setzung in Merx' Archiv 1868, 2 S. 207.
2) Dukes, Rabb. Blumenlese S. 191.

ruhig und lachend 2, 4 gewähren läßt, auf Gottes Seite übrige und nun sich entladende Vorrat unendlicher Grimmesfülle. Bei der Erklärung: mit dem Rest des Grimmes (der feindlichen Menschen) wirst du dich gürten d. i. er dient dir nur zum Schmucke (Hupf.) bleibt der Wechsel von חֵמָה und חֵמֹת unerklärt und תַּחְגֹּר wird seinem durch den Zus. erforderten kriegerischen Sinne (Jes. 59, 17. 51, 9. Weish. 5, 21) entfremdet. Ew. Böttch. lesen mit LXX תְּחָגֶּךָּ ἑορτάσει σοι (Accusativ in Dativbed.), wobei, abgesehen von dem schwülstigen Ausdruck, שארית חמת (ἐγκατάλειμμα ἐνθυμίου) den sich plötzlich in sein Gegenteil verwandelnden Feindseligkeits-Rest bez. müßte und man nicht absieht, weshalb was 11ª vom Grimme sagt hier auf dessen Rest beschränkt wird. Richtig Trg. Hier. wie auch Jefeth: *reliquiis irarum accingeris.* Eine solche Unerschöpflichkeit göttlicher Zornmacht hat sich in dem jüngst Erlebten gezeigt. So sollen denn die zu Gottes Volk gehören geloben und bezahlen d. h. (indem das Uebergewicht auf den zweiten Imper. fällt) ihre Gelübde bezahlen, und alle rings um Ihn d. h. alle um Ihn und sein Volk her wohnenden Völker (כָּל־סְבִיבָיו Subj. zum Folg., wonach auch accentuirt ist) sollen Weihgeschenke herzubringen (68, 30) dem Gott, der מוֹרָא d. i. Inbegriff des Furchteinflößenden ist. So heißt Er Jes. 8, 13., die Aufforderung stimmt mit der Weiss. Jesaia's, wonach Aethiopien infolge der Gerichtsthat Jahve's an Assur sich selbst Ihm als Weihgabe darbringt (c. 18), und mit der Erfüllung 2 Chr. 32, 23. Ebenso jesaianisch lautet 13ª vgl. Jes. 25, 1—5. 33, 11. 18, 5.: Gott macht es mit dem Schnauben der Fürsten d. i. Despoten, wie der Winzer mit den wilden Ranken des Weinstocks: er kappt es, er schneidet es ab, so daß es erfolglos bleibt. Es ist das von Joel 4, 13 skizzirte, dann von Jesaia ausgemalte und Apok. 14, 17—20 zur Vision verkörperte Bild, welches sich hier andeutet. Gott macht dem trotzigen übermütigen Gebaren der Zwingherren ein Ende und wird zuletzt der von allen Königen der Erde Gefürchtete — alle Reiche werden schließlich Gottes und seines Christus.

PSALM LXXVII.

Geschichtstrost in Leidensjahren.

2 **Ich rufe zu Elohim und will schreien,**
Ich rufe zu Elohim, daß er auf mich horche.
3 **An meinem Drangsalstage such' ich den Allherrn,**
Meine Hand ist Nachts hingegossen ohne Nachlaß,
Es weigert sich des Trostes meine Seele.
4 **Gedenk' ich Elohims, so muß ich stöhnen;**
Sinn' ich nach, so schmachtet hin mein Geist. (*Sela*)

5 **Offen hältst du meine Augendecken,**
Es stößt mich hin und her und ich bin sprachlos.
6 **Ich überdenke Tage vor Alters,**
Jahre der Urzeit,
7 **Will gedenken meines Saitenspiels des Nachts,**
Tiefinnerst sinnen und in Grübeln fällt mein Geist.

8 **Wird auf ewig verwerfen der Allherr**
Und nicht weiter gnädig sein fortan?
9 **Ist denn dahin auf immer seine Gnade,**
Ists aus mit der Verheißung in Geschlecht und Geschlecht?
10 **Hat Gott vergessen hold zu sein,**
Oder hat er eingezogen in Zorn sein Erbarmen?! (*Sela*)

11 **Drauf sag' ich mir: mein Leidensverhängnis ist das,**
Jahre der Rechte des Höchsten.
12 **Preisend gedenk' ich der Thaten Jāh's,**
Denn gedenken will ich von Alters her deines Wunderthuns,
13 **Und erwägen all dein Werk,**
Und will über deine Thaterweise sinnen.
14 **Elohim, in Heiligkeit ist dein Weg,**
Wo ist ein Gott, groß wie Elohim?
15 **Du bist allein Gott, wunderthätig,**
Hast offenbart unter den Völkern deine Macht.
16 **Du hast erlöst erhobnen Arms dein Volk,**
Die Söhne Jakobs und Josefs. (*Sela*)

17 **Es sahn dich die Wasser, Elohim,**
Es sahn dich die Wasser, wanden sich,
Dazu erzitterten die Tiefen.
18 **Es strömten Wasser die Wolken,**
Es dröhnten die Aetherhöhn,
Dazu fuhren deine Pfeile hin und her.
19 **Dein Donner erscholl in Wirbelwind,**
Es lichteten Blitze den Weltkreis,
Es zitterte und erbebte die Erde.
20 **Im Meere ging dein Weg**
Und dein Pfad in großen Wassern,
Und deine Fußtapfen waren nicht zu erkennen.

21 **Du hast geleitet einer Herde gleich dein Volk**
Durch die Hand Mose's und Ahrons.

Die Erde fürchtete sich und ward stille sagt 76, 9.; *es zitterte und bebte die Erde* sagt 77, 19 — dieser gemeinsame Ged. ist die Schnur, an welcher diese zwei Ps. aufgereiht sind. Im Allgem. läßt sich von Ps. 77 sagen, daß der S. sich von der traurigen Gegenwart hinweg in die Erinnerung der vorzeitigen Jahre flüchtet und besonders an dem Bilde der wunderreichen Erlösung aus Aeg. tröstet. Uebrigens aber bleibt es dunkel, was das für ein nationales Leiden ist, welches ihn treibt, von dem jetzt verborgenen Gott zu dem vormals offenbaren seine Zuflucht zu nehmen; keinesfalls ist es ein rein persönliches Leiden, sondern, wie der in den früheren volksgeschichtlichen Macht- und Gnadenoffenbarungen gesuchte Trost zeigt, Mitleiden mit der Gesamtheit seines Volkes. Inmitten des hymnischen Rückblicks bricht der Ps. plötzlich ab, so daß Olsh. meint, er sei verstümmelt, und Thol., der Verf. habe ihn nicht fertig gebracht. Aber so mit einem Geschichtsbilde zu schließen, ohne die Gedankenlinie zu ihrem Anfang zurückzuwenden, ist wie Ps. 77. 81 zeigen asafische Weise. Wo unser Ps. aufhört, schließt sich Hab. c. 3 wie eine Fortsetzung an. Denn mit der Bitte, jene Erlösungsthat der mosaischen Vorzeit zu erneuern und im Zorne der Barmherzigkeit zu gedenken, beginnt der Proph., und in Ausdrücken und Bildern, welche unserem Ps. entlehnt sind, schaut er dann die neue Erlösungsthat,

von welcher die alte überstrahlt wird. Wenigstens so viel ist also einleuchtend, daß Ps. 77 älter als Habakuk ist. Hitz. freilich nennt den Psalmisten den Leser und Nachahmer von Hab. c. 3, ich glaube aber im Komm. zu Habakuk (1843) S. 118—125 bewiesen zu haben, daß das Wechselverhältnis ein in Habakuks prophetischem Typus tiefbegründetes ist und daß der Psalm bei Habakuk durchklingt, nicht Habakuk beim Psalmisten, wie überh. die Asafsp. voll sind von kühn skizzirten Entwürfen zu späteren prophetischen Ausführungen. Auch jetzt noch fragen wir: wie konnte an Hab. 3., dieser frohlockenden Aussicht in eine lichte, heilvolle Zukunft, die düstere, rückwärts der Gesch. der Vergangenheit zugekehrte Klage des Ps. 77 sich gestalten? Ist nicht vielmehr der Fernblick Hab. 3 das Resultat jenes Rückblicks Ps. 77, die an diesem entzündete Zuversicht der Erhörung, die erhörungsgewisse Vergegenwärtigung einer neuen Gottesthat, in welcher die mosaische sich gegenbildlich erneuert?

Mehr als dies, daß der Ps. älter ist als Habakuk, der unter Josia oder auch schon unter Manasse auftrat, läßt sich nicht behaupten. Denn daß ein Hauptgegenstand des Schmerzes des Psalmisten der zu seiner Zeit erfolgte Untergang des Zehnstämmereichs sei, läßt sich aus v. 16 und v. 3 vgl. mit Gen. 37, 35 nicht schließen. Nur etwa die bereits erfolgte Reichsspaltung scheint sich in diesen Stellen anzudeuten. Hervorhebung der josefitischen Stämme ist jedoch dem asafischen Liederkreise eigen.

Die Aufgabe des Sangmeisters wird durch die Aufschrift dem Jeduthun (*Chethib:* Jedithun) zugeteilt, denn mit על 62, 1 wechselt ל 39, 1., und daß ידותון die Gesamtheit der Jeduthunäer bezeichne (Vorsteher über . .") wäre möglich, ist aber ohne Beispiel.

Das Strophenschema des Ps. ist 7. 12. 12. 12. 2. Die drei ersten Strophen oder Stichengruppen schließen mit סלה.

V. 2—4. Der D. will unablässig beten und betet, denn seine Seele ist trostlos und schwer angefochten von dem Abstande des Einst und Jetzt. Der Vocalisation nach scheint וְהַאֲזִין Imper. nach der neben הַקְטֵל und הַקְטִילָה vorkommenden Form הַקְטִיל sein zu sollen, vgl. 94, 1. Jes. 43, 8. Jer. 17, 18. Thren. 5, 1 und die Schreibung הַקְטִיל 142, 5. 2 K. 8, 6 u. ö., also *et audi* = (vgl. 2 S. 21, 3) *ut audias*. Aber die so vereinzelte Anrede ist unleidlich; man wird וְהַאֲזִין mit König, Lehrgeb. S. 390 nach allen alten Uebers. als *perf. consec.* im Sinne von *ut audiat* anzusehen haben, obgleich diese Umlautung des Singulars הֶאֱזִין in הַאֲזִין bei hinzutretendem ו *consec.* sich sonst nicht belegen läßt (vgl. aber אֲאַזִין = אָזִין Iob 32, 11); man lese also וְהֶאֱזִין oder nehme an daß hier der umgekehrte Fall der Anomalie des *inf. constr.* הַחֲזִיק für הַחֲזִיק Jer. 31, 32 vorliege. Die Prätt. v. 3 sind Ausdruck des Angehobenen und Fortdauernden. Der D. bemüht sich in seiner dermaligen Leidenszeit durchzudringen zu dem HErrn, der sich ihm entzogen; seine Hand ist nächtlicher Weile hingegossen oder ergossen (nicht: ausgegossen, was נִגַּר nicht bed., dessen Wurzelbed., wie das Syrische zeigt, sich längs hinziehn *protrahere* ist), ohne zu ermatten und nachzulassen; sie ist fest und beharrlich (אֱמוּנָה, wie es Ex. 17, 12 heißt) himmelan gestreckt. Seine Seele ist trostlos und aller Trost prallt bis jetzt an ihr ab (vgl.

Gen. 37, 35. Jer. 31, 15). Gedenkt er Gottes, der ihm einst nahe war, so muß er stöhnen (vgl. 55, 18. 3 und zu der Cohortativform von einem V. לה Ges. § 75, 6), weil er sich ihm verborgen hat; sinnt er nach, um ihn wiederzufinden, so umflort sich sein Geist d. h. er sinkt in Nacht und Ohnmacht (תִתְעַטֵּף wie 107, 5. 142, 4. 143, 4). Die je zwei Glieder von v. 4 sind Vorder- und Nachsatz, s. über diese affektvolle Art des Satzbau's Ew. § 357ᵇ.

V. 5—10. „Schirme meiner Augen“ nennt er seine Augenlider. Der diese hält, daß sie offen bleiben, wenn sie sich zum Schlaf zusammenschließen wollen, ist Gott; denn der Aufblick zu Ihm hält den D. wach trotz aller Ueberspannung seiner Kräfte. Hupf. u. A.: Du hast gehalten d. i. fortdauern lassen die Nachtwachen meiner Augen — was affektirt im Gedanken und Ausdruck. Die Prät. besagen Zeitheriges was noch kein Ende genommen. Er erleidet nach wie vor in seinem Innern Püffe und Stöße, als ob er auf dem Ambos (פַּעַם) läge, und die Stimme versagt ihm. Da tritt denn an die Stelle des lauten Gebets stilles Selbstgespräch; er versetzt sich überdenkend zurück in die Tage von Ur her (143, 5), die Jahre vergangener Zeitläufe (Jes. 51, 9), die an Macht- und Gnadenerweisen des damals offenbaren, jetzt verborgenen Gottes so reich waren; er gedenkt der besseren Vergangenheit seines Volkes und seiner eignen, indem er sich jetzt in der Nacht geflissentlich die Zeit ins Bewußtsein zurückruft, wo freudige Dankbarkeit ihn zu Lobgesang mit Saitenspiel drängte (wenn בַּלָּיְלָה nicht gegen die Acc. mit נְגִינָתִי zu verbinden, was sich durch Parallelen wie 16, 7. 42, 9. 92, 3 vgl. Iob 35, 10 empfiehlt), an dessen Stelle jetzt Schreien und Seufzen um dumpfes Schweigen getreten ist; er giebt sich „bei seinem Herzen“ d. i. in Zurückgezogenheit auf sein Innerstes dem Sinnen hin, indem er seine Gedanken unaufhörlich zwischen Jetzt und Vormals herüber- und hinüberschweifen läßt, und demzufolge (*impf. cons.* wie 42, 6) verlegt sich sein Geist auf Scrupuliren (LXX σκάλλειν, *Aq.* σκαλεύειν im Sinne von ‚grübeln‘) — seine Anfechtung steigert sich. Es folgen nun die Zweifelfragen des Angefochtnen; er fragt in mannigfachen Wendungen v. 8—10 (vgl. 85, 6), ob es denn mit Gottes Gnade und Verheißung ganz aus sei, indem er sich dabei selbst sagt, daß dies doch mit der Unveränderlichkeit seines Wesens (Mal. 3, 6) und der Unverbrüchlichkeit seines Bundes streite. אָפֵס (nur als 3. *praet.* vorkommend) wechselt mit גָּמַר (12, 2). Nestle vermutet אֶמֶת oder אֲמִתּוֹ statt אֹמֶר; allerdings lag dieses als Parallelwort zu חַסְדּוֹ im Wurfe, aber der D. hat absichtlich einen Gottes weniger unwürdigen Ausdruck gewählt. חַנּוֹת ist nach Art der Vv. לה gebildeter *inf. constr.* (s. zu 17, 3. Iob 19, 17 vgl. über Ez. 36, 3 König, Lehrgeb. S. 340 f.); Olsh. (welcher diese Infinitivform bezweifelt § 245ᶠ) sieht darin wie AE Kimchi u. A. den Plur. eines Subst. חַנָּה. קָפַץ רַחֲמִים heißt das Mitgefühl zusammen- und zurückziehen, so daß es sich nicht äußert, wie wer nicht geben will die Hand יִקְפֹּץ Dt. 15, 7 vgl. oben 17, 10.

V. 11—16. Mit וָאֹמַר führt der D. den Selbstzuspruch ein, womit er sich bisher, wenn solche Fragen der Anfechtung sich ihm aufdräng-

ten, beschwichtigt hat und noch beschwichtigt. In der Uebers. des חַלּוֹתִי (mit regelrecht zurückgegangenem Ton) schwankt schon das Trg. zwischen מַרְעוּתִי (mein Leiden) u. בָּעוּתִי (mein Flehen); ebenso in der Uebers. von 11ᵇ zwischen אִשְׁתַּנִּיו (verändert haben sich) und שְׁנִין (Jahre). Keinesfalls kann שְׁנוֹת Aenderung in aktivem Sinne bed., wie Lth. übers.: *Die rechte Hand des Höhesten kan alles endern*, nur das Andersgewordensein (LXX Theod.: ἀλλοίωσις, S. und die Syrer falsch: Wiederholung δευτέρωσις), wonach Mr. Hupf. Hitz.: mein Leiden ist dies, daß sich geändert (hat oder: habe) die Rechte des Höchsten. Aber nachdem wir שְׁנוֹת v. 6 als dichterischen Plur. v. שָׁנָה Jahr gelesen, ist doch vorerst zuzusehen, ob er hier nicht gleiche Bed. habe. Und da bieten sich mancherlei Erklärungen dar. Man kann erkl.: „mein Flehn ist dies: Jahre der Rechte des Höchsten" (näml. daß solche gleich den vorzeitigen sich erneuern mögen); aber dieser Ged. eignete sich nicht zur Einführung mit וָאֹמַר. Entweder hat man zu erkl.: meine Kränkung, näml. von Seiten Gottes d. i. die von ihm mir widerfahrende Anfechtung, das von ihm über mich verhängte Leiden, Aq. ἀῤῥωστία μου, ist das (vgl. Jer. 10, 19), oder da in diesem Falle unzweideutiges חֲלוֹתִי statt des *Pi.* gebraucht sein würde: mein Durchbohrtsein, meine Verwundung, mein Weh ist das, S. τρῶσις μου (*inf. Kal* v. חָלַל 109, 22 u. d. F. חַנּוֹת v. חָנַן, nicht Plur. wie Theod. Qu.: ὠδῖνές μου) — es sind Jahre der Rechte des Höchsten d. i. solche, welche Gottes gewaltige Hand, unter die ich mich zu beugen habe (1 P. 5, 6), gestaltet und mir zugemessen hat. Bei dieser Auffassung von 11ᵇ schließt sich nun auch 12ᵃ wohlvermittelt an. Der D. sagt sich selbst, daß das ihm beschiedene Leiden seine Zeit hat und nicht ewig währt. Darin liegt eine Hoffnung, welche den Rückblick in die bessere Vergangenheit für ihn zum Trostquell macht. In 12ᵃ ist das *Chethîb* אזכיר beizubehalten, denn so erkl. sich am besten das כִּי 12ᵇ: „Ich bringe in Erinnerung d. i. verkünde rühmend (Jes. 63, 7) die Thaten Jāh's, denn gedenken will ich von Ur her deines Wunderthuns" — die Trauer über den Abstand der Gegenwart wird von der Hoffnung gemildert, daß Gottes Rechte, die jetzt erniedrigende, seiner Zeit auch wieder erhöhn wird. Darum will er an dem Heilswerk Gottes in allen seinen Wundererweisungen von Ur her sich nun, wie der Fortgang vom Indicativ zum Cohortativ (vgl. 17, 15) besagt, recht trösten und laben. יָהּ heißt in kernhaftester Benennung der Gott der Heilsgeschichte, der sein Heilswerk, wie Habakuk fleht, innerhalb der künftigen Jahre neubeleben und herrlich hinausführen wird. Ihm der da war und der da kommt bringt der D. nun Lob und Preis. Der Weg Gottes ist sein geschichtliches Walten und insbes., wie Hab. 3, 6 הֲלִיכוֹת, sein erlöserisches. Daß בַּקֹּדֶשׁ nicht „im Heiligtum" (LXX ἐν τῷ ἁγίῳ), sondern „in Heiligkeit" (S. ἐν ἁγιασμῷ) zu übers. ist, zeigt die Grundstelle Ex. 15, 11 vgl. Ps. 68, 25. Heilig und herrlich in Lieb und Zorn wandelt Gott durch die Geschichte und zeigt sich da als den Unvergleichlichen, mit dessen Größe sich kein Wesen und am wenigsten einer der wesenlosen Götter messen kann. Er ist הָאֵל Gott schlechthin und ausschließlich, ein wunderthätiger

(עֹשֵׂה פֶּלֶא, nicht עֹשֵׂה פֶּלֶא vgl. Gen. 1, 11[1]) und ebendamit sich als den Lebendigen und Ueberweltlichen offenbarender; er hat seine Allgewalt kundgemacht unter den Völkern, näml., wie v. 16 sagt, durch die Erlösung seines Volkes, der Stämme Jakobs und des Doppelstammes Josephs, aus Aegypten, eine That seines Armes d. i. eine Selbstthat seiner Macht, durch die er sich בָּעַמִּים unter den Völkern als den Herrn der Welt und den Gott des Heils bezeugt hat (Ex. 9, 16. 15, 14); בִּזְרוֹעַ (über die Punktation mit Dagesch und Gaja s. Baer zu d. St.) *brachio* scil. *extento* (Ex. 6, 6. Dt. 4, 34 u. ö.) so wie 75, 6 בְצַוָּאר *collo* scil. *erecto*. Die Musik fällt hier ein, die ganze Str. ist Ouverture des folg. Hymnus auf Gott den Erlöser aus Aegypten.

V. 17—20. Als dieser seinen Blick auf das Schilfmeer richtete, welches seinen Erlösten im Wege stand, da gerieten die Wasser gleichzeitig wie in Geburtswehen (יָחִילוּ wie Hab. 3, 10., nicht וַיָּחִילוּ), auch erzitterten die Wasserschwalle der Tiefe; denn vor der inmitten der alten Schöpfung ein Neues schaffenden Allmacht Gottes des Erlösers gehen die Regeln des gew. Naturlaufes aus ihren Fugen. Es folgen nun v. 18. 19 dem Bilde eines Gewitters entnommene Züge. Der D. will schildern, wie alle Naturmächte in den Dienst der majestätischen Offenbarung Jahve's traten, als er Aeg. richtete und Israel befreite. זֹרְמוּ ist nicht *Pu.* sondern *Poël* (König, Lehrgeb. S. 200) und bed. steigernd: in vollen Güssen ausströmen. Habakuk hat statt dieser Zeile mit der bes. bei Jeremia üblichen Buchstabenwandlung der Grundstelle זֶרֶם מַיִם עָבָר. Das Gedröhn, welches die שְׁחָקִים[2] erschallen lassen (נָתְנוּ vgl. 68, 34), ist der Donner. Die Pfeile Gottes (חֲצָצֶיךָ, Hab. חִצֶּיךָ) sind die Blitze; das *Hithpa.* (wofür Hab. יְהַלֵּכוּ) malt ihr geschäftiges Hin- und Widerfahren im Dienste der Allmacht, die sie entsendet. Fraglich ist, ob בַּגַּלְגַּל das Donnergeroll (AE. Mr. Böttch.) bez.: deines Don-

1) Der Anschluß des zweiten vornbetonten und logisch verbundenen Wortes an das erste auf *ult.* betonte (dessen Ton unter Umständen auf *penult.* zurückgeht נסוג אחור) oder einsilbige mittelst erhärtender Dagessirung (das sogen. דחיק) tritt nur ein, wenn jenes erste auf הֶ־ oder הָ־, nicht wenn es auf הֵ־ auslautet.

2) Nicht v. שָׁחַק = سحق entfernt s. (wov. *suḥk* Ferne, *saḥîk* entfernt), was ein dem Hebr. fremdes Verbum, sondern v. שָׁחַק سحق *contundere, comminuere* (Neswân: zu Staub zerstoßen z. B. von Apothekerwaren). Mit diesem Verbum wird das Wort wirklich vom arab. Sprachbewußtsein zusammengedacht, indem سَحْقٌ سَحَابٌ (*nubes tenues, nubila tenuia*) durch سحاب رقيق erklärt wird. Demnach bed. שחקים seinem Grundbegriff nach dünn und fein sich weithin Erstreckendes und dem Sprachgebrauch nach im Gegens. zu den dichten und schweren פני הארץ die oberste Luftschicht und dann das Gewölk, wie auch أَعْنَانٌ und das collektivische عَنَنٌ und عِنَانٌ (s. zu Jes. 2, 6) nicht zunächst das Gewölk, sondern die uns zugewandte Außenseite des Himmels ist. *Fl.*

ners Hall erging rollend (vgl. 29, 4), oder den das Gewitter begleitenden Wirbelwind (Hitz.); der Sprachgebrauch (83, 14., auch Ez. 10, 13) ist für letztere Bed., die dieses Wort auch im Syr. hat. Zu 19[bc] vgl. den Nachklang 97, 4. Unter solchen Bewegungen der Naturwelt droben und drunten schritt J. durchs Meer und machte seinen Erlösten eine Gasse. Seine Person und sein Wirken waren unsichtbar, sichtbar aber die Wirkung, welche seine wirksame Gegenwart bezeugte. Er nahm seinen Weg durchs Meer und schlug seinen Pfad (*Chethib* pluralisch שְׁבִילֶיךָ wie Jer. 18, 15) durch große Wasser ein (oder ließ nach Hab. seine Rosse hindurchgehen), ohne daß hinterdrein die Fußspuren (ועִקְּבוֹתֶיךָ mit *Dag. dirimens*) des Hindurchschreitenden und Hindurchgeschrittenen nachzuweisen waren.

V. 21. Haben wir richtig geteilt, so ist dies der abgesangartige Schluß. Einer Herde gleich geleitete Gott sein Volk durch Mose und Ahron (Num. 33, 1) zum verheißenen Ziele. Bei diesem Lieblingsbilde, welches wie das Monogramm der Psalmen Asafs und seiner Schule ist, bleibt der D. stehn, in die alte Erlösungsgeschichte sich versenkend, welche ihm Trost in Fülle gewährt und ihm eine Weissagung der hinter den Leidensjahren der Gegenwart liegenden Zukunft ist.

PSALM LXXVIII.

Der Warnungsspiegel der Geschichte von Mose bis David.

1 O vernimm, mein Volk, meine Lehre,
Neigt euer Ohr den Aussprüchen meines Mundes.
2 Oeffnen will ich mit Spruchrede meinen Mund,
Ausströmen Rätsel aus der Vorzeit.
3 Was wir gehört und in Erfahrung gebracht
Und unsre Väter uns erzählet,
4 Wolln wir nicht verhehlen ihren Kindern,
Der Nachwelt erzählend die Ruhmesthaten Jahve's
Und seine Machtbeweisung und Wunder, die er vollführt hat.

5 Aufgerichtet hat er ein Zeugnis in Jakob
Und ein Gesetz niedergelegt in Israel,
Das er anbefohlen unseren Vätern:
Davon Kunde zu geben ihren Kindern,
6 Auf daß darum wüßte die Nachwelt, die nachgebornen Kinder,
Daß sie aufständen und es weitererzählten ihren Kindern,
7 Und setzten auf Elohim ihre Zuversicht
Und nicht vergäßen Gottes Thaten,
Und seine Gebote beobachteten —

8 Und nicht würden wie ihre Väter ein störrig und empörerisch Geschlecht,
Ein Geschlecht, das sein Herz nicht richtete
Und deß Geist nicht treu war gegen Gott.
9 Die Söhne Efraims, die bogengewappneten Schützen,
Machten Kehrum am Tage des Kampfs.
10 Sie wahrten nicht den Bund Elohims,
Und in seinem Gesetze mochten sie nicht wandeln.

11 Und vergaßen seiner Thaterweisungen
Und seiner Wunder, die er sie sehn ließ.

12 Vor ihren Vätern erwies er sich wunderthätig,
Im Land Aegypten, dem Gefilde Zoans.
13 Er spaltete das Meer und führte sie hindurch,
Und thürmte die Wasser auf wie einen Stapel.
14 Und geleitete sie in der Wolke des Tags
Und die ganze Nacht in feurigem Lichte.
15 Er zerspaltete Steinmassen in der Wüste,
Und gab zu trinken wie Meeresfluten reichlich,
16 Und brachte hervor Gießbäche aus dem Felsen,
Und ließ herunterfließen Strömen gleich die Wasser.

17 Sie aber fuhren weiter fort zu sündigen an ihm,
Empörerisch zu behandeln den Höchsten in dürrem Lande.
18 Sie versuchten Gott in ihrem Herzen,
Zu verlangen Speise für ihre Seele,
19 Und redeten wider Elohim, sprachen:
„Wird Gott vermögen den Tisch zu decken in der Wüste?
20 Sieh er schlug Gestein, da rannen Wasser
Und Bäche wogeten daher —
Wird er auch Brot vermögen zu geben,
Oder Fleisch zu verschaffen seinem Volke?“

21 Darum, dies hörend, entrüstete sich Jahve,
Und Feuer entloderte in Jakob,
Und auch Zorn stieg auf wider Israel.
22 Denn sie glaubten nicht an Elohim
Und vertrauten nicht auf sein Heil.
23 Dennoch gebot er dem Aether droben
Und des Himmels Thüren that er auf,
24 Regnete auf sie Manna zu essen
Und Korn des Himmels gab er ihnen.
25 Brot der Engel aß der Mensch,
Reisekost sandt' er ihnen in Uebergenüge.

26 Er setzt' in Bewegung den Ost am Himmel
Und führte durch seine Macht den Süd herbei,
27 Und regnete auf sie dem Staube gleich Fleisch
Und wie Sand der Meere Geflügel.
28 Niederfallen ließ er's im Umkreis seines Lagers,
Rings um seine Gezelte.
29 Da aßen sie und wurden übersatt,
Und ihr Gelüst erfüllt' er ihnen.

30 Noch ließen sie nicht los von ihrem Gelüste,
Noch war die Speise in ihrem Munde,
31 So stieg Zorn Elohims auf wider sie
Und streckte hin unter ihren Feisten,
Und die Jünglinge Israels schlug er nieder.
32 Bei dem allen sündigten sie weiter
Und glaubten nicht an seine Wunder.
33 Da ließ er schwinden im Hauch ihre Tage
Und ihre Jahre in jäher Eile.

34 Wenn er sie tötete, fragten sie nach ihm,
Kehrten um und suchten Gott emsig,
35 Und besannen sich, daß Elohim ihr Hort
Und Gott der Höchste ihr Erlöser.

36 Da beschwichtigten sie ihn mit ihrem Munde
Und mit ihrer Zunge logen sie ihm,
37 Und ihr Herz war nicht standhaft mit ihm
Und sie bewiesen sich nicht treu in seinem Bunde.

38 Doch er ist barmherzig —
Sühnt Verschuldung und vernichtet nicht,
Und hat oftmals Einhalt gethan seinem Zorn
Und erregte nicht allen seinen Grimm.
39 Er gedachte, daß Fleisch sie seien,
Ein Windhauch, der hinfährt und nicht wiederkehrt.
40 Wie oft empörten sie ihn in der Wüste,
Bekümmerten ihn in der Einöde!

41 Und immer wieder versuchten sie Gott,
Und kränkten den Heiligen Israels.
42 Sie gedachten nicht seiner Hand,
Des Tages, da er sie befreit vom Dränger,
43 Da er hinstellte in Aegypten seine Zeichen
Und sonderlichen Thaten im Gefilde Zoans.
44 Er wandelte in Blut ihre Nile,
Und ihre Fließwasser konnten sie nicht trinken.

45 Er entsandte wider sie Bremsen, die fraßen sie,
Und Frösche, die brachten ihnen Verderben.
46 Er gab der Grille ihre Feldfrucht
Und ihr mühsam Erbautes der Heuschrecke,
47 Streckte hin durch Hagel ihren Weinstock
Und ihre Maulbeerfeigen durch Schloßen,
48 Und überlieferte dem Hagel ihr Vieh
Und ihre Herden den Blitzen.

49 Er ließ auf sie los seines Zornes Brand,
Ingrimm und Wüten und Drangsal,
Eine Gesandtschaft von Unglücksengeln;
50 Ebnete Bahn seinem Zorne,
Hielt nicht zurück vom Tode ihre Seele,
Und ihr Leben der Pest überlieferte er.
51 Er schlug alle Erstgebornen in Aegypten,
Die Erstlinge der Mannskraft in Chams Gezelten.

52 Dann ließ er hinziehn Schafen gleich sein Volk
Und führte sie der Herde gleich in der Wüste,
53 Und leitete sie sorglos ohne Grauen,
Ihre Feinde aber bedeckte das Meer.
54 Er brachte sie zu seiner heiligen Markung,
Dem Berge, den erworben seine Rechte;
55 Er vertrieb vor ihnen her Nationen
Und verloste sie als zugemessen Erbe,
Und wohnte ein in ihren Zelten die Stämme Israels.

56 Doch sie versuchten und empörten Elohim den Höchsten
Und seine Zeugnisse beobachteten sie nicht.
57 Sie wichen und fielen ab gleich ihren Vätern,
Wandten sich um wie ein trüglicher Bogen.
58 Sie erbitterten ihn durch ihre Höhen,
Und durch ihre Götzen erregten sie seinen Eifer.
59 Es hörte Elohim und entrüstete sich
Und ward Israels gar überdrüssig.

60 Da warf er fernweg die Wohnung Silo's,
Das Zelt, das er aufgeschlagen unter den Menschen,

61 Gab in die Gefangenschaft dahin seine Macht
Und seine Glorie in Drängers Hand.
62 Er überlieferte dem Schwert sein Volk
Und über sein Erbe ward er entrüstet.
63 Seine Jünglinge fraß Feuer,
Und seinen Jungfraun sang man kein Brautlied.
64 Seine Priester durchs Schwert fielen sie,
Und seine Wittwen konnten nicht trauern.

65 Da erwachte wie ein Schlafender der HErr,
Wie ein Held, aufjubelnd von Weine,
66 Und schlug seine Dränger hinten,
Ewige Schande that er ihnen an —
67 Und verschmähte das Zelt Josefs,
Und den Stamm Efraim erkor er nicht.
68 Er erkor den Stamm Juda,
Den Berg Zion, den er liebgewonnen.

69 Und baute wie Himmelshöhn sein Heiligtum,
Der Erde gleich, die er gegründet auf ewig.
70 Und erkor David seinen Knecht
Und nahm ihn von Hürden der Schafe:
71 Hinter Säugenden weg holte er ihn,
Zu weiden Jakob sein Volk
Und Israel sein Erbe.
72 Und er weidete sie nach der Redlichkeit seines Herzens,
Und mit einsichtsvollen Händen leitete er sie.

Im letzten V. von Ps. 77 erscheint Israel als eine Herde, die von Mose und Ahron, im letzten V. von Ps. 78 als eine Herde, die von David lauteren Herzens mit einsichtigen Händen geführt wird. Beide Ps. begegnen sich auch sonst in Gedanken und Ausdrücken, wie das לְאָסָף beider erwarten läßt. Ps. 78 heißt מַשְׂכִּיל *eine Betrachtung.* Das Wort wäre hier auch in der Bed. Lehrgedicht passend. Denn die Gesch. Israels wird hier von der Ausführung aus Aeg. durch die Richterzeit hindurch bis auf David herab recapitulirt, und zwar mit der Nutzanwendung für die Gegenwart, treu an J. zu halten, treuer als das widerspenstige Geschlecht der Väter. Aus dem Gesamtvolk werden nach der Weise der Asafps. die Efraimiten bes. hervorgehoben, ihr Ungehorsam sowohl, als die Verwerfung Silo's und die Erwählung Davids, mit welcher es um die Oberhoheit Efraims und auch seines Bruderstammes Benjamin auf immer geschehn war. Man hat die altasaf. Herkunft des Ps. bestritten: 1) weil sich v. 9 auf den Abfall Efraims und der anderen Stämme, also auf die Reichsspaltung beziehe — aber diese Bez. ist in v. 9 hineingelesen; 2) weil der Ps. einen Unmut, ja Nationalhaß gegen Efraim verrate, wie er nur nach dem Abfall der zehn Stämme erklärlich sei — aber die Entfremdung und Eifersucht Efraims und Juda's ist älter als die Spaltung. Vom Anfange der saulischen Verfolgung Davids, in welchem zuerst das strengere südliche Prinzip mit dem laxeren efraimitischen in entscheidenden Kampf um die Herrschaft gerät, bis zur Empörung Jerobeams gegen Salomo zieht sich durch die Geschichte Israels eine Reihe von Thatsachen, welche einen tiefen Riß zwischen Juda und den übrigen Stämmen, bes. Benjamin und Efraim, bekunden. Wenn es also auch wahr wäre, daß sich in dem Ps. antipathische Stimmung gegen Efraim ausspreche, so würde das nichts

gegen seine altasaf. Herkunft beweisen, zumal da der Psalmist ohne die Bevorzugung Juda's auf Verdienst zu gründen, die Sünde Efraims ohne judäische Ueberhebung überall in solidarischem Zus. mit der Sünde des Gesamtvolks betrachtet. Gegen Asaf, den Zeitgenossen Davids, ist auch nicht v. 69, denn Asaf kann recht wohl den himmelanragenden Bau des salom. Tempels noch gesehen haben, und daß auch nicht der Gottesname קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל gegen ihn spricht, sucht Caspari in seiner Abh. über den Heiligen Israels, Luth. Zeitschrift 1844, 3., zu zeigen. Indes befremdend wäre es doch, wenn Jesaia seinen Lieblingsnamen Gottes von Asaf entlehnt hätte; er wurzelt ja bei ihm in dem seraphischen Trisagion seiner Berufungsvision. Und der enge sachliche und auch sprachliche Anschluß des Ps. an Exodus Numeri Deuteronomium ist der Abfassung durch den Sangmeister Davids nicht günstig. Auch beweist der Abbruch der Gesichichtsrecapitulation bei David-Salomo nichts für die Gegenwart des Dichters. Wüßten wir sicher um seine Zeit, so wäre dies von hohem Werte für die pentateuchische Frage; seine Reproduktion schließt sich zwar überall an JE und nicht an Q an, aber wir haben in Datirung der pentat. Bestandteile der Indicien so wenig, daß auch für JE das durchschaute לֵאמֹר einen willkommenen wichtigen Halt böte.

Die Darstellungsweise des Ps. ist episch gedehnt, zugleich aber sinnspruchartig concis. Die einzelnen geschichtlichen Aussagen haben gnomenartige Rundung, gemmenartige Feinheit. Das Ganze zerfällt in 2 Hauptteile v. 1—37. 38—72 — der 2. geht von dem gottversucherischen Undank des Israels der Wüste zu dem des Israels Canaans über. Immer je 3 Str. bilden eine Gruppe.

V. 1—11. Der D. beginnt ähnlich wie der von Ps. 49. Er tritt als Prediger unter das Volk und spricht williges aufmerksames Gehör für seine תּוֹרָה an; so heißt auch jede menschliche Lehre oder Unterweisung, zumal die den Inhalt der göttlichen fortpflanzende und herausstellende prophetische Predigt. Asaf ist Prophet, weshalb v. 2 Mt. 13, 34 f. als ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου citirt wird.[1] Er erzählt hier dem Volke dessen Geschichte מִנִּי־קֶדֶם von jener ägyptisch-sinaitischen Urzeit an, auf welche Israels nationale Selbständigkeit und eigentümliche Weltstellung zurückgeht; es ist ihm aber nicht um die Aeußerlichkeit der Geschichte, sondern um ihren Lehrgehalt zu thun. מָשָׁל (v. משל مثل stehen, sich darstellen, ähnlich s.) heißt die Gleichnisrede παραβολή, insbes. der Sinnspruch als eigentümliche Dichtungsart der Chokma und dann überh. ein in Bildern malendes, sinniges, körniges und gerundetes Redeganzes gehobenen Stils. חִידָה (v. חוד حاد *flectere plectere*) ist Verschlungenes, Verknüpftes, Verwickeltes, *perplexe dictum.* Ueber das ב von בְּמָשָׁל s. 49, 5. Spr. 31, 26: es ist das des Mittels. Der D. will nicht sagen, daß er eig. Sinnsprüche vortragen und Rätsel aufgeben, sondern daß er die Geschichte der Väter sinnspruch- und rätselartig vortragen will, so daß sie zu einer Parabel d. i. Lehrgeschichte und ihre Geschehnisse zu Fragezeichen und Notabene's für die Gegen-

1) Die LA διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου ist, obwohl irrig, doch alt, da auch die clem. Homilien diese Stelle als jesaianisch anführen.

wart werden. Die LXX übers. ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου, φθέγξομαι προβλήματα ἀπ᾽ ἀρχῆς. Das Matthäusevangelium hat dafür: ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου, ἐρεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς (κόσμου), und erkennt in diesem Psalmwort eine Weiss. auf Christus, weil es so passend für den Mund desjenigen gestaltet ist, welcher Erfüller nicht allein des Gesetzes und der Prophetie, sondern auch des Prophetenberufes ist. Mit אֲשֶׁר v. 3 folgt kein Relativsatz zu den „Rätseln aus der Vorzeit“, denn zu solchen wird ja das Vernommene erst durch des D. Verwendung und Wendung, sondern der Objektssatz zu נְכַחֵד; es beginnt damit (vgl. 69, 27. Jer. 14, 1 u. ö.) eine neue Periode: Was wir gehört und infolge des erkannt und was unsere Väter uns erzählt (wörtlich wie 44, 2. Richt. 6, 13), das wollen wir nicht verhehlen ihren Kindern (vgl. Iob 15, 18). Das *Rebîa* bei מבניהם hat größeren Trennungswert als das bei אחרון (לדור), also: dem späteren Geschlechte (welches eben mit den Epigonen der Väter gemeint ist) erzählend die Ruhmesthaten Jahve's u. s. w. Das *impf. cons.* וַיָּקֶם schließt sich an אֲשֶׁר עָשָׂה an. Ruhmesthaten, Machterweisungen, Wunder hat er ausgeführt und in Zus. damit eine Mahnung in Jakob aufgestellt, eine Weisung in Israel niedergelegt, die er unseren Vätern anbefohlen, näml. die Erinnerung an jene Großthaten überlieferungsweise fortzupflanzen Ex. 13, 8. 14. Dt. 4, 9 u. a. St.; לְהוֹדִיעָם hat gleiches Obj. mit וְהוֹדַעְתָּם Dt. 4, 9. Jos. 4, 22. Es steht nicht die Gesetzgebung im Allgem. in Rede, als deren Zweck vor allem die Beobachtung der Gesetze genannt sein müßte, sondern eine Gesetzbestimmung, deren Zweck die Weiterverkündigung der *magnalia Dei* und mittelbar die Förderung des Gottvertrauens und der Gesetzestreue war, vgl. 81, 5 f., wo die besondere Gesetzbestimmung über die Laubenfestfeier als in Josef niedergelegte עֵדוּת bez. wird. Das nachkommende Geschlecht, die Kinder, welche im Verlaufe der Zeiten geboren werden, sollten um seine Thaten wissen und auch selber auftreten (יָקֻמוּ wie z. B. Dt. 32, 38. Jos. 18, 4., nicht, was minder gut in den Absichtssatz paßt, wie z. B. Richt. 2, 10 vgl. יָבֹאוּ 22, 32: erstehen, ins Dasein treten) und sie weiter an ihre Kinder erzählen, damit diese ihr Vertrauen auf Gott setzten (שִׂים כִּסְלָם wie שִׁית מַחְסֶה 73, 28) und nicht vergäßen der Großthaten Gottes (77, 12) und seine Gebote beobachteten, gewarnt durch den Ungehorsam der Väter. Das Geschlecht dieser heißt סוֹרֵר וּמֹרֶה wie Dt. 21, 18 der zu steinigende ungeratene Sohn. הֵכִין לִבּוֹ sein Herz richten d. i. ihm die rechte Richtung geben, es in die rechte Verfassung setzen ist nach v. 37. 2 Chr. 20, 33. Sir. 2, 17 zu verstehen. Unbequem und rätselhaft ist der nun in diese Schilderung zwischeneintretende v. 9. Daß בְּנֵי־אֶפְרַיִם Benennung Gesamtisraels sei, widerlegt sich durch v. 67 f.; die Verwerfung Efraims und die Erwählung Juda's ist die Spitze, in welche der historische Rückblick ausläuft, wie kann da בני־אפרים Gesamtisrael bez.? Und doch gilt was hier von den Efraimiten gesagt wird auch, wie v. 57 zeigt, von den Israeliten insgemein. Daß aber aus dem דור Gesamtisraels die Efraimiten namentlich herausgehoben werden, begreift sich aus dem bes. Interesse, welches die

Asafps. an den josefitischen Stämmen nehmen, und hier zudem aus der Absicht, auf die weiterhin erzählte Verwerfung Silo's und Efraims pragmatisch vorzubereiten. Von den Efraimiten reden auch noch v. 10. 11 und erst mit נֶגֶד אֲבוֹתָם v. 12 wird zum Gesamtvolke zurückgelenkt. Die Efr. heißen נוֹשְׁקֵי רוֹמֵי־קֶשֶׁת in dem Sinne von נשקי קשת רומי קשת; die zwei partizipialen Verbindungformen stehen nicht logisch in Unter-, sondern Nebenordnung wie Jer. 46, 9. Dt. 33, 19. 2 S. 20, 19., wie auch sonst zwei Substantive, deren eines wie Erklärung des andern ist, genitivisch verbunden werden Iob 20, 17 vgl. 2 K. 17, 13 *Keri*, also: die den Bogen Rüstenden d. i. damit sich Wappnenden (נָשַׁק anreihen, anfügen, anlegen wie 1 Chr. 12, 2. 2 Chr. 17, 17), den Bogen Werfenden d. i. Pfeile vom Bogen Abschießenden (רָמָה √רם in die Höhe, dann auch in die Tiefe und Weite werfen, hier mit dem das Werkzeug angebenden Gen. קֶשֶׁת wie Jer. 4, 29), vgl. Gen. 21, 20 רֹבֶה קַשָּׁת „ein Schütz, näml. ein Bogenschütz". Was von den Efraimiten ausgesagt wird: sie machten Kehrum (הָפַךְ wie Richt. 20, 39. 41) steht als getäuschte Erwartung in Gegensatz zu dieser ihrer Wehrhaftigkeit und Waffenfähigkeit. Ist damit gemeint, daß der kriegerische mächtige Stamm Efraim in dem Werke der Eroberung Canaans (Richt. c. 1) laß ward und nicht die Dienste leistete, die sich von ihm erwarten ließen? Da der historische Rückblick erst von v. 12 an sich besondert, so käme diese specialgeschichtliche Beziehung hier zu frühe; die Aussage wird also allgemeiner und nach v. 57 bildlich zu verstehen sein: Efr. bewies sich in Verfechtung und Führung der Sache Gottes kampfflüchtig und kampfscheu, es gab sie auf, es ließ sie im Stiche. Sie handelten nicht, wie es der Bund Gottes von ihnen heischte, weigerten sich in der Schranke und dem Geleise seiner Thora zu wandeln (לָלֶכֶת vgl. לָלָכֶת Koh. 1, 7) und vergaßen die Gottesthaten, deren Augenzeugen sie unter Mose und unter Josua, ihrem Stammgenossen, gewesen waren.

V. 12—25. Es wird nun erzählt, wie wunderbar Gott die Väter dieser Efraimiten, welche als Vorstamm Israels sich so schlecht bewährten, in der Wüste führte, wie diese immer und immer wieder in sündliches Murren verfielen und Er dennoch in seinen Macht- und Gnadenerweisen fortfuhr. Das nach Num. 13, 22 uralte *Zoan* (Trg. טאנים *Tanis*), kopt. *'Gani*, am Ostufer des davon benannten tanitischen Nilarms war die Residenz der im östlichen Delta herrschenden Hykschos-Dynastien, wo nach deren Sturze Ramses II, der Pharao des Druckes, um die erzürnte Masse der unterägyptisch-semitischen Bevölkerung, zu versöhnen, dem dort von König Apophis gestifteten Baal-Cult huldigte. Das kolossale Sitzbild Ramses' II im Säulenhofe des kgl. Museums in Berlin — sagt Brugsch, Aus dem Orient 2, 45 — ist das Bild, welches Ramses selbst dem Baalstempel in Tanis geweiht und vor dessen Eingängen aufgestellt hat. Dieser gewaltige Koloß ist ein Zeitgenosse Mose's, der sicher einst seinen Blick auf dieses Denkmal gerichtet hat, als er, wie Ps. 78 sagt, „Wunder that in Aegyptenland, im Felde Zoan". Der altäg. Name der Stadt ist *t'ān* (*t* = צ und *ā* = ע), eine Inschrift nennt einen Vorsteher der Orte des Gefildes von *T'an*

(*seχet tân* = שְׂדֵה צֹעַן), die Stadt führte auch noch viele andere Namen, darunter *pa rameses* die Ramses-Stadt.[1] Ueber die Regel nach welcher *ʿâsa fêle* punktirt ist s. zu 52, 5. Die Grundstelle zu 13ᵇ (vgl. נוֹזְלִים v. 16) ist Ex. 15, 8; נֵד Stapel d. i. aufgetürmter Haufe wie 33, 7. Und v. 14 ist die Abbreviatur von Ex. 13, 21. In v. 15 f. faßt der Verf. die beiden Felsenwasserspendungen des 1. J. des Auszugs Ex. c. 17 und des 40. J. Num. c. 20 in eins zusammen; das *Pi.* יְבַקַּע und der Plur. צֻרִים entsprechen dieser Zusammenfassung; die LA בתהמות sagt zu viel. רַבָּה ist nicht Adj. (nach תְּהוֹם רַבָּה), sondern Adv. wie 62, 3., denn das Tränken bedarf einer Maßbestimmung, nicht aber תהמות einer Steigerung. וַיּוֹצִא hat *i* statt *ē* wie 105, 43 und sonst noch dreimal. Daß v. 17., ohne daß schon einer Versündigung des Geschlechts der Wüste gedacht ist, mit וַיּוֹסִיפוּ fortgefahren wird, erklärt sich daraus, daß sich mit den Felsenwasserspendungen die Erinnerung an jenes Murren verknüpft, auf welches die Namen *Massa u-Merîba* und *Merîbath-Kadesch* (vgl. Num. 20, 13 mit 27, 14. Dt. 32, 51) zurückweisen: sie fuhren an ihm zu sündigen fort עוֹד trotz der erlebten Wunder; לַמְרוֹת ist wie Jes. 3, 8 aus לְהַמְרוֹת synkopirt. Wie in v. 15 die beiden Felsenwasserspendungen, so faßt der D. in v. 18 die Aeußerungen des Mißvergnügens zusammen, welche der Wachtel- und Mannaspendung Ex. c. 16 und der zweiten Wachtelspendung Num. c. 11 vorausgingen. Sie versuchten Gott indem sie ungläubig und trotzig forderten (לִשְׁאָל *postulando* Ew. § 280ᵈ) statt vertrauensvoll zu harren und zu bitten; בִּלְבָבָם weist auf den bösen Quell des Herzens und לְנַפְשָׁם bez. ihr Verlangen als sinnliches Gieren. Statt die bisherigen Wunder in sich Glauben wirken zu lassen, machten sie selbe zum Ausgangspunkte neuer Zweifel. Der D. kleidet was wir Ex. 16, 3. Num. 11, 4 ff. 21, 5 lesen in poetisches Gewand. In לְעַמּוֹ erreicht der Unglaube seine äußerste Spitze, er klingt wie Selbstironie. Zu der beiordnenden Satzverbindung „darum hört' es J. und ergrimmte“ vgl. Jes. 5, 4. 12, 1. 50, 2. Röm. 6,17. Gemeint ist der Zornbrand von Tabʿera Num. 11, 1—3., welcher der Wachtelspendung im 2. J. des Auszugs vorausging. Denn daß v. 21 und Num. 11, 1 sich decken ist augenscheinlich, indem ויתעבר ואש hier durch das dortige ותבער־בם אש veranlaßt und אַף עלה der Gegensatz des dortigen ותשקע האש ist. Eine Feuersbrunst brach damals im Lager aus, zugleich aber Gottes Zorn; die Verknüpfung des Zorns und Feuers ist hier eine äußerliche, dagegen Num. 11, 1 eine innerliche. Die Begründung des Zornverhängnisses, die sich dort nur andeutet, giebt hier v. 22 ausführlicher: sie glaubten nicht in Elohim (s. Num. 14, 11) d. h. beruhten nicht glaubenszuversichtlich in ihm, und trauten nicht auf sein Heil, näml. das in der Erlösung aus Aeg. erfahrene (Ex. 14, 13. 15, 2) und dadurch für weiter verbürgte. Wenn nun aber auf Tabʿera hier erst die Mannaspendung v. 23—25, dann die Wachtelspendung v. 26—29 folgt, so ist der Gang der Ereignisse verschoben, da jener

1) s. Ebers, Durch Gosen zum Sinai S. 512—518 der Aufl. 2. vgl. Petermanns Mitteilungen 1866 S. 296—298.

Feuersbrunst die Mannaspendung vorausgegangen war und nur die Wachtelspendung folgte; diese Zusammenschiebung der beiden Spendungen vernotwendigte sich durch die in v. 18—20 vorausgegangene Zusammenfassung des vor beiden lautgewordenen Verlangens nach reichlicherer Nahrung. Ungeachtet des Unglaubens Israels blieb Er doch treu: er ließ aus den aufgethanen Himmelsthüren (vgl. die Himmelsfenster Gen. 7, 11. 2 K. 7, 2. Mal. 3, 10), also in reichster Fülle, das Man herabregnen, welches Korn (wie 105, 40 nach Ex. 16, 4 Brot) des Himmels heißt, weil es in Gestalt von Körnern herabfiel und das Brotkorn während der 40 J. ersetzte. לֶחֶם אַבִּירִים übers. LXX richtig ἄρτον ἀγγέλων (אַבִּירִים = גִּבֹּרֵי כֹחַ 103, 20); das Manna heißt „Engelbrot" (Weish. 16, 20) als Brot vom Himmel (v. 24. 105, 40), der Engelwohnung, als *mann es-semâ* Himmelsgeschenk, sein arabischer Name, welcher noch heute dem infolge des Stichs des *Coccus manniparus* aus *Tamarix mannifera* ausfließenden und für die Bewohner der Sinaiwüste unschätzbaren Pflanzenmanna zukommt. אִישׁ ist Gegens. zu אבירים, denn wenn es ‚jeder' bedeutete, würde אָכְלוּ gesagt sein (Hitz.). צֵידָה wie Ex. 12, 39.; לָשֹׂבַע wie Ex. 16, 3 vgl. 8.

V. 26—37. Zur Wachtelspendung übergehend denkt der D. zunächst an die der Mannaspendung unmittelbar vorausgegangene erste Ex. 16. Aber die Beschreibung folgt der zweiten: יַסַּע (er ließ aufbrechen) nach Num. 11, 31. Ost und Süd gehören zusammen: es war ein Südostwind vom älanitischen Golf her. „Herabregnen" ist Tropus reichlicher Spendung von oben. „Sein Lager, seine Gezelte" sind die Israels Num. 11, 31 vgl. Ex. 16, 13. Das zweimalige תַּאֲוָה v. 29. 30 (vom Gegenstande des Begehrens wie 21, 3) deutet auf קִבְרוֹת הַתַּאֲוָה, die Scene dieser fleischlichen Lüsternheit; הֵבִיא ist das Transitiv des בּוֹא Spr. 13, 12. In v. 30. 31 schließt sich der D. sogar in der Satzbildung an Num. 11, 33 an (vgl. auch זָרוּ mit לְזָרָא Aversion, Ekel Num. 11, 20); ו verknüpft Simultanes, eine Konstruktion, welche auch den Vorteil ermöglichter Subjektshervorhebung bietet. Der Zorn Gottes bestand im Ausbruch einer Seuche, welche die Folge übermäßigen Genusses war und der auch die Wohlgenährtesten und Jugendkräftigsten erlagen. Indem der D. fortfährt v. 32, daß sie בְּכָל־זֹאת trotz dieser Strafheimsuchungen fortsündigten, hat er zunächst den Ausbruch feiger Widerspenstigkeit nach der Rückkehr der Kundschafter im Sinne, vgl. 32[b] mit Num. 14, 11. Und v. 33 bez. sich auf das damals allen aus Aeg. Gezogenen bis zum 20. Altersjahre herab gedrohte Gericht des Todes in der Wüste Num. 14, 28—34; ihr dem Tode geweihtes Leben schwand von da an בַּהֶבֶל in hauchartiger Bestandlosigkeit und בַּבֶּהָלָה in haltloser Ueberstürzung; die Ausdrucksweise 31, 11. Iob 36, 11 giebt dem D. hier Anlaß zu einem eindrucksvollen Wortspiel. Wenn nun ein sonderliches Strafgericht unter dem ohnehin dahinsterbenden Geschlecht gewaltsam plötzlich aufräumte, wie Num. 21, 6 ff., da fragten sie nach ihm, sie bewarben sich wieder um seine Gunst, die inmitten dieses Sterbens erhalten Gebliebenen besannen sich wieder auf den Gott, der sich ihnen als צור Dt. 32, 15. 18. 37 und als גֹּאֵל Gen. 48, 16

erwiesen. Und wie nun weiter? Welcherlei Folge sie diesem Ansatze zur Umkehr gaben, sagen v. 36[1]. 37: sie begütigten ihn mit ihrem Munde, will sagen: sie suchten, indem sie sich Gott so anthropopathisch dachten, ihn mit schönen Reden zu beschwichtigen, und mit ihrer Zunge heuchelten sie ihm, ihr Herz aber war gegen ihn (עִם wie אֵת v. 8) nicht aufrichtig d. i. gerade auf Ihn gerichtet und sie bewiesen sich nicht fest, beständig, treu in dem Bundesverhältnisse zu ihm.

V. 38—48. Es beginnt nnu der 2. Teil des Ps.: Gott that dennoch seinem Zorn in Barmherzigkeit Einhalt, aber das gottversucherische Gebaren Israels setzte sich auch nach dem Wüstenzuge in Canaan fort und die strafrichterlichen Wunder, unter denen die Befreinng ans Aeg. erfolgt war, kamen in Vergessenheit. Mit וְהוּא v. 38[2] beginnt ein Adversativsatz, der bis יַשְׁחִית allgemein gehalten ist und dann historisch wird. Was in רַחוּם liegt entfaltet 38^b: er sühnt Verschuldung und wehrt, indem er Gnade für Recht ergehen läßt, dem Verderben des Sünders. Mit וְהִרְבָּה (Ges. § 142, 2) wird diese allgem. Wahrheit aus der Gesch. Israels erhärtet: er hat, wie diese zeigt, seinen Zorn oftmals zurückgeholt d. i. diesen in seinem Laufe gehemmt, und erregte nicht seine ganze Zornglut (vgl. Jes. 42, 13) d. i. diese in ihrer ganzen Fülle und Intensität. Daß 38^{cd} geschichtlich gemeint ist, sieht man bes. daraus, daß, wenn der ganze v. 38 abstrakt gemeint wäre, v. 39 in unzureichender Weise die Folge ausdrücken würde, die sich aus diesem Verhalten Gottes für Isr. ergab. Geht aber 38^{cd} auf sein Verhalten gegen Isr., so bringt v. 39 den Bestimmungsgrund nach und zwar in Form einer aus solchem Verhalten gegen Isr. hervorgehenden Folgerung. Er ermäßigte seinen Zorn gegen Isr. und zog somit die menschliche Ohnmacht und Vergänglichkeit in Betracht. Daß der Mensch Fleisch ist (was nicht bloß seine physische Gebrechlichkeit, sondern auch seine sittliche Schwäche besagt Gen. 6, 3 vgl. 8, 21) und daß er nach einem kurzen Leben dem Tode verfällt, bestimmt Gott zur Langmut und Milde; es war ja sinnliche Lust und Unlust, durch welche Israel einmal über das andere bethört ward. Der Ausruf „wie oft“ v. 40 giebt die Preiswürdigkeit des unverdienten Verschonens zu bedenken. הִמְרָה bed. Widerspenstigkeit zeigen und הֶעֱצִיב (v. עָצַב عضب einschneiden, durch schneidende Rede verletzen) Kränkung verursachen. Mit v. 41 aber beginnt das Sündenregister von neuem. Beziehung dieses v. 41 auf das letzte im Pentateuch berichtete Beispiel der Unbotmäßigkeit Num. 25, 1—9 (Hitz.) ist durch nichts angezeigt. Der D. kommt noch einmal auf die Beleidigungen Gottes durch das Israel der Wüste zurück, um den gottvergessenen Undank bloßzustellen, der sich in diesem Verhalten offenbarte. הִתְוָה ist das Causativ v. תָּוָה = ܬܘܐ

1) Dieser v. 36 ist nach der Zählung der Masora der mittelste der 2527 Vv. des Psalters (Buxtorf, *Tiberias* 1620 p. 133).

2) Dieser v. 38 ist nach *Kidduschin* 30^a der mittelste der 5896 פסוקין στίχοι des Psalters. Nach *Maccoth* 22^b wurden Ps. 78, 38 und vorher Dt. 28, 58. 59. 29, 8 recitirt, wenn dem Delinquenten die 40 Geißelhiebe, weniger 1, aufgezählt wurden, welche Paulus laut 2 Cor. 11, 24 fünfmal erlitten hat.

הִתְוָא reuen, schmerzen, LXX (Syr. Hier.) παρώξυναν. Die Wunder der Erlösungszeit werden nun ausführlich vergegenwärtigt *ad exaggerandum crimen tentationis Dei cum summa ingratitudine conjunctum* (Venema). Die Erlösungszeit heißt יוֹם wie Gen. 2, 4 das Hexaëmeron. שִׂים אוֹת (syn. עָשׂה, נָתַן) ist wie Ex. 10, 2 gebraucht. מִנִּי־צָר lasen wir schon 44, 11. Die 1. äg. Plage Ex. 7, 14—25., die Verwandlung der Gewässer in Blut, macht v. 44 den Anfang. Von da springt der D. zur 4. Plage, dem עָרֹב (LXX κυνόμυια), einer lästigen und verderblichen Fliegenart, über Ex. 8, 16—28 und verbindet damit die Frösche, die 2. Plage Ex. 7, 26—8, 11.; צְפַרְדֵּעַ ist der Frosch, arab. ضفدع *dofda* v. ضفد צפד sich zusammenziehen als dicke bauchige Masse (s. Volck, Segen Mose's S. 26), urspr. Gattungsname aller Frosch- und Krötenarten; Seetzen (Reisen 3, 492—495) beschreibt unter dem Namen ضفدع eine Kröte (*Bufo Mosaicus*) aus den Wässerungsbrunnen, wogegen der (S. 490—492 beschriebene) بقرور (*Rana Nilotica*) ein Nilfrosch ist, dessen sich die Fischer als Köders bedienen. Hierauf kommt v. 46 zur 8. Plage, den Heuschrecken חָסִיל (gewählterer Name der Wanderheuschrecke für אַרְבֶּה) Ex. 10, 1—20; die 3. Plage, die Mücken und Schnacken כִּנִּים, bleibt unerwähnt über der ähnlichartigen vierten. Denn die Züchtigung mittelst schädlicher Tiere ist nun geschlossen und es folgt v. 47 der Hagelschlag, die 7. Plage Ex. 9, 13—35.; חֲנָמַל (mit pausalem *á*, nicht *ā*, vgl. Ez. 8, 2 das ähnlich gebildete חַשְׁמַלָה) in der Bed. Reif (πάχνῃ LXX Vulg. Saad. Jefeth Abulw., vgl. Aq. Hier. κρύει *frigore*) oder Heuschrecken (Trg. כַּרְזִיבָא = חָגָב) oder Würmer (Symm.) oder Ameisen (JDMich.) stimmt nicht zur Geschichte; auch heißt der Reif כְּפוֹר, der Wurm תּוֹלַעַת, die Ameise נְמָלָה; wir verstehen es mit Parchon-Kimchi von Hagelsteinen oder Schloßen, wonach der Talmud etymologisch witzelnd בתנירותו מולל (= חנה ומל) „durch seinen Niederfall zerschellend" erklärt. Mit dicken klumpichten Eisstücken streckte er Reben und Maulbeerfeigenbäume (das *Fajûm* hieß altäg. „Gau der Sykomore") nieder; הָרַג (*opp.* חִיָּה Hos. 14, 8) geht von der bibl. Anschauung aus, daß die Pflanze ihr eigentümliches Leben hat. In v. 48 setzt sich die Beschreibung dieser Plage fort. Zwei HSS bieten לַדֶּבֶר (was Grätz mit Dyser. vorzieht) statt לַבָּרָד, aber gesetzt auch daß רְשָׁפִים die Fiebergluten der Pest bed. könnte (s. z. Hab. 3, 5), so folgt ja die Erwähnung der Pest v. 50., und die Verwüstung, die der Hagel nach Ex. 9, 19—22 unter dem Viehstande der Aeg. anrichtete, ist hier an ihrem Orte. Auch wird Ex. 9, 24 ausdrücklich gesagt, daß zusammengeballtes Feuer unter dem Hagel war; רְשָׁפִים sind also flammende lohende Blitze. בְּעִיר (auch arab. u. himjarisch DMZ XXX, 674) kommt außer hier nur fünfmal im Pentateuch vor.

V. 49—59. Indem diese Plagen sich aufs äußerste steigerten, ward Israel frei, zog, von seinem Gotte geleitet, in das Land der Verheißung, trieb es aber da so fort, wie in der Wüste. Der D. rückt v. 49—51 die 5. äg. Plage, die Pest Ex. 9, 1—7., mit der 10. und letzten, der Erschlagung der Erstgeborenen (מַכַּת בְּכֹרוֹת) Ex. c. 11—12., zu-

sammen. 49^a lautet wie Iob 20, 23 (vgl. unten v. 64). מַלְאֲכֵי רָעִים sind nicht böse Engel, wogegen Hgst. auf die schriftgemäße Thesis Jac. Ode's in seiner Schrift *de angelis* verweist, *Deum ad puniendos malos homines mittere bonos angelos et ad castigandos pios usurpare malos,* sondern unglückbringende; die Verbindungsweise gehört in das Capitel der Genitivunterordnung des Adjektivs unter das Substantiv, wie אֵשֶׁת רָע Spr. 6, 24. vgl. 1 S. 28, 7. Num. 5, 18. 1 K. 10, 15. Jer. 24, 2 und arab. „die Moschee des Versammelnden“ d. i. die versammelnde (gemeindliche), also: Engel der Schlimmen = schlimme, unglückbringende (Ew. § 287^a, vgl. zu 143, 10. Hitzig zu Sach. 11, 2. Philippi, Stat. const. S. 121). Der D. umschreibt so das collektiv gefaßte הַמַּשְׁחִית Ex. 12, 13. 23. Hebr. 11, 28. In v. 50^a ist der Zorn als Feuerstrom gedacht, in 50^b der Tod als Executor, in 50^c die Pest als Feind; פִּלֵּס ebenen, bahnen vergleicht sich dem assyr. *uzunu* Gleichgewicht, gleichgemachter, ebener Boden. רֵאשִׁית אוֹנִים (Gen. 49, 3 Dt. 21, 17) ist was der Mannskraft *(plur. intensivus)* zuerst entsprossen war. Aegypten heißt wie in Psalm 105 u. 106 חָם nach Gen. 10, 6 und nennt sich auch selbst altäg. *kemi,* kopt. *chêmi, kême* (s. Plutarch, *de Iside et Osir.* c. 33). Indem nun über die Aeg. solche ihren Pharao mürbe machende Plagen ergingen, schaffte Gott seinem Volke freien Abzug, führte herdengleich (כַּעֵדֶר wie בַּעֵדֶר Jer. 31, 24 mit *Dag. implicitum*) d. i. wie ein Hirte die Herde seines Volkes (das Lieblingsbild der Asafps.) durch die Wüste, geleitete sie sicher, alle Schrecknisse aus dem Wege räumend und ihre Feinde im Schilfmeer ersäufend, zu seinem h. Gebiete hin, dem Berge, den (זֶה wie Spr. 23, 22) seine Rechte erworben, oder nach der Acc. (vgl. zu 9, 16): nach dem Berge da (זֶה), welchen etc. Es ist nicht der Zion gemeint, sondern, wie wohl auch in der Grundstelle Ex. 15, 16 f., dem Parallelismus und dem nach Jes. 11, 9. 57, 13 unbestreitbaren Sprachgebrauch gemäß das ganze h. Gebirgsland (vgl. Dt. 11, 11). בְּחֶבֶל נַחֲלָה ist poet. s. v. a. בְּנַחֲלָה Num. 34, 2. 36, 2 u. ö.; das ב ist *Beth essent.* (hier in gleicher syntaktischer Stellung wie Jes. 48, 10. Ez. 20, 41 und wohl auch Iob 22, 24): er machte sie (die Heiden, d. h. wie Jos. 23, 4 ihre Gebiete) anheimfallen (näml., was der Ausdruck andeutet, loosweise בגורל) als Schnur des Erbes d. i. (wie 105, 11) als zugemessenes Erbteil. Erst in v. 56 (noch nicht v. 41) geht die Erzählung auf das abfällige Treiben der Kinder des Geschlechts der Wüste, also des Israels Canaans, über. Statt עֵדוֹתָיו v. עֵדוּת heißt es hier עֵדוֹתָיו v. עֵדָה (Derivat v. עוּד, nicht יָעַד). Da der Abfall erst nach Josua's und Eleazars Tode um sich griff, so ist an das Israel der Richterperiode zu denken. קֶשֶׁת רְמִיָּה v. 57 nicht: Bogen der Schlaffheit, sondern Bogen des Trugs, denn Vergleichspunkt ist nach Hos. 7, 16 die Verfehlung des Ziels: ein Bogen, der den Pfeil in falscher Richtung abschnellt, der keinen gewissen Schuß thut; das V. רָמָה bed. nicht allein schlaff herunterhängen lassen (verw. רָפָה), sondern auch, nach ähnlicher Vorstellung wie *spe dejicere,* täuschen, versagen. In der Zukehr zu Gott begriffen oder doch durch seine Macht- und Gnadenbeweise auf ihn hingelenkt verkehrten sie sich (Jer. 2, 21) gleich einem

Absicht und Erwartung täuschenden fehlschießenden Bogen. Der Ausdruck v. 58 ist wie Dt. 32, 16. 21. שָׁמַע geht auf ihr Gebet zu den Baʿalen Richt. 2, 11. Auch das dreimal in diesem Ps. vorkommende הִתְעַבֵּר ist deuteronomisch Dt. 3, 26. Absichtlich lautet v. 59 ganz so wie v. 21.; der göttliche Liebeswille, von den Kindern ebenso zurückgestoßen wie von den Vätern, mußte hier wie dort in Zornerregtheit übergehen.

V. 60—72. Verwerfung Silo's und des dort anbetenden Volkes, weiterhin aber, indem der Gott Israels wieder von Erbarmen übermannt wird, Erwählung Juda's und des Berges Zion und Davids des Königs nach seinem Herzen. In der Richterzeit war in Silo das Stiftszelt aufgestellt Jos. 18, 1., es war also dort das Centralheiligtum des Gesamtvolkes — in Eli-Samuels Zeit, wie aus 1 S. c. 1—3 hervorgeht, zu einem festen Tempelhause geworden. Wann dieses zerstört worden, wissen wir nicht, nach Richt. 18, 30 f. vgl. Jer. 7, 12—15 wahrsch. erst in der assyrischen Zeit. Die Verwerfung Silo's aber ging der Zerstörung voraus und erfolgte thatsächlich mit der Verlegung des Centralheiligtums auf den Zion, und entschied sich auch schon vorher dadurch, daß die Bundeslade, von den Philistern wieder herausgegeben, nicht nach Silo zurückgebracht, sondern in Kirjath Jearim niedergesetzt ward 1 S. 7, 2. Der Attributivsatz שִׁכֵּן בָּאָדָם gebraucht שִׁכֵּן wie הִשְׁכִּין Jos. 18, 1.; שִׁכֵּן ist das Causativ des *Kal* Lev. 16, 16. Jos. 22, 19 und die Aenderung שָׁכַן (Hitz.), obwohl sprachlich erleichternd (vgl. Dt. 12, 5), doch nicht nötig. Macht und Glorie Gottes v. 61 heißt die Bundeslade (אֲרוֹן עֻזּוֹ 132, 8 vgl. כָּבוֹד 1 S. 4, 21 f.) als Ort ihrer Gegenwart in Israel und Vehikel ihrer Offenbarung. Dennoch gab J. in der Schlacht mit den Philistern zwischen Ebenezer und Afek die aus Silo herbeigeholte Lade in die Hände der Feinde, um am Hohenpriestertum der Ithamariden die Entheiligung seiner Ordnung zu strafen, und es fielen in jener Schlacht viele Tausende des Fußvolks, darunter auch die beiden Söhne Eli's, Hofni und Pinchas die Priester 1 S. c. 4. Das Feuer v. 63 ist das Kriegsfeuer wie Num. 21, 28 u. ö. Der Vorgang 1 S. 6, 19 bleibt billig (s. Keil) außer Betracht. Mit לֹא הוּלָּלוּ (LXX Hier.: *nemo luxit* = הוּלְלוּ = הֵילִילוּ, wie auch Syr. mit Löschung des לא) sind die Hochzeitlieder gemeint (vgl. talm. הִלּוּלָא Hochzeitfeier und בֵּית הִלּוּלִים das Hochzeithaus). Richtig Jefeth: ما عُرِسْنَ *non sunt desponsatae.* „Seine (des Volkes und zwar der Erschlagenen) Wittwen weinten nicht" (wörtlich wie Iob 27, 15) ist von Begehung der üblichen Trauerfeierlichkeit (Gen. 23, 2) gemeint: sie überlebten ihre Gatten (was mit Absehn von solch einem Falle wie 1 S. 14, 19—22 vorausgesetzt wird), aber ohne diesen die letzte Ehre erweisen zu können, weil die Schrecknisse des Krieges (Jer. 15, 8) sie verhindern. Mit v. 65 nimmt das Lied eine neue Wendung. Nachdem das Strafgericht Israel gesichtet und geläutert hat, nimmt sich Gott aufs neue seines Volkes an, so aber, daß er die Bevorzugung Efraims dem Stamme Juda zuwendet. Er erwachte (וַיִּקַץ) wie ein Schlafender (44, 24 vgl. 73, 20), denn zu schlafen schien

er während Israel ein Knecht der Heiden geworden war, raffte sich auf wie ein Held, jubelnd von Weine, d. i. ein solcher dessen Heldenmut durch den stärkenden und erheiternden Genuß des Weines noch erhöht ist (Sach. 11, 7); מִתְרוֹנֵן ist nicht *Hithpal.* von רון in der dem Hebr. fremden arab. Bed. siegen, deren wir weder hier noch Spr. 29, 6 (s. Schultens) bedürfen und die auch zur Reflexivform (Hitz. ohne Beleg: der sich besiegen lassen vom Weine) nicht paßt, sondern *Hithpo.* von רָנַן: innerlichst aufjauchzen, nach Art der Reflexiva הִתְאוֹנֵן, הִתְנוֹדֵד, הִתְרוֹצֵץ. Die nächste Niederlage der Feinde, die der D. im Sinne hat, ist die der Philister; der Ausdruck v. 66 gestaltet sich nach 1 S. 5, 6 ff.: die Philister schlug Gott recht eigentlich *in posteriora* (LXX Vulg. Lth.). Jedoch umfaßt v. 66 alle Siege unter Samuel, Saul und David von 1 S. c. 5 an und weiter. Als es nun galt, die in den Krieg gegen die Philister abgeholte Bundeslade wieder an eine feste Stätte zu bringen, erkor Gott nicht mehr Silo Efraims, sondern Juda und den Zionsberg, den er liebgewonnen (47, 5), in dem benjaminitisch-judäischen (Jos. 15, 63. Richt. 1, 8. 21), nach der Verheißung (Dt. 33, 12) und Landesverteilung aber (s. zu 68, 28) benjaminitischen Jerusalem.[1] Dort erbaute Gott seinen Tempel כְּמוֹ־רָמִים. LXX Theod. Trg. Hier. lesen רֵמִים ὡς μονοκερώτων, was geschmacklos. Hitz. schlägt כִּמְרוֹמִים vor, aber wenn נְעִימִים 16, 6 *amoena* so kann רָמִים *excelsa* bed. (vgl. Jes. 45, 2 הֲדוּרִים, Jer. 17, 6 חֲרֵרִים) und dichterisch s. v. a. מרומים sein: beständig wie Himmelshöhen, fest wie die Erde, die er gegründet auf ewig. Da der ewige Bestand Himmels und der Erde sich mit radikaler Wandlung der Art und Weise ihres Bestandes verträgt und zwar nicht minder im Sinne der A. T., als des Neuen (s. z. B. Jes. 65, 17), so gilt das לְעוֹלָם nicht dem steinernen Gebäude, vielmehr der Offenbarungsstätte Jahve's und der Verheißung, daß Er in Israel und zwar Juda eine solche haben werde. Geistlich d. i. wesenhaft, mit Absehn von der zufälligen Erscheinungsweise, angesehen, ist der Tempel auf Zion so ewig als das Königtum auf Zion, mit welchem der Ps. schließt. Die Erwählung Davids giebt der Heilsgeschichte bis in die Ewigkeit hinein ihr Gepräge. Es ist echtasafisch, daß so geflissentlich ausgemalt wird, wie der Hirt der Herde Isai's der Hirt der Herde Jahve's wurde, der nun Alt und Jung in Israel mit derselben Sorgsamkeit und Zartheit weiden sollte, wie bisher die Schaflämmer, hinter denen er herging (עָלוֹת wie Gen. 33, 13 und רעה בְּ vgl. 1 S. 16, 11. 17, 34 wie מָשַׁל בְּ u. dgl.). Der D. kann auch schon rühmen, daß er in Gemäßheit (בְּ) ganzer Herzens-Hingabe und mit einsichtsvoller Meisterschaft diesen Hirtenberuf erfüllt hat (lies יַּרְעֵם, nicht וירעם). Und damit schließt er. Lyrik und Prophetie Israels sind seit Davids Hingang rückwärts und vorwärts auf David gerichtet.

---

1) Nach *Menachoth* 53b baute Jedidja (Salomo 2 S. 12, 25) den Tempel im Gebiete Jedidja's (Benjamins Dt. 33, 12).

PSALM LXXIX.

Flehgebet in einer Zeit der Verwüstung, des Blutvergießens und der Verhöhnung.

1 Elohim, eingedrungen sind Heiden in dein Erbe,
Haben verunreinigt deinen heiligen Tempel,
Haben gewandelt Jerusalem zu Steinhaufen.
2 Haben deiner Knechte Leichen zur Speise gegeben des Himmels Vögeln,
Das Fleisch deiner Frommen dem Wild des Landes;
3 Haben hingegossen ihr Blut wie Wasser
Rings um Jerusalem, und niemand begräbt sie.
4 Wir sind eine Schmach geworden unsern Nachbarn,
Spott und Hohn unserer Umgebung.

5 Bis wann, Jahve, zürnst du auf immer,
Lodert gleichwie Feuer dein Eifer?!
6 Gieß deine Zornglut auf die Heiden, die dich nicht kennen,
Und über die Reiche, die deinen Namen nicht anrufen!
7 Denn man hat Jakob aufgefressen,
Und seine Wohnstätte haben sie verwüstet.
8 Gedenk uns nicht die Verschuldungen der Vorfahren,
Eilends komm' uns entgegen dein Erbarmen,
Denn wir sind sehr herabgekommen.

9 Hilf uns, Gott unsres Heils, um deines Namens Ehre willen,
Und rette uns und sühne unsere Sünden von wegen deines Namens!
10 Warum sollen die Heiden sagen: wo ist nun ihr Gott? —
Möge kund werden unter den Heiden vor unsren Augen
Die Rache des Blutes deiner Knechte, des vergoßnen.
11 Es komme vor dich das Aechzen der Gefangnen,
Nach der Größe deines Arms laß überbleiben die Kinder des Todes.
12 Und gieb zurück unsern Nachbarn siebenfach in ihren Busen
Ihre Schmähung, damit sie dich, o HErr! geschmähet.

13 Und wir, dein Volk und die Herde deiner Weide,
Wir wollen dir danken auf ewig,
In Geschlecht und Geschlecht deinen Ruhm erzählen.

Dieser Ps. ist in jeder Bez das Seitenstück von Ps. 74. Die Berührungen sind nicht bloß stilistisch (vgl. 79, 5 *wie lange auf immer* mit 74, 1. 10.; 79, 10 יִוָּדַע mit 74, 5.; 79, 2 die Hingabe an Getier mit 74, 19. 14.; 79, 13 Vorstellung Israels als einer Herde, worin sich Ps. 79 sinnig an 78, 70—72 anschließt, mit 74, 1 und auch mit 74, 19). Die Wechselbeziehungen liegen noch viel tiefer: beide Ps. haben gleich asafisches Gepräge, stehen in gleichem Verhältnis zu Jeremia und klagen beide aus gleicher Zeitlage heraus über eine Zerstörung des Tempels und Jerusalems, wie sie neben der chaldäischen Zeit[1] nur die seleucidische (1 Macc. 1, 31. 3, 45. 2 Macc. 8, 3) und in Verbindung mit Entweihung des Tempels und Hinschlachtung der Knechte Gottes, der חסידים (1 Macc. 7, 13. 2 Macc. 14, 6), ausschließlich die seleucidische aufzuweisen hat. Das Tempelzerstörungswerk, welches in Ps. 74 im

1) Die Ps. 79 u. 137 sind nach *Sofrim* c. 18 § 3 die des Kinoth-Tages d. i. des 9. Ab, des Erinnerungstags an die chaldäische und römische Zerstörung Jerusalems.

Gange ist, erscheint in Ps. 79 als vollzogen und hier wie dort bekommt man nicht den Eindruck der Greuel eines Krieges, sondern einer Verfolgung: es ist geradezu die Religion Israels, um welcher willen die Heiligtümer der Zerstörung und die Bekenntnistreuen der Niedermetzelung verfallen.

Abgesehen von andern auffälligen Anklängen, wiederholen sich v. 6. 7 bei Jeremia 10, 25 wörtlich. Daß Jeremia hier frühere Psalmworte aufnehme, ist an sich weit wahrscheinlicher, als das umgekehrte Verh. und hat, wie Hgst. richtig bem., auch das für sich, daß unmittelbar vorher Jer. 10, 24 aus Ps. 6, 2 stammt und daß der Zus. im Ps. ein weit strafferer ist. Aber da den Klagen des Ps. keine vormaccabäische Geschichtslage entspricht[1], so ist Jeremia in diesem Fall für den Vorgänger des Psalmisten zu halten, und in der That verrät sich in v. 6. 7 des Ps. der Entlehner dadurch daß das korrekte עַל Jeremia's in אֶל, das feinere מִשְׁפָּחוֹת in מַמְלָכוֹת, der Plural אָכְלוּ in אָכַל (wenn nicht auch 7ª der Plur. zu lesen) umgesetzt und die schwunghafte Fülle des jeremianischen Ausdrucks durch Weglassung einiger Worte beeinträchtigt ist.

V. 1—4. Der Ps. beginnt mit klagender und zwar Gotte klagender Schilderung. Ihr Anfang lautet wie Thren. 1, 10. Die Verunreinigung (d. i. Entheiligung Ez. 25, 3) schließt die Einäscherung nicht aus, ist vielmehr mit geflissentlicher Brandstiftung von selbst gegeben 74, 7. Die Klage 1ᶜ erinnert an die Weiss. Micha's 3, 12., die ihrer Zeit so viel Aergernis erregte Jer. 26, 18., und v. 2 an Dt. 28, 26.; עֲבָדֶיךָ giebt den Hingemordeten die Ehre des Martyriums. LXX übers. לְעִיִּים εἰς ὀπωροφυλάκιον, ein Schnörkel aus Jes. 1, 8. Ueber das Gedächtnis-Citat 1 Macc 7, 16 f. s. die Einl. zu Ps. 74; der Uebers. des urspr. hebräischen ersten Maccabäerbuches verrät auch sonst Bekanntschaft mit dem griechischen Psalter (vgl. 1 Mac. 1, 37 καὶ ἐξέχεαν αἷμα ἀθῷον κύκλῳ τοῦ ἁγιάσματος). „Wie Wasser“ d. i. (vgl. Dt. 15, 23) ohne Wert darauf zu legen und sich ein Gewissen daraus zu machen. יְרוּשָׁלָםִ hat wie auch sonst noch siebenmal *Kamez* außer Pausa. In v. 4 wiederholt sich 44, 14; zur Zeit der chald. Katastrophe galt dies insbes. von den Edomitern.

V. 5—8. Aus der klagenden Frage, wie lange Gott, ob denn endlos, zürnen und seinen Eifer gleichwie Feuer (Dt. 32, 22) fortbrennen lassen wolle, erwächst die Bitte v. 6., daß er seinen Zorn gegen die ihm entfremdeten und feindlichen Heiden kehren wolle, deren er sich jetzt als Zornesstecken gegen sein Volk bedient. Durch Lockerkeit der Gedankenverknüpfung verrät sich die Herübernahme von v. 6. 7 aus Jer. 10, 25 nicht, aber in sich selbst lauten diese 4 Zeilen bei Jer. ursprünglicher und der Stil ist ganz der dieses Propheten, vgl. Jer. 6, 11. 2, 3 u. ö. 49, 20. Das auf שְׁפֹךְ folg. אֶל für עַל ist incorrekt; der Sing. אָכַל faßt wie Jes. 5, 26. 17, 13 massenhaft zus., alle alten Uebers. aber geben אָכְלוּ wieder. Zu נָוֵהוּ vgl. 2 S. 15, 25. Daß der heidnischen Welt

1) Cassiodor und Bruno bemerken: *deplorat Antiochi persecutionem tempore Machabeorum factam, tunc futuram.* Und Notker fügt hinzu: *Die librum primum (daz êrra buôch) machabeorum gelésen hábent, dien ist sî* (näml. die im Ps. beklagte Verstörung) *chúnt.*

solche Gewalt über Isr. gegeben, hat seinen Grund in dessen Sünden. Aus v. 8 läßt sich schließen, daß dem Abfall, welcher früher grassirte, jetzt gesteuert ist. רִאשֹׁנִים ist nicht Adj. (Iob 31, 28. Jes. 59, 2), was עונותינו הראשׁנים ausgedrückt sein würde, sondern Gen.: die Missethaten der Vorfahren (Lev. 26, 45 vgl. 39). Zu 8^c vgl. Richt. 6, 6. Wie aus v. 9 ersichtlich, meint der D. nicht, daß das gegenwärtige Geschlecht, selber schuldlos, die Schuld der Väter zu büßen habe (wogegen Dt. 24, 16. 2 K. 14, 6. Ez. 18, 20) — er betet als einer von denen, die sich von den Sünden der Väter bekehrt haben und die sich nun nicht mehr dem Zorne unterstellt denken können, sondern der sündevergebenden und erlösenden Gnade.

V. 9—12. Der Sieg der Welt ist ja nicht Gottes Zweck; so leidet es seine eigne Ehre nicht, daß die Welt, deren er sich bedient hat, sein Volk zu züchtigen, auf immer übermütig triumphire. Mit Nachdruck wiederholt sich nach der Figur der Epanaphora שְׁמֶךָ am Ende der Bitte v. 9. לְמַעַן = עַל־דְּבַר wie 45, 5 vgl. 7, 1 ist schon pentat. Sprachgebrauch. Auch das Motiv: לָמָּה יֹאמְרוּ kommt schon in der Thora vor Ex. 32, 12 vgl. Num. 14, 13—17. Dt. 9, 28. Hier (vgl. 115, 2) stammt es aus Jo. 2, 17. Der Wunsch 10^bc fußt auf Dt. 32, 43.: der D. wünscht mit den Zeitgenossen als Augenzeugen zu erleben was Gott uralters verheißen: seiner Knechte Blut rächen zu wollen. Die Bitte v. 11 lautet wie 102, 21 vgl. 18, 7.; אָסִיר heißen individualisirend die Fortgeschleppten und Eingekerkerten, בְּנֵי תְמוּתָה die welche, wenn Gott sie nicht vermöge der Größe (גֹּדֶל vgl. גְּדֹל Ex. 15, 16) seines Armes d. i. seiner weithinreichenden Allmacht erhält, der Macht des Todes wie einer *patria potestas* erliegen.[1] Daß die Bitte v. 12 auf die Nachbarvölker zurückkommt, erklärt sich daraus, daß diese, die am ehesten zur Erkenntnis des Gottes Israels als des Einen wahren und lebendigen kommen konnten, die größte Schuld wegen seiner Schmähung tragen. Der Busen wird genannt als das worin man Dargereichtes auffaßt und festhält Lc. 6, 38; הֵשִׁיב (שִׁלֵּם) אֶל (עַל) חֵיק wie Jes. 65, 7. 6. Jer. 32, 18. Siebenfache Vergeltung (vgl. Gen. 4, 15. 24) ist strafrichterlich sich erschöpfende, denn Sieben ist die Zahl des vollendeten Prozesses.

V. 13. Haben wir bis hierher die Formteile des Ps. (9. 9. 9) richtig getroffen, so schließt das Klagelied mit diesem tristichischen Dankgelübde.

PSALM LXXX.

Gebet für Jahve's Weinstock.

2 Hirte Israels, o vernimm doch:
Der du führst nach Herden-Weise Josef,
Ob den Cheruben thronest, o erscheine!

---

1) Das Arabische hat eben diesen Begriff in activer Wendung: *benî el-môt* = die Helden (Würger) in der Schlacht.

3 Vor Efraim und Benjamin und Manasse her
Mache rege deine Heldenkraft
Und komme doch zu Hilfe uns!
4 Elohim, bring uns wieder,
Und lichte dein Antlitz, so wird uns geholfen.

5 Jahve Elohim Zebaôth,
Wie lange schnaubest du bei deines Volkes Beten?!
6 Du gabst zu essen ihnen Thränenbrot
Und tränktest sie mit Thränen kannenweise.
7 Du setztest uns zur Fehde unsern Nachbarn,
Und unsere Feinde treiben ihr Gespötte.
8 Elohim Zebaôth, bring uns wieder
Und lichte dein Antlitz, so wird uns geholfen.

9 Einen Weinstock aus Aegypten siedeltest du über,
Triebst Nationen aus und pflanztest ihn;
10 Hast Raum gemacht vor ihm her,
Und er schlug Wurzeln und füllte die Erde.
11 Bedeckt wurden Berge von seinem Schatten
Und von seinen Zweigen Cedern Gottes.
12 Er dehnte seine Aeste bis ans Meer
Und nach dem Strome hin seine Schößlinge.

13 Warum hast du eingerissen seine Zäune,
Daß ihn berupfen alle die des Weges ziehn.
14 Es frißt ihn ab der Eber aus dem Walde,
Und der Fluren Getümmel beweidet ihn.
15 Elohim Zebaôth, o blicke wiederum vom Himmel und sieh,
Und nimm dich an dieses Weinstocks!
16 Und sei Schirm deß, den gepflanzt deine Rechte,
Und über dem Sohn, den du dir fest erwählet!

17 Verbrannt mit Feuer, hinausgefegt,
Vor deines Antlitzes Dräuen verderben sie.
18 O halte deine Hand über den Mann deiner Rechten,
Ueber den Menschensohn, den du dir geeignet,
19 Und nicht weichen werden wir von dir —
Mach uns lebendig, und feiern werden wir deinen Namen.
20 Jahve Elohim Zebaôth, bring uns wieder,
Lichte dein Antlitz, so wird uns geholfen.

Wir sind dein Volk und die Herde deiner Weide schließt Ps. 79; mit einem Rufe zu dem Hirten Israels beginnt Ps. 80. Ueber seine Aufschrift: ***Einzuüben**, nach „Lilien das Zeugnis . .“, von Asaf ein Psalm* s. zu 45, 1 g. E. Die LXX übers. εἰς τὸ τέλος (auf das Ende), ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων (sinnlos und sprachwidrig = אל־שֹׁשַׁנִּים), μαρτύριον τῷ Ἀσάφ (durch *Tarcha* verbunden), ψαλμὸς ὑπὲρ τοῦ Ἀσσυρίου (vgl. 76, 1), viell. Uebers. von אל־אשור, einer (in It. und Syro-hex. fehlenden) Beischrift, welche den „Eber aus dem Walde“ als Emblem Assurs faßte. Dieser Fingerzeig scheint treffend. Er löst das Rätsel, weshalb in v. 2 Josef Gesamtisrael vertritt und in v. 3 gerade die josefitischen Stämme genannt werden, und inmitten derselben Benjamin, den gleiche Abstammung von Rahel und der nie ganz verwundene Unmut wegen des Verlustes des Königtums zu den josefitischen Bruderstämmen hinzog. Auch war der St. Benjamin seit der Reichsspaltung nur teilweise

dem Hause Davids verblieben[1], so daß man diese Trias als Entfaltung des יוסף ansehen muß. Nachdem das nördliche Reich in endlosen Fehden mit dem damascenischen Syrien seine Kräfte erschöpft hatte, erlag es infolge der schweren Heimsuchungen, die sich an die assyr. Königsnamen Phul, Tiglatpileser, Salmanassar knüpfen, im 6. J. Hizkia's dem assyr. Weltreich. Der Psalmist betet, wie es scheint, in einer Zeit, in welcher bereits der Druck Assurs erdrückend auf dem Reiche Efraim lastete und Juda, wenn diese Vormauer gefallen sein würde, sich selbst mit dem Untergang bedroht sah. Wir dürfen jedoch nicht unbemerkt lassen, daß unser Ps. die Benennung des Volkes nach den josef. St. mit anderen vorexil. Asafpsalmen (77, 16. 78, 9. 81, 6) gemein hat. Es ist eine dieser ganzen Psalmgruppe gemeinsame Eigentümlichkeit. War viell. Asaf, der Begründer dieses Liederkreises, aus einer Levitenstadt des Stammgebiets von Efraim oder Manasse gebürtig?

Der Ps. besteht aus 5 Achtzeilern, deren 1. 2. u. 5. mit dem Kehrverse schließen: „Elohim, stelle uns wieder her, laß leuchten dein Antlitz, so ist uns geholfen“. Diese Bitte steigert sich. Der Kehrvers beginnt das 1. Mal mit אלהים, das 2. Mal mit אלהים צבאות, das 3. Mal mit verdreifachtem יהוה אלהים צבאות, womit auch die zweite Str. (v. 5) anhebt.

V. 2—4. Die 1. Str. enthält reine Bitte. הַאֲזִינָה geht auf das folgends Erflehte. Zuerst heißt das Volk als das von Jakob stammende ישׂראל, dann wie 81, 6 יוסֵף, was, wo es von יעקב oder יהודה unterschieden wird, Name des Zehnstämmereichs (s. Caspari zu Ob. v. 18) oder doch der nördlichen Stämme ist (77, 16. 78, 67 f.). Das diese auch hier vorzugsweise gemeint sind, zeigt v. 3. Die Partt. benennen Gott nach seinem bisher immer bewiesenen Wesen. Daß Jakob gerade im Segen Josefs Gott רֹעֶה nennt Gen. 48, 15. 49, 24., steht viell. nicht außer Zus. mit der Wahl der beiden ersten Benennungen; Hirte ist Jahve als König, wie auch nach dem Mythos in Plato's Politikos der König, in welchem die Idee eines Menschenhirten verwirklicht ist, ein Gott sein muß. In der dritten fließt das Thronen im Heiligtum hienieden und im Himmel droben ineinander; denn das A. T. ist sich des Wechselbezugs des irdischen und himmlischen היכל bis zur Verschwimmung beider bewußt. Die כְּרוּבִים, welche Gott bethront d. i. auf denen er thront, sind die Träger der מרכבה des Weltregierers (s. 18, 11). Der D. erfleht mit הוֹפִיעָה (v. יפע يفع hervorragen, hervor- emporleuchten √ יף יה ragen wie in dem Asafps. 50, 2), daß er in seinem Lichtglanze d. i. seiner feurig lichten, richtenden und rettenden Doxa erscheine, sei es unmittelbar sichtlich oder auch nur wirkungsweise erkennbar. So-

1) Zwar lesen wir, daß Benjamin nach der Reichsspaltung mit Juda auf Rehabeams Seite stand 1 K. 12, 21., Juda und Benjamin erscheinen als Teile des Reiches Juda 2 Chr. 11, 3. 23. 15, 8 f. u. ö., aber wenn nach 1 K. 11, 13. 32. 36 dem Hause Davids nur שׁבט אחד verbleibt, so ist dies Juda, indem Benjamin nicht ganz unter david. Scepter blieb und Simeon außer Rechnung bleibt; die benjaminitischen Städte Bethel, Gilgal, Jericho gehörten dem nördlichen Reiche, aber wie Rama 1 K. 15, 21 f. nicht unbestritten (vgl. z. B. 2 Chr. 13, 19), die Grenzen waren also schwankend.

wohl die Vergleichung כַּצֹּאן als das V. נֹהֵג sind asafisch 78, 52 vgl. 26. Ebenso die Benennung des Volkes. An יוֹסֵף schließt sich die Bez. Israels nach אפרים und מְנַשֶּׁה, und die Beiden nehmen den leiblichen Bruder in ihre Mitte, welcher mit Josef, dem Vater Efraims und Manasse's, die geliebte Rahel zur Mutter hat; auch Num. c. 2 haben diese Drei ungetrennt im Westen des Stiftszeltes ihr Lager. Möge Gott vor diesen drei Stämmen her (לִפְנֵי, nicht etwa לִבְנֵי), d. i. ihr Siegesherzog werdend, seine גבורה, deren thatkräftiges Eingreifen sich jetzt vermissen läßt, wieder in Regsamkeit versetzen, was עוֹרֵר (*excitare*) im Untersch. von הֵעִיר (*expergefacere*) bed. (s. zu Hohesl. 2, 7). לְכָה ist auffordernder Imper.[1]; über יְשֻׁעָתָה s. zu 3, 3., die Verbindung mit ל spricht so wenig gegen die accusativisch-adverbiale Fassung des *ah* als das ל von לִשְׁאוֹלָה 8, 18 und das ב von בַּחֹרְשָׁה (im Walde) 1 S. 23, 15. Mit הֲשִׁיבֵנוּ wird nicht um Zurückholung aus dem Exil gebeten, obwohl sich הֵשִׁיב und שׁוֹבֵב wie *reducere* und *restituere* verhalten; denn das Volk befindet sich nach dem Gesamteindrucke des Ps. noch auf vaterländischem Boden, aber es ist in seiner dermaligen Ohnmacht sich selbst nicht mehr ähnlich, es bedarf göttlichen Einschreitens, um wieder in verheißungsgemäßen Stand, um wieder zu sich selbst zu kommen. Möge ihm denn Gott sein lange verhülltes Antlitz wieder lichten und leuchten lassen, so wird ihnen geholfen, wie sie es wünschen (וְנִוָּשֵׁעָה)

V. 5—8. In der 2. Str. ergeht tiefe Klage über die Zorngestalt der Gegenwart und, so begründet, erhebt sich die Bitte von neuem. Die Uebertragung des Rauchens עָשַׁן von Gottes Nase = Zornschnauben (74, 1. Dt. 29, 19) auf Ihn selbst ist kühn, aber im Geiste der biblischen Anschauung des Zornes Gottes (s. zu 18, 9), so daß man nicht durch Herbeiziehung des syr. עֲשַׁן stark, mächtig s. (warum bist du hart, verhärtest dich . .) auszuweichen braucht. Das Perf. nach עַד־מָתַי ist wie Ex. 10, 3 vgl. עַד־אָנָה Ex. 16, 28. Hab. 1, 2 rückblickend gemeint wie es lautet; dieses *quamdiu fumasti* ist eine rückwärts auf eine lange Trübsalszeit blickende Klage. Die Verbindung von עָשַׁן mit בְּ ist nicht nach חָרָה בְ (entbrennen = zürnen wider jem.) zu verstehen, denn des Volkes Gebet ist nicht Gegenstand des Zorns, sondern nur nicht Beseitigungsmittel desselben; Gott verhüllt sich dabei in Zornrauch, durch den es nicht hindurchzudringen vermag. Die LXX haben בתפלת עבדיך gelesen, denn sie übers. ἐπὶ τὴν προσευχὴν τῶν δούλων σου (wofür τοῦ δούλου σου die gewöhnliche LA ist). Thränen-Brot ist nach 42, 4 in Thränen bestehendes; Thränen, stromweis auf die Lippen des betenden und fastenden herabrinnend, sind seine Speise und sein Trank. הִשְׁקָה *c. acc.* bed. etwas zu trinken geben, mit folg. ב: mittelst etwas tränken (Ges. § 138 Randbem.), שָׁלִישׁ ist Acc. der näheren Bestimmung. Diese

1) Nicht Pron.: dir kommt es zu, zum Heile uns zu sein, wie es Talmud, Midrasch, Targum u. Masora (s. Norzi) fassen, weshalb *j. Succa* IV, 3 geradezu לךְ geschrieben wird. Ein solches לכה = לָךְ heißt in der Sprache der Masora und schon im Midrasch (*Ex. Rabba* c. 3) לכה וראיה (s. Buxtorf, *Tiberias* p. 245).

Erklärung ist wahrscheinlicher als daß בדמעות שליש invertirter Ausdruck sei für: einen in Thränen bestehenden Becher (de Dieu v. Ortenb. Hitz. Wickes). Das ב des Mittels liegt näher als das des Bestandes, also (wie Vatabl. Ges. Olsh. Hupf.): mit Thränen drittelmaßweise (LXX ἐν μέτρῳ S. μέτρῳ), denn ein Drittel-Êfa ist zwar ein winziges Maß für den Staub der Erde Jes. 40, 12., aber für Thränen ein großes.[1] Die Nachbarn sind die Nachbarvölker, denen Israel מָדוֹן Gegenstand, Zielscheibe der Bestreitung geworden. In לָמוֹ (LXX ἡμᾶς) drückt sich die Lust aus, die ihnen das Höhnen macht; es ist ethischer Dativ wie 66, 7 (nicht aber, wenigstens nicht nach meiner Auffassung, Iob 6, 19).

V. 9—20. Die Klage besondert sich nun in dieser 3. Str., indem sie Vormals und Jetzt gegen einander hält, und danach gestaltet sich die immer dringlichere Bitte. Die rückblickende Schilderung beginnt, was selten, mit Imperfekten, indem „der Redende mehr an das bloße Wesen der That als an die Zeit denkt“ Ew. § 136[b]; das folgende *imperf. consec.* וַתִּטָּעֶהָ zeigt daß sie Ausdruck der Mitvergangenheit sind: *transferebas, exterminabas,* in ihrer Weise ebenso vorbereitend wie פנית 10[a] Ausdruck des Nebenfaktums ist, welches die Umstände besagt unter denen das Hauptfaktum, das Einwurzeln ותשרש, erfolgte. Wie Josef im Segen Jakobs Gen. 49, 22 dem Senkreis (בֵּן) eines Fruchtgewächses (פֹּרָת) verglichen wird, dessen Schossen (בָּנוֹת) die Mauer überklettern: so hier Israel einem Weinstock (Gen. 49, 22 vgl. גֶּפֶן פֹּרִיָּה 128, 3), der in Aeg. groß geworden und von da ins Land der Verheißung verpflanzt worden ist; הִסִּיעַ LXX μεταίρειν, wie Iob 19, 10., viell. mit Anspielung auf die מסעים des nach Canaan wandernden Volkes (78, 52).[2] Hier machte Gott seinem Weinstock Bahn und Platz (פִּנָּה räumen v. פָּנָה wenden, abwenden, arab. *fanija* schwinden, vergehen, √ פן treiben, stoßen), und nachdem er ihm freien Boden und ungehemmte Möglichkeit der Ausbreitung gesichert hatte, wurzelte er (der Weinstock) seine Wurzeln d. i. schlug er sie immer tiefer und weiter und erfüllte die Erde ringsum (vgl. das endzeitige Gegenbild Jes. 27, 6). Nach allen Seiten hin breitete sich das israel. Gottesreich aus gemäß der Verheißung: wie תַּשְׁרֵשׁ, so hat auch תְּשַׁלַּח (vgl. Ez. 17, 6 und das pflanzliche שֶׁלַח Schoß) den Weinstock zum Subj. Die fortgeführte Allegorie v. 11. 12 deutet in den „Bergen“ auf die Südgrenze, in den „Cedern“ auf die Nordgrenze, in dem „Meere“ auf die Westgrenze und in dem „Strome“ (Euphrat) auf die Ostgrenze des Landes (s. Dt. 11, 24 u. a. St.). צִלָּהּ und עֲנָפֶיהָ sind Acc. des sogen. entfernteren Obj.

---

1) Ein jüdisches Witzspiel versteht unter שליש das babylonische Exil, dessen Dauer $1/3$ der Dauer des ägyptischen betrug (70 = $1/3$ von 210).

2) Wenn Landwirte — sagt *Ex. Rabba* c. 44 mit Bezug auf u. St — den Weinstock zu veredeln suchen, was thun sie da? Sie entwurzeln (עוקרין) ihn aus seinem Standort und setzen ihn ein (שותלין) in einen andern. Und *Lev. Rabba* c. 36: „Wenn man den Weinstock nicht pflanzt an einem Orte, wo großes, schroffes Gestein ist, sondern man durchforscht den Boden und alsdann pflanzt man ihn: so triebst du Völker aus und pflanztest ihn“ u. s. w.

Ges. § 143, 1., קָצִיר ist Abschnittling = Ast, יוֹנֶקֶת (pflanzlicher) Säugling = junger saftiger Schoß, אַרְזֵי־אֵל die Libanoncedern als ideale Denkmäler der göttlichen Schöpfermacht (104, 16). Die Allegorie geht über das Maß der natürlichen Wirklichkeit hinaus, indem sich diese nach der abgebildeten geschichtlichen strecken muß. Wie unähnlich aber ist dem Ehedem das Jetzt! Der D. fragt לָמָּה, denn die Gegenwart ist ihm ein Rätsel. Die Umgebungen des Weinstocks sind niedergerissen; alle, die mit ihm in Berührung kommen, berupfen ihn (אָרָה abrupfen, abpflücken, talm. vom Abnehmen, Einsammeln der Feigen); es schrotet ihn ab (כִּרְסֵם aus כָּסַם = גָּזַם[1]), näml. mit seinen Hauern, das Schwein (חֲזִיר v. חָזַר خزر zusammengedrückte enggeschlitzte Augen haben) aus dem Walde (מִיַּעַר mit עַיִן תלויה schwebendem *Ajin*[2]), und was auf dem Gefilde sich tummelt (s. über זִיז 50, 11) d. i. das unbändig lebensmutige Wild weidet ihn ab. In dem Röhricht des Hule-See's und anderwärts hält sich das Wildschwein zu Hunderten auf und zerstört von da aus die Felder. Ohne Zweifel denkt der D. an ein bestimmtes Volk, denn Tiere sind auch sonst Embleme von Völkern, wie z. B. Leviathan, Wasserschlange, Behemoth (Jes. 30, 6), Fliege (Jes. 7, 18) Embleme Aegyptens. Der Midrasch erklärt es von Seïr-Edom und זיז שׂדי nach Gen. 16, 12 von den zeltenden Arabern. In v. 15 beginnt zum 3. Mal dreifach dringlich die Bitte, dem Weinstock erneuerte göttliche Fürsehung, erneuerte Pflege der göttlichen Gnade erflehend; wir haben anders als die Acc. halbirt, da שׁוּב־נָא הַבֵּט nach Ges. § 142 zu verstehen ist. Daß וְכַנָּה v. 16 den Setzling oder Stock *plantam* (Trg. Syr. AE. Kimchi u. A.) bed. und also der ganze v. 16 von פְּקֹד regiert sei, hat schon den Anschluß mit וְ gegen sich. Ihr (der Rebe) Gestell כֵּן (Böttch.) kann כנה auch nicht bed., da man ein Gestell nicht pflanzt. LXX übers. וכנה: καὶ κατάρτισαι αὐτήν, was *imper. aor. 1 med.*, also im Sinne von כּוֹנְנָה.[3] Aber der Wechsel des עַל (vgl. Spr.

---

1) Saadia übers. treffend يقرضها, indem er wie auch Dunasch auf das talm. קִרְסֵם verweist, welches von Ameisen vorkommt, wie قرض von Nagetieren. So *Peah* II § 7. *Menachoth* 71b, wozu Raschi: „die Heuschrecke חגב pflegt von oben zu fressen, die Ameise die Getreidehalme von unten abzureißen". Anderwärts bez. קירסם das Abbrechen dürrer Zweige vom Baume, wie זֵרֵד die Hinwegnahme grüner.

2) Nach *Kidduschin* 30a, weil dieses ע der mittelste Buchstabe des Psalters ist, wie das ו von גחון Lev. 11, 42 der mittelste Buchstabe der Thora. Die Richtigkeit dieser Angabe zu prüfen möchte kaum Jemand sich die Mühe geben, indes lebte im 17. Jahrh. ein Pfarrer Laymarius, welcher nachrechnete und die Zählungen der Masora (z. B. daß אדני ה׳ 222 mal vorkomme) teilweise nicht zutreffend befand, s. Monatliche Unterredungen 1691 S. 467 und übrigens Geiger, Urschrift und Uebers. der Bibel S. 258 f.

3) Viell. ist das כ *majusculum* die Folge einer nötig gewordenen Ausradirung, s. Geiger, Urschrift S. 295. Demgemäß könnte auch das ע *suspensum* Folge späterer Hineinkorrigirung sein, denn eine phöniz. Inschrift schreibt יר (Wald, Holz), s. Levy, Phöniz. Wörterbuch S. 22; das Stammwort

2, 11 und جن على überdecken) mit dem Objektsacc. legt es näher, כנה nicht wie den Eigennamen כְּנַנְיָהוּ von כָּנַן = כון herzuleiten, sondern von כָּנַן كَنَّ = גָּנַן decken, bergen, schirmen (wov. كِنّ Decke, Obdach, Versteck): und schirme den welchen . . oder: schirme was gepflanzt hat deine Rechte. Die Vokalisation freilich scheint כנה als Fem. von כֵּן (LXX Dan. 11, 7 φυτόν) zu fassen, obgleich das *Dechî* die Tonsilbe ungewiß läßt (s. König, Lehrgebäude S. 331), denn ein *imper. parag. Kal* der Form כָּנָּה kommt sonst nicht vor, obschon er von den Formen גַּל *volve* 119, 22. חָנֵּנִי 9, 14. חֲבָלֵהוּ Spr. 20, 16 aus den Punktatoren als möglich gegolten haben kann. Hält man ihn für unmöglich, so lese man mit Riehm כֹּנָּה. Jedenfalls ist das Wort Imper. wie auch das folg. אֲשֶׁר *eum quem* zeigt, wofür sich, wenn כנה Subst. wäre, ein Relativsatz ohne אשר wie 16[b] erwarten ließe; auch 16[b] fordert dies, da פָּקַד עַל nur von Strafheimsuchung gebräuchlich ist. Und wer wäre denn der Setzling (Zweig) und Menschensohn im Untersch. vom Weinstock? Faßt man כנה imperativisch, so sind der Weinstock und der Menschensohn, wie sich erwarten läßt, beide das Volk Gottes. Das Trg. übers. 16[b]: „und über den König Messias (מַלְכָּא מְשִׁיחָא) den du dir gefestigt" nach Ps. 2 und Dan. 7, 13., aber es ist wie dort im B. Daniel nicht unmittelbar der Messias, sondern das messianische Volk gemeint. אִמַּץ hat den Sinn fester Zueignung wie Jes. 44, 14., indem der Begriff des Festmachens in den des Festnehmens, der Beschlagnahme übergeht, Rosenm. gut: *quem adoptatum tot nexibus tibi adstrinxisti.* Das allesbeherrschende Bild vom Weinstock setzt sich auch v. 17 noch fort; denn die *partt. fem.* gehen auf גֶּפֶן, das Prädicat aber kann pluralisch lauten, weil die von Israel dieser גפן sind, welcher *combusta igne, succisa* (wie Jes. 33, 12., aram. abschneiden, abreißen, in v. 13 das Targumwort für אָרָה, arab. كسح wegfegen, abschälen) vor dem Dräuen des göttlichen Zornantlitzes unterzugehen begriffen ist oder in Gefahr des Untergangs schwebt (יֹאבֵדוּ). Diesen v. 17 von Ausreutung der Feinde zu verstehen verwehrt der Mangel der Subjektsbezeichnung und der im Kreise des Weinstocksbildes verbleibende Ausdruck. Mit dem bittenden כנה על deckt sich dem Sinne nach תְּהִי־יָדְךָ עַל. Es ist Israel, welches v. 16 בֵּן heißt als der Sohn, den J. in Aeg. ins Dasein gerufen und dann aus Aeg. zu sich gerufen und am Sinai feierlich für seinen Sohn erklärt hat Ex. 4, 22. Hos. 11, 1., und welches nun mit Anspielung auf den Namen Benjamins v. 3 אִישׁ יְמִינֶךָ genannt wird, als das Volk, welches (wenn wir uns für die Deutung dieser Benennung durch v. 16 leiten lassen) Jahve's Rechte d. i. Allmacht und Gnade ins Dasein gerufen und im Bestande erhält [1], zugleich aber בֶּן־אָדָם, weil es der an sich selbst ohnmächtigen,

---

ist وعر יָעַר holpericht, struppig, stachelicht s. Grätz hält מִיְאֹר für urspr. (das Schwein vom Nil).

1) Pinsker (Babylon. Punktationssystem S. 133) interpungirt: Es sei deine Hand über den Mann, deine Rechte über den Menschensohn den u. s. w.,

durch und durch bedingten und abhängigen Menschheit angehörte. Mit וְלֹא־נָסוֹג setzt sich nicht die nähere Bezeichnung des בֶּן־אָדָם fort: „und der nicht gewichen von dir“ (Hupf. Hitz. u. A.), wodurch der Versbau zerbröckelt wird, sondern es ist, wie das 19ᵇ sich wiederholende gleiche Verhältnis zeigt, Nachsatz der vorausgeg. Bitte: so werden wir nimmer von dir weichen; נָסוֹג nicht Partic. wie 44, 19., sondern *plene* geschriebener Voluntativ (mit מִן wie das gleichbed. und lautverwandte زاغ من): *non recedamus,* neuen Gehorsam als Dank für die göttliche Bewahrung gelobend. Der Bitte v. 18 entspricht dann die futurisch (was wo vermeidbar selten Ew. § 229) ausgedrückte: תְּחַיֵּנוּ mit gleichfalls folg. Gelübde des Dankes: so wollen wir mit deinem Namen rufen d. i. ihn zum Mittel und Stoff feierlicher Verkündigung machen. In v. 20 wiederholt sich zum 3. Male der Kehrvers des trilogisch angelegten Ps. Der Name Gottes lautet hier dreifach. Auch ist die 3. Gruppe v. 9 ff. dreistrophig und jedenfalls dreimal so groß als die andern.

PSALM LXXXI.

Osterfestbegrüßung und Osterfestpredigt.

2 Laßt Jubel schallen Elohim, unserem Horte,
Jauchzen dem Gotte Jakobs.
3 Erhebt Gesang und laßt die Pauke tönen,
Die anmutige Cither nebst Harfe.
4 Stoßt am Neumond in das Schofar,
Am Vollmond, zu Ehren des Tages unseres Festes.
5 Denn Satzung für Israel ist das,
Verordnung des Gotte Jakobs.
6 Ein Zeugnis hat Er's in Josef niedergelegt,
Als Er auszog über Aegyptenland hin —
Sprache eines nicht Gekannten vernehm ich:

7 Ich hab' enthoben der Bürde seinen Rücken,
Seine Hände wurden des Lastkorbs ledig.
8 In der Drangsal riefst du und ich zog dich heraus,
Ich erwiderte dir in Donnerhülle,
Prüfte dich an den Wassern Meriba (*Sela*)
9 Höre mein Volk, so will ich dir Zeugnis ablegen;
Israel, o daß du mir Gehör gäbest! —
10 Nicht sei unter dir ein fremder Gott,
Und nicht anbete einen Gott des Auslands.
11 Ich, ich bin Jahve dein Gott,
Der herausgeführt dich aus Aegyptenland —
Thu' weit auf deinen Mund, ich werd' ihn füllen.

12 Aber nicht hörte mein Volk auf meine Stimme,
Und Israel war mir nicht zu Willen.

---

mit Recht verworfen von David Cohn (Odessa) in seiner Schrift אור חדש (1880) S. 32. Der Eindruck daß ימינך und אמצתה לך sich decken ist so stark, daß keiner der Alten (von LXX Trg. an) sich ihm hat entziehen können.

13 Da stieß ich sie fort in ihres Herzens Verhärtung,
Hingingen sie in eignen Ratschlägen.
14 O daß mein Volk mir gehorsam wäre,
Israel auf meinen Wegen schritte!
15 Schier würd' ich demütigen ihre Feinde
Und gegen ihre Dränger kehren meine Hand.
16 Die Hasser Jahve's sollten sich ihm schmiegen,
Und ihre Zeit sollte währen ewig.
17 Ich würde ihn speisen mit Weizenfett,
Und aus Gestein mit Honig würd' ich dich sättigen.

Auf Ps. 80, der in die Zeit der Ausführung aus Aegypten zurückblickt, folgt ein anderer mit ebendemselben asafischen Grundcharakterzug urgeschichtlichen Rückblicks (vgl. bes. 81, 11 mit 80, 9). In Ps. 81 vereinigt sich das lyr. Element von Ps. 77 mit dem didaktischen von Ps. 78. Die Einheit dieser Ps. ist unzweifelhaft. Alle drei haben gegen Ende den Schein des Fragmentarischen. Denn der Verf. liebt es, zur Höhe seines Gegenstandes hinauf- und in die Tiefe desselben hinabzusteigen, ohne dahin zurückzukehren, wovon er ausgegangen. In Ps. 77 hieß die Gesamtheit Israels בני יעקב ויוסף, in Ps. 78 lasen wir בני־אפרים statt des Gesamtvolkes, hier wird dieses kurzweg יהוסף genannt. Auch das verrät den Einen Verf. Sodann ruht Ps. 81 ganz wie 79 auf der jahvistisch-deuteronomischen Geschichtserzählung. Jahve selbst redet durch des Dichters Mund wie einst Mose's — Asaf ist κατ' ἐξ. der Prophet (חֹזֶה) unter den Psalmisten. Und ihn kennzeichnet auch, wie weiterhin Micha (z. B. 6, 15 f.), das den schnellen Affektenwechsel begleitende Ueberspringen von einer Redeform zur andern, das was die Araber *talwîn el-chitâb* „Kolorirung der Rede durch Personwechsel" nennen.

Dieser Ps. 81 ist der altherkömmliche jüdische Neujahrsps., der Ps. des Drommetenfestes Num. 29, 1., also des 1. (und 2.) Tischri, es fragt sich aber, ob das Schofarblasen am Neumond, wozu er auffordert, nicht vielmehr dem 1. Nisan, dem kirchlichen Neujahr, gilt. In der Wochenliturgie des Tempels war er der Ps. des Donnerstages.

Der D. fordert zu jubelnder Bewillkommnung der bevorstehenden Festzeit auf und in v. 7 ff. läßt J. selbst sich als Festprediger vernehmen; er erinnert die Jetztlebenden seiner Gnade an dem alten Israel und ermahnt sie, sich nicht gleicher Untreue schuldig zu machen, um nicht gleicher Gnadenerweisungen verlustig zu gehen. Was für eine Festzeit ist das? Entw. das Passa- oder das Laubenfest, denn eins dieser beiden am Vollmondstage beginnenden Feste muß es sein, weil ein auf die Erlösung Israels aus Aeg. bezügliches. Targ. Talm. (bes. *Rosch ha-Schana*, wo dieser Ps. viel besprochen wird) Midrasch und Sohar verstehen das Laubenfest, weil v. 2—4ª auf den vor andern Neumonden (Num. 10, 10) als יוֹם הַתְּרוּעָה (Num. 29, 1 vgl. Lev. 23, 24) ausgezeichneten Neumond des siebenten Monats d. i. auf den 1. Tischri, das bürgerliche Neujahr, zu gehen scheint und das Schofarblasen am Neujahr zwar nicht der Schrift, aber doch der Ueberlieferung nach (s. Maimoni, *Hilchoth Schofar* I, 2) eine uralte Einrichtung ist. Dennoch müssen wir dieser Bez. des Ps. auf den 1. Tischri und das mit dem 15. Tischri beginnende Laubenfest entsagen, nicht zwar deshalb, weil zwischen dem

Hochfeiertage des 1. Tischri und dem Laubenfeste am 15.—21. (22.) Tischri der große Versöhntag am 10. Tischri mitteninne liegt, welcher, indem vom 1. Tischri sofort dem 15. Tischri entgegengejauchzt wird, ignorirt wäre — denn nicht nur die vorexilische Literatur läßt in der Geschichte der salomonischen Tempelweihe den Versöhnungstag außer Betracht, auch die unmittelbar nachexilische läßt ihn Neh. 8, 13—17 wider Erwarten unerwähnt[1] — sondern 1) weil das Gedächtnis der Erlösung Israels weit charakteristischer am Passafeste als am Laubenfeste haftet: dieses erscheint in der ältesten Gesetzgebung Ex. 23, 16. 34, 22 als חַג הָאָסִף d. i. als Fest der Einscheuerung der Herbstfrüchte und also als Gesamternte-Schlußfest; die gesch. Beziehung auf den Wüstenzug und damit seinen Hütten- oder Laubenfestcharakter erhält es erst in dem auf die Ausführung der Festfeier in Canaan bezüglichen Zusatz Lev. 23, 39—44., wogegen das mit dem Vollmond des Nisan beginnende Fest der Bez. auf den Landbau zwar nicht fremd geblieben ist, aber von vorn herein die gesch. Namen פֶּסַח und חַג הַמַּצּוֹת trägt; 2) weil auf die Thatsache, an welche פסח erinnert, im Ps. selbst, näml. 6b, angespielt wird.

Ueber עַל־הַגִּתִּית s. zu 8, 1. Die ebenmäßige stichische Anlage des Ps. ist klar: das Schema ist 11. 12. 12. In dem Rückblicke auf die mosaische Zeit schließt er sich dem Deuteronomium an, vgl. v. 8 מי מריבה mit Dt. 32, 51. 33, 8; v. 11 המעלך mit Dt. 20, 1; v. 17 mit Dt. 32, 13 f. In nachexilische Zeit führt das nicht, nur in nachdeuteronomische. Auch wenn בחדש 4a auf den 1. Tischri geht, nötigt dies nicht in nachexilische Zeit, wie Kopfstein (Die Asaph-Psalmen 1881) meint; der Ps. enthält nichts von der späteren jüdischen Rosch ha-schana-Feier Entnommenes, man müßte denn das Schofar-Blasen pressen.

V. 2—6. Die Aufforderung v. 2 ergeht an die Gesamtgemeinde, indem הָרִיעַ nicht von Trompetengeschmetter, sondern wie Ezr. 3, 11 u. ö. gemeint ist; die Aufforderung v. 3 an die Leviten, die berufenen gottesdienstlichen Sänger und Musiker 2 Chr. 5, 12 u. ö.; die Aufforderung v. 4 an die Priester, welche nicht nur mit dem Blasen der 2 (später mehr, s. 2 Chr. 5, 12) silbernen Trompeten betraut waren, sondern auch Jos. 6, 4 und anderwärts (vgl. 47, 6 mit 2 Chr. 20, 28) als Schofarbläser erscheinen. Der Talmud bemerkt, daß seit der Tempelzerstörung die Instrumentnamen שׁוֹפָרָא und חֲצוֹצְרְתָא verwechselt zu werden pflegen (*Sabbath* 36a. *Succa* 34a), und folgert, sie selber verwechselnd, aus Num. 10, 10 Pflicht und Bedeutung des Schofarblasens (*Erachin* 3b); auch LXX übers. beide mit σάλπιγξ, aber die biblische Sprache unterscheidet שׁוֹפָר und חֲצֹצְרָה, das Horn (bes. Widderhorn) und die (metallene) Trompete, indem es sie nebeneinander nennt 98, 6. 1 Chr. 15, 28. Von gottesdienstlicher Anwendung des Schofar sagt die Thora nichts als daß der Eintritt des je 50. Jahres, welches ebendeshalb שְׁנַת הַיֹּבֵל *annus buccinae* heißt, durch Hornsignale im ganzen Lande bekannt gemacht werden soll Lev. 25, 9. Wie aber die Tradition aus dieser

1) s. meine Pentateuch-kritischen Studien, Art. IV der Versöhnungstag, in Luthardts Zeitschrift 1880 S. 173 ff.

Verordnung mittelst Aehnlichkeitsschlusses das Schofarblasen am 1. Tischri, dem Anfang des gemeinen Jahres, herleitet, so darf man auf Grund unserer Psalmstelle, vorausgesetzt daß בַּחֹדֶשׁ LXX ἐν νεομηνίᾳ (Grätz wie Hgst. falsch: „in diesem Monat“) nicht auf den 1. Tischri, sondern den 1. Nisan geht, annehmen, daß der Anfang jedes Monats, zumal aber der Monatsanfang, welcher zugleich Anfang des kirchlichen Jahres war, durch Schofarblasen ausgezeichnet werde, wie nach Jos. *bell.* IV, 9, 12 vgl. *Succa* V, 5 Sabbatsanfang und Sabbatschluß vom Tempel herab durch einen Priester mit der Salpinx verkündigt wurden. Der D. will sagen, daß das Passafest von der Gemeinde jubelnd, von den Leviten musizirend und schon von der Neomenie des Passamonats aus mit Schofarblasen begrüßt werden und dieses am Passafeste selbst sich fortsetzen soll. Das Passafest war ein Freudenfest, das alttest. Weihnachten; den Jubel des Volkes und die rauschende levitisch-priesterliche Musik, womit es begangen wurde, bezeugt 2 Chr. 30, 21. Das priesterliche Trompeten verband sich nach Num. 10, 10 mit den Opfern, und daß das Schlachten der Passalämmer unter priesterlicher תקיעה תרועה ותקיעה (langgezogenem und dazwischen schmetterndem Ton) erfolgte, wird wenigstens vom nachexilischen Gottesdienst ausdrücklich berichtet.[1] Die RA נָתַן תֹּף geht von נָתַן קוֹל aus, wonach נָתַן geradezu: anstimmen, anschlagen, hören lassen bed , vgl. *donner du cor* ins Horn stoßen. Ueber כֶּסֶה (Spr. 7, 20 כֶּסֶא) ist die Ueberlieferung unsicher. Die talm. Erklärung (*Rosch ha-Schana* 8ᵇ, *Beza* 16ᵃ u. daraus Trg.), wonach es der Tag des Neumonds (der 1. des Monats) ist, an welchem der Mond sich bedeckt (מתכסה) d. i. wieder zuzunehmen beginnt, und die noch zahlreicher vertretene, wonach überh. (von כֶּסֶה = כָּסַס *computare*) eine rechnerisch fixirte Zeit so genannt wird (LXX Vulg. Menahem Raschi, Jacob Tam, AE Parchon Kimchi u. A.), werden aufgewogen durch den syr. Sprachgebrauch, in welchem *keso* den Vollmond als Mond mit bedeckter d. i. gefüllter Scheibe und also den 15. des Monats, aber auch die Zeit von da ab bez. (vgl. Peschitâ 1 K. 12, 32 vom 15. T. des 8. M , 2 Chr. 7, 10 vom 23. T. der 7. M., beidemal vom Laubenfest), wonach auch a. u. St. *wa-b-kese* übers. ist, was ein syrisch-arab. Glossar (bei Rosenm.) *festa quae sunt in medio mensis* erklärt. Die Peschitâ geht da, wie Trg., von der LA. חַגֵּינוּ aus, welche nach LXX u. den besten Texten gegen den Sing. חַגֵּנוּ zu verwerfen ist. Ist aber חגנו zu lesen und bed. כֶּסֶה (nach Kimchi mit nicht bloß nachlautendem, sondern doppeltem Segol כֶּסֶה n. d. F. פֶּנֶא = פֶּנֶא) nicht *interlunium*, sondern *plenilunium* (wofür auch Hier. *in medio mense* und Spr. 7, 20 *in die plenae lunae*, Aq. Symm. ἐν πανσελήνῳ), so ist entw. das Laubenfest gemeint, welches 1 K. 8, 2 (2 Chr. 5, 3) und anderwärts, oder das Passa, welches Jes. 30, 29 und anderwärts schlechtweg חָחָג genannt wird. Hier ist, wie v. 5 überwiegend wahrscheinlich macht, das Letztere gemeint, das Mazzothfest, dessen Vorhalle עֶרֶב פֶּסַח

1) s. meinen Aufsatz über den Passafestritus zur Zeit des zweiten Tempels in der Luth. Zeitschr. 1855, vgl. Armknecht, Die h. Psalmodie (1855) S. 5.

mit der לֵיל שִׁמֻּרִים Ex. 12, 42., der Nacht vom 14. auf den 15. Nisan, ist. Zur Bewillkommnung dieses Festes wird in v. 2. 3 aufgefordert. Schofarblasen soll den Eintritt des Passamonats verkündigen und beim Eintritt des das Mazzothfest eröffnenden Passatags sich erneuern. Das לְ von לְיוֹם ist nicht zeitlich gemeint wie viell. Iob 21, 30: beim = am Tage, denn warum hieße es nicht ביום? Eher: auf den Tag hin, aber בכסה setzt ja voraus, daß er bereits herbeigekommen; es ist dasselbe ל wie v. 2, diesem Festes-Tage soll das Schofarblasen gelten, ihm zu Ehren soll es erschallen. Woher das Fest, dem man mit Sang und Klang begegnen soll, so hohe Bedeutung hat, sagt nun v. 5 und 6: es ist eine göttliche Stiftung aus der mosaischen Erlösungszeit. חק heißt es als gesetzkräftiges Dekret, מִשְׁפָּט als rechtlich bindende Anordnung (Trg. הִלְכַת דִּינָא) und עֵדוּת als positive göttliche Willenserklärung; in לְיִשְׂרָאֵל bez. לְ Israel als Empfänger, in לֵאלֹהֵי den Gott Israels als Urheber des Rechts, als Gesetzgeber. Mit בְּצֵאתוֹ wird die Stiftung in die Zeit des Auszugs zurückdatirt, aber die Angabe der Stiftungszeit בְּצֵאתוֹ עַל־אֶרֶץ מִצְרָיִם läßt sich nicht von dem Auszug des Volkes aus Aeg. verstehen, so nahe dies hier wo Israel soeben יְהוֹסֵף (pathetisch für יוֹסֵף nach Art der aufgelösten Formen des *impf. Hi.* 116, 6. Neh. 11, 17) genannt war in Zusammenhalt mit Gen. 41, 45 liegt, wo in denselben Worten von Josef die Rede ist. Denn dieser Ausdruck besagt nicht den Auszug aus einem Lande hinaus, etwa angesichts seiner Bewohner Num. 33, 3 vgl. Ex. 14, 8 (Hgst.), sondern den Auszug über ein Land hin; Subj. ist Elohim und צאת nach Ex. 11, 4 zu verstehen (Kimchi de Dieu Dathe Rosenm. u. A.): als Er über Aegyptenland hin richterlich (vgl. Mi. 1, 3) auszog. Diese Zeitangabe entscheidet für sich allein schon die Bez. des Ps. auf das an Israels damalige Verschonung (Ex. 12, 27) erinnernde und in eben jener Gerichtsnacht gestiftete Passa. Die Accentuation halbirt den Vers richtig. Ihr zufolge ist שְׂפַת לֹא־יָדַעְתִּי אֶשְׁמָע nicht Relativsatz zu מצרים: wo ich eine Sprache hörte die ich nicht verstand (114, 1); zwar ist ידע שׂפה ‚eine Sprache verstehen‘ ein an sich nicht unzulässiger Ausdruck (vgl. ידע ספר sich auf Schrift verstehen, lesen können Jes. 29, 11 f.), dessen Wahl statt des üblicheren שׁמע לשׁון (Dt. 28, 49. Jes. 33, 19. Jer. 5, 15) hier neben אשׁמע sich leicht begriffe, aber die Weglassung des שָׁם (אֲשֶׁר) ist hart, der Ged. hier zwecklos und bei unserer Fassung des בצאתו ausgeschlossen. Aus der folg. Rede Gottes leuchtet ein, daß der Satz als Einführung dieser Gottes-Rede gelten will, mag man nun, was beides statthaft, *sermonem quem non novi* (vgl. 18, 44 *populus quem non novi*) oder *alicujus, quem non novi* (Ges. § 123 Anm. 1) übers. Er gibt sich als Einführung der folg. Rede Gottes und zwar als einer sich plötzlich zu vernehmen gebenden: „Eine unbekannte Sprache oder Sprache eines Unbekannten vernehm' ich“. So Döderlein: *Subitanea et digna poetico impetu digressio, cum vates sese divino adflatu subito perculsum sentit et oraculum audire sibi persuadet*, und ebenso de W. Olsh. Hupf. u. A. Ich meinte früher: „Sprache eines Unbekannten vernahm ich (*audiebam*)“ übersetzen und dies wie z. B. Reuß auf die Gesetz-

gebungszeit beziehen zu müssen, weil es mich unwahrscheinlich dünkte, daß dem israel. Dichter und Seher die Sprache seines Gottes als die eines Unbekannten oder als unbekannte Sprache erscheine. Aber er nennt sie ja so nur beziehentlich als eine überirdische, nicht dem Diesseits angehörige Stimme, welche plötzlich in seinen Gedankenzusammenhang eintritt und ihn durchbricht. Und als zur Gesetzgebungszeit gesprochen lautet was folgt nicht, es ist Rede Gottes an das gegenwärtige Geschlecht. Es verhält sich also mit 6ᵇ ähnlich wie mit 60, 8. 62, 12. 110, 1. Ueberall da weist der D. nicht historisch auf ältere Gottesworte zurück, sondern er giebt von ihm selber prophetisch vernommene wieder.

V. 7—11. Es ist eine sanfte, aber tiefernste Festpredigt, welche Gott der Erlöser seinem erlösten Volke hält. Sie beginnt, wie man von einer Passafestrede erwartet, mit Hinweisung auf die סִבְלוֹת Aegyptens Ex. 1, 11—14. 5, 4. 6, 6 f. und den דּוּד Lastkorb zum Transport des Thons und der Ziegel (Ex. 1, 14. 5, 7 f.); aus solcher Not riß er das nach Rettung schreiende arme Volk (Ex. 2, 23—25) heraus, erhörte es בְּסֵתֶר רַעַם d. i. nicht (nach 22, 22. Jes. 32, 2): ihm Schutz vor Unwetter gewährend, sondern (nach 18, 12. 77, 17 ff. Hab. 3, 4): aus Donnergewölk heraus, in welchem er sich zugleich offenbarte und verhüllte, Israels Feinde niederblitzend, was vorzugsweise vom Durchzug durchs Schilfmeer (s. 77, 19) gemeint ist, und prüfte es (אֶבְחָנְךָ mit *ŏ* aus *ō*, vgl. zu Iob 35, 6) an den Wassern Merîba, näml. ob sie nach so herrlichen Zeichen seiner Macht und Gnade ihm weiterhin vertrauen würden; der Name מֵי מְרִיבָה, den eigentlich nur מְרִיבַת קָדֵשׁ der Wasserspendungsort des 40. J., führt (Num. 20, 13. 27, 14. Dt. 32, 51. 33, 8), wird hier auf den Wasserspendungsort des 1. J., der מַסָּה וּמְרִיבָה genannt ward (Ex. 17, 7), übertragen, wie überhaupt die Erinnerungen an diese zwei unter gleichen Umständen erfolgten Wunder zusammenfließen (s. zu 95, 8 f.). Daß Israel der Erwartung Gottes, des so wunderbar bewährten, nicht entsprochen, wird nun nicht gesagt; die Musik geht hier, wie סֶלָה besagt, in die Höhe und macht zu dem Gesagten einen kräftigen Gedankenstrich. Was dann weiter folgt, sind, wie der weitere Verfolg v. 12 zeigt, Gottesworte an das Israel der Wüste, welche zugleich mit dessen Treulosigkeit dem Israel der Gegenwart in Erinnerung gebracht werden. הֵעִיד בְּ wie 50, 7. Dt. 8, 19 Jemanden angehendes Zeugnis thun. אִם (dem Sinne nach *o si*, wie in dem mannigfach verwandten Ps. 95, 7) eröffnet eig. eine forschende, das Gefragte herbeiwünschende Frage (ob du mir wohl williges Gehör geben wirst?!). In v. 10 wird der Grundton der Gesetzesoffenbarung vom Sinai angegeben: das den Dekalog eröffnende Grundgebot forderte Treue gegen Jahve und verbot den Götzendienst als die Sünde der Sünden; אֵל זָר ist der Abgott im Gegens. zu dem Gotte Israels als dem wahren und אֵל נֵכָר der fremde Gott im Gegens. zu dem wahren Gott als Gott Israels, wofür das Zweittafelgesetz Ex. 34, 14 אֵל אַחֵר — ein Beweis, daß auch im Dekalog das auf לא יהיה folgende אלהים אחרים singularisch gemeint sei (Dillm), liegt darin nicht. Diesem Einen mußte sich Israel um so ungeteilter und inniger hingeben, als augenscheinlicher es sich ganz und gar Ihm schuldete, der

in Herablassung es erwählt und in Wundermacht es erlöst hatte (הַמַּעַלְךָ *prt. Hi.* mit elidirtem *eh* wie Dt. 20, 1 und אֲכֶלְךָ von כַּלֵּה Ex. 33, 3), und wie leicht hätte ihnen diese Hingabe werden sollen, da er für die reiche Fülle seiner Güter, welche Leib und Seele sättigen und erquicken, nichts verlangte als nur einen weit aufgethanen Mund d. i. gläubiges gnadenhungriges heilsbegieriges Verlangen (119, 131)! Das große entscheidungsvolle ewig denkwürdige Eröffnungswort אָנֹכִי ה׳ אֱלֹהֶיךָ ließ in diesem historischen Zus. keine elohimische Umlautung zu.[1]

V. 12—17. Die Passapredigt nimmt nun eine traurige und schaurige Wendung: Israels Ungehorsam und Eigenwille vereitelte die gnädige Absicht der Gebote und Verheißungen seines Gottes; עַמִּי und יִשְׂרָאֵל wechseln wie in der Klage Jes. 1, 3., לֹא־אָבָה mit folg. Dat. wie Dt. 13, 9 (LXX οὐ συνθελήσεις αὐτῷ). Da machte Gott ihre Sünde zu ihrer Strafe, indem er sie strafrichterlich dahingab (שִׁלַּח wie Iob 8, 4) in die Verfestigung ihres gegen seine Gnade schroff sich abschließenden Herzens (v. שָׁרַר, aram. שְׁרַר, arab. سَرَّ festmachen = erfreuen), so daß sie hingingen (vgl. zur Tempusfolge 61, 8) in ihren d. i. eignen selbstischen gottentfremdeten Entschließungen, das Suff. so betont wie z. B. Jes. 65, 2., vgl. die Lehnstelle Jer. 7, 24 und dieselbe RA Mi. 6, 16. Weil nun dieser Zustand der Untreue gegen Gottes Treue bis heute sich wesentlich gleichgeblieben, so geht der erhabene Festredner sofort auf das Geschlecht der Gegenwart über und zwar, wie es dem heiteren Feste gemäß ist, in lieblich lockender Weise. Mag man לוּ in der Bed. *si* (mit folg. Part. wie 2 S. 18, 12) oder wie oben v. 9 אִם als wünschendes *o si* (wenn doch!) fassen — jedenfalls hat v. 15 ff. dazu das Verb. des Nachsatzes. Aus כִּמְעַט (um ein weniges, leicht) läßt sich vermuten, daß das dermalige Verhältnis Israels zu den Völkern nicht der Würde des Volkes Gottes entspricht, welches berufen ist, die Welt in Gottes Kraft zu überwinden und zu beherrschen; הֵשִׁיב bed. hier nur wenden (kehren), nicht: wieder anlegen; es ist gemeint, daß er die Hand, die jetzt sein Volk züchtigt, gegen diejenigen kehren würde, durch die er es züchtigt (vgl. zur gewöhnlichen Bed. der RA Jes. 1, 25. Am. 1, 8. Jer. 6, 9. Ez. 38, 12). Die Verheißung v. 16 bezieht sich auf Israel und alle Glieder des Volkes. Wider Willen müßten sich ihm Jahve's Hasser unterwerfen und dauern würde Israels Zeit auf ewig; עִתָּם (wofür Böttch. עֻזָּם lesen will) ist s. v. a. ihr Bestand, hier mit dem Nebenbegriffe des

1) Ein von Ad. Brüll in „Fremdsprachliche Redensarten in den Talmuden und Midraschim" (1869) aus *Pesikta rabbathi* zu Ex. 20, 2 mitgeteilter Ausspruch R. Jehuda's lautet: „Dieses אנכי ist nichts anderes als die Sprache der Liebe (לשון חִבָּה): wie ein König der seinen Sohn in das Land am Meere geschickt hat, wo er die Sprache der Morgenländer (Saracenen) gelernt, ihn bei seiner Rückkehr in dieser Sprache anredet: so beginnt der Heilige gebenedeit sei Er, als Israel, welches in Aegyptenland die dortige Sprache gelernt, vor ihm am Sinai erschienen, seine Rede zu selbem mit אנכי." Im Aegyptischen ist *anok* das Pronomen der 1. Person.

Wohlstandes wie anderwärts (Jes. 13, 22) des Straftermins. Man erwartet nun, daß es im Verheißungstone mit וָאַאֲכִילֵהוּ weitergehen werde. Aber der Ps. schließt historisch. Das befremdet, weshalb Baur vorschlägt, v. 17 hinter v. 8 zu setzen. Denn *et ciburet eum* kann וַיַּאֲכִילֵהוּ nicht bed., man müßte וִיאַכִילֵהוּ nach וִיאַכְלִנֵּה des Trg. sprechen. Die Punktation faßt 17[a] wie LXX Syr. Vulg. als Rückblick. Aber wozu dieser Rückfall in die Vergangenheit, nachdem v. 14 sich an das Volk der Gegenwart gewendet hat! Ohne Zweifel ist statt וַיַּאֲכִילֵהוּ vielmehr וָאַאֲכִילֵהוּ zu lesen, auch וַיֹּאמַר ist in 4 von der Masora aufgezählten Fällen s. v. a. וָאֹמַר, die falsche Schreibung ist durch einen lautlich begründeten Hörfehler veranlaßt.[1] Das Schlußwort lautet nicht אַשְׂבִּיעֶךָּ wie 8[a] וַאֲחַלְּצֶךָּ, sondern wie (ausgen. die auf *ekka* lautenden Impf. und Prt. Hi. לֵּךְ) gewöhnlich אַשְׂבִּיעֲךָ (vgl. 50, 8. Dt. 4, 31 und zu Spr. 29, 17). Das babylonische Punktationssystem weiß von der Suffixform *ekka* überall nichts. Das Schlußwort will sagen, daß wenn Israel sich treu dem geoffenbarten Willen seines Gottes beweisen wollte die Wunderbeweise der mosaischen Erlösungszeit sich ihm erneuern würden. Weizenfett und Honig aus Felsen weisen in Dt. 32, 17 f. zurück, wo statt מצור treffender מסלע steht; hier ist מצור דבש wie Abbreviatur des „Honigs aus Felsenkluft und des Oels מחלמיש צור aus felsenmassigem Kies“.

PSALM LXXXII.

Gericht Gottes über die Götter der Erde.

1 Elohim steht da in der Gottesgemeinde,
Unter den Elohim hält er Gericht.
2 „Wie lange wollt ihr richten Unrecht
Und Partei für die Frevler nehmen? (*Sela*)

3 Schafft Recht dem Geringen und Waisen,
Den Gebeugten und Armen sprechet frei!
4 Befreiet den Geringen und Dürftigen,
Aus der Frevler Hand errettet!“ —

5 „Erkenntnislos sind sie und verstandlos,
In Verfinsterung schreiten sie dahin,
Es wanken alle Grundvesten des Landes.

6 ICH habe gesagt: Elohim seid ihr,
Und Söhne des Höchsten ihr alle.
7 Jedoch wie Menschen werdet ihr sterben
Und wie der Fürsten einer werdet ihr fallen.“

8 Mache dich auf, Elohim, o richte die Erde,
Denn du wirst zum Erbe haben alle Nationen.

Wie in Ps. 81, wird auch in diesem Ps. (nach dem Talmud dem Dienstagsps. der Tempelliturgie) Gott nach Prophetenweise redend eingeführt.

---

1) s. Wellhausen, Der Text der Bb. Samuel (1871) S. VI.

Aehnlich sind Ps. 58 und 94, bes. aber Jes. 3, 13–15. Asaf der Schauer schaut, wie Gott rügend, zurechtweisend und drohend den Obern seiner Volksgemeinde entgegentritt, welche den Glanz der Majestät, den er auf sie gelegt hat, in Tyrannei verkehren. In die Anschauung des göttlichen Gerichts sich zu versenken und Gott redend einzuführen, ist dem Asaf eigen (Ps. 50. 75. 81). Gegen die Abfassung durch Asaf, Davids Zeitgenossen, spricht nichts. Bleek versteht unter den אלהים, über welche Elohims Gericht ergeht, die Schutzgeister der Völker. Und Hupfeld überschreibt den Ps., indem er ähnlich wie Bleek unter den אלהים Engel versteht: „Gericht Gottes über ungerechte Richter im Himmel und auf Erden“. Aber die Engel als solche heißen nirgends im A. T. אלהים, obwohl sie so heißen könnten, und daß sie hier wegen ungerechten Richtens gerichtet werden, das ist, sagt Hupf. selbst, ein „dunkler Punkt der noch aufzuhellen ist“. Die Behauptung Hupfelds (Knobels, Grafs u. A.), daß אלהים Ex. 21, 6. 22, 7 f. 27 Gott selbst und nicht geradezu die Obrigkeit als seine irdische Stellvertretung bezeichne, findet an den sogenannten und sterblichen Elohim dieses Ps. (vgl. auch 45, 7. 58, 2) ihre Widerlegung. Auch die Ansicht Baudissins (Studien I, 125 f.), in v. 1 sei Gottes himmlischer Hofstaat gemeint und die Anrede weiterhin gehe an sich selbst vergötternde heidnische Machthaber, wird dadurch hinfällig, daß die Anrede v. 2 naturgemäß an die ergeht, inmitten derer Elohim als Richter auftritt; die Autapotheose aber wird durch das אני אמרתי 6ª ausgeschlossen. Und so wird also auch die Benennung der Obrigkeit mit אלהים nicht lediglich heidnischer Sprachgebrauch sein.

Mit Verweisung auf diesen Ps. beweist Jesus Joh. 10, 34—36 den Juden, daß er, indem er sich Gottes Sohn nennt, nicht Gott lästere, durch eine *argumentatio a minori ad majus.* Wenn das Gesetz — so schließt er — schon diejenigen Götter nennt, welche durch eine in der Zeit ergangene göttliche Willenserklärung amtlich mit diesem Namen belehnt sind (und die Schrift kann doch, wie überhaupt nicht, so auch hier nicht verungültigt werden), so kann es doch keine Gotteslästerung sein, wenn derjenige sich Gottes Sohn nennt, den nicht bloß ein diesseitiges Gotteswort zu dem oder jenem irdischen Amte nach Gottes Bilde berufen, sondern der mit seinem ganzen Leben einem Werke dient, zu welchem ihn der Vater schon als er in die Welt eintrat geheiligt hatte. Bei ἡγίασε erinnert man sich daran, daß die im Ps. אלהים heißen wegen der Unheiligkeit ihres Verhaltens gerügt werden: der Name kommt ihnen weder ursprünglich zu, noch zeigen sie sich sittlich seiner würdig. Mit ἡγίασε καὶ ἀπέστειλεν setzt Jesus ihrer diesseits begonnenen Gottessohnschaft seine vorzeitliche entgegen.

V. 1—4. Gott tritt auf und läßt sich zunächst rügend und ermahnend vernehmen. Die „Gottesgemeinde“ ist wie Num. 27, 17. 31, 16. Jos. 22, 16 f. עֲדַת (בְּנֵי) יִשְׂרָאֵל, welche Gott aus der Mitte der Völker erworben 74, 2 und der er gesetzgeberisch sein göttliches Gepräge aufgedrückt hat. In dieser Gottesgemeinde sieht der Sänger und Seher Elohim dastehend: das *prt. Ni.* (wie Jes. 3, 13) bez. nicht sowohl das Plötzliche und Unvermittelte, als vielmehr das bildsäulenartig Unbewegliche und schreckenerregend Absichtsvolle seiner Erscheinung. Sie

gilt innerhalb der Gottesgemeinde den אלהים. Das Recht über Leben und Tod, dessen die Rechtspflege nicht entraten kann, ist ein Majestätsrecht Gottes. Dieser hat aber seit Gen. 9, 6 der Menschheit den Vollzug desselben übertragen und in ihr ein das Schwert führendes Amt gestiftet, welches auch in seiner theokratischen Gemeinde besteht, hier aber sein positives Gesetz zum Grunde seines Bestandes und zur Norm seines Handelns hat. Die Obrigkeit ist überall in der Menschheit, hier aber vorzugsweise die Lehns- und Bildträgerin Gottes und heißt deshalb als seine Repräsentantin auch selber אלהים (was LXX Ex. 21, 6 τὸ κριτήριον τοῦ θεοῦ, die Targg. hier wie Ex. 22, 7. 8. 27 דַּיָּנַיָּא übers.). Der Gott, der an diese untergeordneten Elohim seine Machtübung übertragen, ohne sich ihrer an sie zu entäußern, hält jetzt in ihrem Kreise Gericht; יִשְׁפֹּט von dem was vor den Geistesaugen des Psalmisten vorgeht. Wie lange — fragt er — werdet ihr Unrecht urteln? שָׁפַט עָוֶל ist s. v. a. עָשָׂה עָוֶל בַּמִּשְׁפָּט Lev. 19, 15. 35 (Gegens. שָׁפַט מֵישָׁרִים 58, 2). Wie lange werdet ihr der Frevler Angesicht annehmen d. i. ihrer Person Aufnahme, Beachtung, Begünstigung zuwenden? Die sich hier steigernde Musik verstärkt das Niederdonnernde der göttlichen Frage, welche die Erdengötter zur Besinnung zu bringen sucht. Es folgen dann Mahnungen zu thun was sie bisher unterlassen. Sie sollen die Wohlthat der Rechtspflege den Wehrlossen, Mittellosen, Hilflosen zugute kommen lassen, auf welche Gott der Gesetzgeber sein sonderliches Augenmerk hat. Mit אֶבְיוֹן ist das erst seit der davidisch-salom. Zeit belegbare רָשׁ (רָאשׁ) sinnverwandt; דל mit ויתום ist דָּל, mit ואביון der engeren begrifflichen Verknüpfung halber דַּל (wie 72, 13) vokalisirt. Es sind die bei den Proph., voran Jesaia (1, 17), oft sich wiederholenden Worte, in welchen den Inhabern der Gerichtshoheit und Gerichtsbarkeit Gerechtigkeit gegen diejenigen eingeprägt wird, welche sich nicht mit Gewalt Recht schaffen können und mögen.

V. 5—7. Was nun v. 5 folgt, ist nicht zwischeneingelegte Aussage der Unwirksamkeit, mit welcher die göttliche Zurechtweisung an den Richtern und Regenten abprallt. Bei dieser Fassung von v. 5 ist die Art und Weise, wie sich die göttliche Rede v. 6 fortsetzt, hart und unvermittelt. Gott selbst redet in v. 5 von den Richtern, aber widerwillig von ihnen abgewendet, und spricht ihnen, der Erfolglosigkeit aller Besserungsversuche gewiß, in v. 6 f. ihr Urteil. Die Vv. 5[a] sind absichtlich objektlos: es wird über ihre Unvernunft und Unverstand im weitesten Umfang geklagt, und ידעו lautet perfektisch in gleicher Weise wie ἐγνώκασι *noverunt*, vgl. 14, 1. Jes. 44, 18. So hat sich denn die göttliche Mahnung keines Erfolges zu versehen: sie gehen in diesem Zustande geistiger Finsternis weiter ihres Weges und zwar, was in dem *Hithpa.* liegt, fleischlich sicher und selbstgefällig sich spreizend. Die Gebote aber, welche sie übertreten, sind die Grundvesten (vgl. 11, 3), gleichsam Pfeiler und Säulen (75, 4 vgl. Spr. 29, 4), auf welchen der Fortbestand aller durch die Schöpfung gesetzten, durch die Thora geregelten irdischen Verhältnisse ruht; ihre Uebertretung versetzt das

Land, die Erde physisch und moralisch in Schwanken und ist das Vorspiel ihres Sturzes. Indem der himmlische Lehnsherr dieses Verderbens gedenkt, welches Ungerechtigkeit und Tyrannei über die Erde bringen, entbrennt sein Zorn und er erinnert die Richter und Regenten, daß es seine freie Willenserklärung ist, welche sie mit der gottesbildlichen Würde bekleidet hat, deren Träger sie sind. Sie sind wirklich Elohim, aber nicht autonome: es giebt einen עֶלְיוֹן, dem sie als Söhne verantwortlich sind. Die Meinung, daß die Benennung אלהים, die sie sich selbst geben, ihnen v. 1 nur sarkastisch zurückgegeben werde (Ew. Olsh.), widerlegt sich durch v. 6., wonach sie wirklich אלהים von Gottes Gnaden sind. Aber ist ihre Praxis kein Amen zu diesem Namen, so werden sie entkleidet der Majestät, die sie verwirkt, entkleidet der Prärogative Israels, dessen Beruf und Bestimmung sie verleugnen: sie sterben hin כְּאָדָם wie gemeine, durch nichts über die Masse hinausragende Menschen (vgl. בְּנֵי אָדָם *opp.* בְּנֵי אִישׁ 4, 3. 49, 3); sie fallen, wie irgendeiner (כְּאַחַד vor מֵהֶם vgl. 1 S. 17, 36. Ob. v. 11 wie vor folg. Genit. Gen. 49, 16. Richt. 16, 7) der im Lauf der Geschichte durch Gottes Gericht gestürzten Fürsten (Hos. 7, 7). Ihr göttliches Amt schützt sie nicht. Denn obwohl *justitia civilis* noch nicht die Gerechtigkeit ist die vor Gott gilt, so ist doch *injustitia civilis* vor ihm der allerschändlichste Greuel.

V. 8. Der D. schließt mit der Bitte um Verwirklichung dessen was er im Geiste geschaut; er bittet Gott, selbst Gericht zu halten (שָׁפְטָה wie Thren. 3, 59), da auf Erden so schlecht gerichtet wird; er ist es ja dem es zusteht, Besitz zu ergreifen von allen Nationen (ἔθνη), sie sind seine נַחֲלָה, er hat Erb- und Eigentumsrecht unter (LXX Vulg. nach Num. 18, 20 u. ö.) oder vielmehr an (בְּ wie in מָשַׁל בְּ statt des Accusativ-Obj. Zach. 2, 16) sie alle — so möge er es denn richterlich zur Geltung bringen. Der Rückschluß von hier aus, daß der Ps. sich gegen heidnische Machthaber richte, ist irrig. Israel selbst, sofern es untheokratisch handelt, sein geheiligtes Volkstum verleugnet, ist ein גוי wie die גוים und wird mit diesen zusammengeworfen. Das Gericht über die Welt ist auch Gericht über das verweltlichte Israel und seine gottentfremdeten Obern.

PSALM LXXXIII.

Kriegsgeschrei zu Gott wider verbündete Völker.

2 Elohim, nicht Rast sei dir,
Nicht schweige und nicht ruhe, Gott!
3 Denn siehe deine Feinde machen Getös,
Und deine Hasser tragen hoch das Haupt.
4 Wider dein Volk sinnen sie schlauen Plan
Und beratschlagen sich wider deine Verborgenen.
5 Sagen: „auf! wir wolln sie aus den Völkern tilgen,
Und nicht gedacht werde eines Israel fürder!“

6 **Denn sie beraten sich einmütiglich,**
Wider dich Bündnis schließen sie:
7 **Die Zelte Edoms und der Ismaëliter,**
Moab und die Hagarener;
8 **Gebâl und Ammon und Amalek,**
Philistäa mit den Bewohnern von Tyrus;
9 **Auch Assur hat sich ihnen angeschlossen,**
Leihen ihren Arm den Söhnen Lots. (*Sela*)

10 **Thue ihnen so wie Midian,**
Wie Sisera, wie Jabin am Bache Kison!
11 **Vernichtet wurden sie in Endor,**
Wurden zu Dünger für Ackerland.
12 **Mache sie, ihre Edlen, so wie Oreb und Seëb,**
Und wie Sebach und Zalmunna ihre Gefürsteten alle,
13 **Die da sprechen:**
„Laßt uns erobern die Wohnplätze Elohims!“

14 **Mein Gott, mache sie dem Wirbel gleich,**
Wie Stoppeln vorm Winde!
15 **Wie Feuer, Waldung verbrennend,**
Und wie Flamme, Berge wegsengend:
16 **Also verfolge sie in deinem Sturme,**
Und mit deiner Windsbraut überstürze sie!
17 **Erfüll' ihr Angesicht mit Schande,**
Daß sie suchen deinen Namen, Jahve!

18 **Zuschanden und überstürzt mögen sie werden auf immer,**
Und beschämt und zu Grunde gehn,
19 **Und erkennen, daß du, dein Name, Jahve, du allein**
Der Höchste bist über die ganze Erde.

Der Schluß dieses Ps. klingt mit dem Schlusse des vorigen zus. Es ist der letzte der 12 Asafps. des Psalters. Der D. erfleht Hilfe gegen eine Menge von Völkerschaften, welche sich mit den Nachkommen Lots d. i. Moab und Ammon verbündet haben, Israel als Volk gänzlich auszurotten. Hitz. und Olsh. finden nach dem Vorgange van Tils und v. Bengels die Zeitlage des Ps. in 1 Macc. c. 5, und in der That ist die Todfeindschaft der ἔθνη κυκλόθεν, die wir dort an allen Orten und Enden wie auf ein gegebenes Signal gegen das wieder selbständig und nach der Tempelweihe zwiefach selbstwußt gewordene jüdische Volk ausbrechen sehen[1], weit geeigneter, den Ps. zu erklären, als die feindlichen Bestrebungen Sanballats, Tobia's u. A., den Wiederaufbau Jerusalems zu hindern, in Nehemia's Zeit (Vaih. Ew. Dillmann).[2] Es giebt

---

1) Die υἱοὶ Βαϊάν (*Beni Baiján*) 1 Macc. 5, 4 s., sind, wie Wetzstein in Excurs II zur 1. Ausg. (1867) dieses Psalmenkomm. gezeigt hat, die Bewohner des *'Gebel el-Baijâna* (البيّانة) zwischen dem *'Gamr*-Brunnen an der Westseite der *'Araba* und dem Wadi *el-Lahjâna* 10 St. SW von jenem *'Gamr*, wo die von Aila nach Hebron und Jerusalem führende Straße sich mit derjenigen schneidet, die von Aegypten nach Petra und östlicher führte.

2) Auch Mrc. Kopfstein in seiner Schrift „Die Asaph-Psalmen, historisch-kritisch untersucht“ (Marburg, Ehrhardt 1881) hält wie Ps. 74 und 79 so auch 83 für maccabäisch, zugleich aber die ganze Gruppe der 12 Asaph-Psalmen für hervorgegangen aus dem Dichterkreise der בני אסף in der syrischen Zeit.

aber neben 1 Macc. c. 5 noch ein anderes Ereignis, auf welches der Ps sich bez. läßt, näml. der Völkerbund zur Vernichtung Juda's in der Zeit Josafats 2 Chr. c. 20., und auf dieses, wie uns dünkt, in verhältnismäßig zwangloserer Weise. Denn der Ps. redet von einer eig. Ligue, während 1 Macc. c. 5 die einzelnen Völker unverbündet und nicht gemeinschaftlich losschlagen; sodann standen damals wirklich, wie der Ps. v. 9 voraussetzt, die Söhne Lots d. i. Moabiter und Ammoniter an der Spitze, während 1 Macc. c. 5 die Söhne Esau's voranstehen; drittens griff damals in Josafats Zeit wirklich, wie berichtet wird, ein Asafit, näml. Jahaziël, in den Hergang ein, was, wie schon Dathe und Hgstb. bemerkt haben, mit dem לאסף merkwürdig zusammentrifft. Die damalige Ligue bestand nach 2 Chr. 20, 1 aus Moabitern, Ammonitern und einem Teile der מְעוּנִים (wie nach LXX zu lesen) vom Ḥisma-Gebirge zwischen Aila und der Wüste Tih (DMZ XXIII, 572); aber v. 2 (wo ohne Zweifel מאדם für מארם zu lesen ist) bringt noch die Edomiter hinzu, denn daß die Bevölkerung des Seïr-Gebirgs dabei war, wird weiterhin v. 10. 22. 23 ausdrücklich gesagt. Freilich gesetzt auch, daß ישמעאלים und הגרים des Ps. sich als Auseinanderlegung der מעונים ansehen läßt, was Josephos *arch.* 9, 1, 2 (Ἀράβων μεγάλην μοῖραν) bestätigt, und daß גְּבָל unter הר שעיר des Chronisten zu begreifen ist, was sich an dem noch heute gebräuchlichen جِبَال bestätigt, bleibt es immer schwierig, daß der Ps. auch noch עמלק, פלשת, צור und אשור nennt, deren dort unter Josafat keine Erwähnung geschicht. Aber diesen Schwierigkeiten halten bei der Bez. auf 1 Macc. c. 5 andere die Wage, daß näml. in der Seleucidenzeit Amalekiter nicht mehr existirten und also auch wie sich erwarten läßt 1 Macc. c. 5 ungenannt bleiben; ferner daß dort auch von Moabitern keine Rede mehr ist, wenn auch einige früher moabitische Städte von Gileaditis genannt werden; drittens daß אשור = Syrien (ein allerdings möglicher Wortgebrauch) in einer untergeordneten Stellung erscheint, während es doch die herrschende Macht war — eine Schwierigkeit, deren sich Grätz durch die Conj. כְּשׁוּר entledigt. Dagegen begreift sich bei der Bez. auf 2 Chr. c. 20 die Nennung Amaleks, und dessen ausdrückliche Nennung läßt sich beim Chronisten in Erwägung von Gen. 36, 12 nicht sonderlich vermissen; Philistäa, Tyrus und Assur aber stehen im Ps. am Ende und konnten auch schon wenn sie den südöstlichen Verbündeten Vorschub leisteten, ohne den Feldzug mitzumachen, als Beistand der eig. Unternehmer, der Söhne Lots, mitgenannt werden. Deshalb bleiben wir, obwohl unsicher, bei der Beziehung des Ps. 83 (wie auch Ps. 48) auf den Nachbarvölkerbund gegen Juda unter Josafat.

V. 2—5. Möge Gott — bittet der D. — kein müßiger Zuschauer bleiben bei der Gefahr des Untergangs, die seinem Volke droht; דֳּמִי (wobei יְהִי zu erg.) ist Gegens. der Rührigkeit, חָרַשׁ Gegens. des Redens (wobei vorausgesetzt, daß Gottes Wort zugleich That ist), שָׁקַט Gegens. der Bewegtheit und Thätigkeit. Das energ. Impf. *jehemajûn* giebt der Begründung der Bitte äußerlichen, und daß Israels Feinde Gottes Feinde heißen, giebt ihr innerlichen Nachdruck. Zu נָשָׂא ראשׁ vgl. 110, 7. סוד ist hier geheime Uebereinkunft und יַעֲרִימוּ, sonst listig handeln, bed. hier listig aussinnen, anstiften, zustandebringen. צְפוּנֶיךָ

ist nach 27, 5. 31, 21 zu verstehen. Mit dem antikeren *Ni.* (v. 6) wechselt hier das *Hithpa.* יִתְיָעֲצוּ. Der Plan der Feinde geht diesmal auf gänzliche Ausrottung Israels, des vom Weltleben sich ausschließenden und es verurteilenden Separatisten-Volkes; מִגּוֹי hinweg vom Volksein = so daß es nicht mehr ein Volk, wie Jes. 7, 8. 17, 1. 25, 2. Jer. 48, 42. In der Lehnstelle Jer. 48, 2 heißt es mit Vertauschung eines Buchstaben נַכְרִיתֶנָּה. Auch dieser Asafps. ist in nicht wenig Prophetenstellen durchzuhören, vgl. Jes. 62, 6 f. mit v. 2., Jes. 17, 12 mit v. 3.

V. 6—9. Statt לֵב אֶחָד 1 Chron. 12, 38 heißt es, indem יַחְדָּו einerseits die reciproke Bed. des V. verstärkt, andererseits den adjekt. Begriff zu לֵב hergiebt, *deliberant corde unâ.* Von den verbündeten Völkern nennt der Chronist 2 Chr. c. 20 die Moabiter, Ammoniter, die Bewohner des Gebirges Seïr und die Meʿunäer, wofür Jos. *ant.* 9, 1, 2: eine große Menge von Arabern; dieser Völkerschwarm kommt von jenseit des toten Meeres מֵאֱדֹם (wie v. 2 beim Chronisten für מֵאֲרָם zu lesen ist, vgl. zu 60, 2), das Gebiet des vom D. zuerstgenannten Edom war also der Sammelplatz. Die Zelte Edoms und der Ismaëliten heissen (vgl. أَهْل Leute) die zeltweise lebenden selbst. Uebrigens ordnet der D. die feindlichen Völker nach ihrer geographischen Lage; die sieben erstgenannten von Edom bis Amalek, welches zur Zeit des Psalmisten noch existirte (denn die schließliche Vertilgung der Amalekiter durch die Simeoniten 1 Chr. 4, 42 f. fällt in unbestimmte vorexilische Zeit), sind die aus den Gegenden östlich und südöstlich vom toten Meere. Die Ismaeliter hatten sich nach Gen. 25, 18 von Higâz aus durch die Sinaihalbinsel über die östlichen und südlichen Wüsten bis hinauf an die Länder assyr. Herrschaft verbreitet; die Hagarener (wofür das Targum, dadurch seine Abfassungszeit verratend: הונגראי *Hungari*) zelteten vom pers. Meerbusen bis östlich von Gilead (1 Chr. 5, 10) gegen den Euphrat hin. גְּבָל جبال heißt die Bevölkerung des im Süden des toten Meeres gelegenen, also des nördlichen seïritischen Gebirges. Sowohl Gebâl als auch, wie es scheint, das hier nach Gen. 36, 12 (vgl. Jos. *ant.* 2, 1, 2: Ἀμαληκῖτις ein Teil Idumäa's) gemeinte Amalek gehören zu dem weiten Kreise von אֱדוֹם. Dann folgen Philister und Phöniken, die zwei Völker der Mittelmeerküste, welche auch bei Amos c. 1 vgl. Jo. c. 4 mit den Edomitern gegen Israel gemeinschaftliche Sache machend erscheinen; zuletzt Assur, das Volk des fernen Nordostens, hier noch nicht als Hauptmacht auftretend, sondern die Söhne Lots d. i. die Moabiter und Ammoniter, von denen das Unternehmen ausging, verstärkend (s. über זְרוֹעַ Arm = Beistand Ges. *thes.* p. 433[b]) und ihnen mächtigen Rückhalt gewährend. Die Musik rauscht am Schlusse dieser Aufzählung zornig auf, in der folg. Str. entladen sich Verwünschungen.

V. 10—13. Mit כְּמִדְיָן wird auf den Sieg Gideons über die Midianiter zurückgewiesen, der zu den glorreichsten Erinnerungen Israels gehört und an den sich auch sonst nationale Hoffnungen knüpfen Jes. 9, 3. 10, 26 vgl. Hab. 3, 7.; mit dem Asyndeton כְּסִיסְרָא כְיָבִין (nicht

בְּסִיסְרָא, wie Norzi angiebt, der sich nicht recht auf die Metheg-Setzung versteht) auf den Sieg Barak-Debora's über Sisera und den Cananäer-König Jabin, dessen Heerführer er war. Das בְּ von בְּנַחַל ist wie das von בַּדֶּרֶךְ 110, 7: der Kison schwemmte nach Richt. 5, 21 die Leichname des geschlagenen Heeres fort. *ʿÊndôr,* beim Tabor und also unfern von Taanach und Megiddo Richt. 5, 19 gelegen, gehörte zum Schlachtfelde. Mit לָאֲדָמָה *humo* (√ דם platt decken) klingt (vgl. 2 K. 9, 37) das wurzelverwandte דֹּמֶן zus. In v. 12 wird auf den Sieg Gideons zurückgeblickt; *ʿOreb* und *Zeēb* waren שָׂרִים der Midianiter Richt. 7, 25., *Zebaḥ* und *Salmunnaʿ* ihre Könige Richt. 8, 5 ff.[1] Das Fürwort geht in שִׁיתֵמוֹ dem Worte selbst wie Ex. 2, 6 voraus; die gehäuften Suff. *ēmo* (*êmo*) geben der Verwünschung Rhythmus und Klang eines rollenden Donners. Ueber נְסִיךְ s. zu 2, 6. Mit v. 13 stimmt sachlich 2 Chr. 20, 11. נְאוֹת אלהים (vgl. 74, 20) heißt Canaan, das Land, welches Gottes ist und welches er seinem Volke gegeben.

V. 14—17. Mit dem Gott im Glauben bindenden אֱלֹהַי beginnt die Niederdonnerung von neuem. גַּלְגַּל (v. גָּלַל *volvere*) bed. Rad und Wirbel, wie er beim Umschlagen des Windes zu entstehen pflegt, dann auch was im Wirbel umgetrieben wird Jes. 17, 13.[2] קַשׁ (v. קָשַׁשׁ قشّ *aridum esse*) sind die trockenen Getreidehalme, sei es als stehen gebliebene oder, wie hier, als Strohhalme auf der Tenne und auf dem Felde. Gleich einem schnell um sich greifenden, alles erfassenden Brande, welcher Waldungen wegbrennt und bewaldete Berge wegsengt, so daß nur die kahlen Kegel stehen bleiben, soll sie Gott im Sturmeswetter seines Zorns vor sich hertreiben und überrumpeln. Das Bild v. 15

---

1) Die syrische Hexaplaris hat Hos. 10, 14 צלמנע für שַׁלְמַן, ein von Geiger, DMZ 1862 S. 729 f. acceptirtes Quidproquo. Ueber die Bed. der obigen midianitischen Fürstennamen s. Nöldeke, Ueber die Amalekiter S. 9.

2) Saadia, welcher 77, 19 גַּלְגַּל als astronomischen Ausdruck mit الفلك Himmelssphäre übers., hat hier angeblich كالغرابلة, was eine aus غرابيل ‚Siebe‘ oder ‚Handtrommeln‘ erweiterte Pluralform wäre; es ist aber wie Jes. 17, 13 *Cod. Oxon.* كالغِرْبالة zu lesen. Das V. غَرْبَلَ ‚sieben‘ wird auf den Wind übertragen z. B. bei *Mutanabbi* (mit Wahidi's Komm. herausg. von Dieterici) S. 29 Z. 5 u. 6: „es ist als ob der Staub dieser Gegend, wenn die Winde darin hinter einander herstürmen, gesiebt مُغَرْبَل (d. h. aufgewühlt und herumgewirbelt) würde, und mit anderer Begriffs- und Konstruktionswendung bei *Makkarî* I S. 102 Z. 18: es ist als ob ihr Erdboden durch Sieben vom Staube gereinigt worden wäre غُرْبِلَتْ (d. h. der Staub davon durch Wirbelwinde hinweggefegt). Demgemäß bed. غِرْبَالَة zunächst als *n. vicis* das Herumwirbeln (des Staubes durch den Wind), dann in konkretem Sinne den Wirbelwind, wie es Saadia gebraucht, indem er es zweimal für גַּלְגַּל verwendet. So *Fleischer* gegen Ewald, welcher „wie der Kehricht“ übersetzt.

wird von Jesaia 10, 16—19 ausgemalt; לְהֵט wie Dt. 32, 22. In dem Nachsatz v. 16 wandelt sich das Bild in ein verwandtes: der Zorn ist Glut (חרין) und Hauch (נשמת Jes. 30, 33) zugleich. In 17^b tritt zu Tage, worauf die Endabsicht dieser Fluchworte geht: darauf daß alles, es sei willig oder gezwungen, dem Gotte der Offenbarung die Ehre gebe. Auf dieses Ziel hin gerichtet wiederholt sich die Apprecation noch einmal in dem tetrastichischen Abgesang.

V. 18—19. Der Wunsch geht dahin, daß sie mitten im Untergang die Gnade Jahve's als ihre einzige Rettung ergreifen mögen: erst müssen sie zunichte werden und nur wenn J. die Ehre gebend werden sie nicht gar vernichtet. Neben אַתָּה 19^a stellt sich שִׁמְךָ als zweites Subj. (vgl. 44, 3. 69, 11). Im Hinblick auf 17^b hat וְיֵדְעוּ (wie 59, 14) nicht bloß den Sinn strafrichterlichen Verspürens; die Erkenntnis zum Heil ist nicht ausgeschlossen. Das vom D. herbeigewünschte Ende der Geschichte ist dies, daß Jahve, daß der Gott der Offenbarung (שמך) im Bewußtsein der Völker der Allerhabene wird.

PSALM LXXXIV.

Sehnsucht nach dem Hause Gottes und nach dem Glücke, dort zu wohnen.

2 Wie lieblich sind deine Wohnungen, Jahve der Heere!
3 Es sehnt sich, ja schmachtet meine Seele nach den Vorhöfen Jahve's,
Mein Herz und Fleisch jubeln entgegen dem lebendigen Gott.

4 Der Sperling hat ja ein Haus gefunden
Und die Schwalbe ein Nest für sich,
Wo sie untergebracht ihre Jungen —
Deine Altäre, Jahve der Heere,
Mein König und mein Gott.

5 Heil den Bewohnern deines Hauses
Noch werden sie dich preisen. (*Sela*)

6 Heil dem Menschen, der in dir seine Stärke hat:
Die Pilgerstraßen sind in deren Herzen.
7 Hindurchziehend durch das Baca-Thal,
Wandeln sie es in Quellort um,
Auch hüllts in Segnungen Saatregen ein.

8 Sie schreiten von Kraft zu Kraft,
Da stehn sie denn vor Elohim in Zion:
9 „Jahve Elohim der Heere,
O höre mein Gebet,
Vernimm doch, Gott Jakobs!" (*Sela*)

10 Du unser Schild, sieh drein, Elohim,
Und blicke auf das Antlitz deines Gesalbten!
11 Denn besser ein Tag in deinen Vorhöfen als tausend;
Ich ziehe vor auf der Schwelle zu liegen im Hause meines Gottes,
Als zu wohnen in Zelten des Frevels.

12 **Denn Sonne und Schild ist Jahve Elohim.**
Gnad' und Ehre spendet Jahve,
Versagt nicht Gutes in Redlichkeit Wandelnden.

13 **Jahve der Heere,**
Heil dem Menschen, der dir vertraut.

Mit Ps. 83 ist der asafische Liederkreis geschlossen (12 Ps., 1 im zweiten, 11 im dritten Psalmbuch) und mit Ps. 84 beginnt die andere Hälfte des korahitischen, eröffnet durch den letzten korah. Elohimps. Zwar sagt Hgst. (4, 597), daß Niemand mit meinen *Symb.* p. 12 diesen Ps. 84 für einen Elohimps. halten werde, aber die Merkmale der elohimischen Psalmweise sind handgreiflich. Nicht allein daß der D. zweimal אלהים gebraucht und zwar v. 8 da, wo ein nichtelohim. Ps. יהוה sagen müßte: er gefällt sich auch in zusammengesetzten Gottesnamen, welche so gehäuft sind, daß ה' צבאות dreimal und einmal das spezifisch elohistische ה' אלהים צבאות vorkommt.

Ueber die Entstehung dieses Ps. ist bereits bei seinem Seitenstück Ps. 42—43 gehandelt worden. Er ist ganz und gar inniger und sinniger Ausdruck der Liebe zu Jahve's Heiligtum, welche dorthin aus der Ferne sich sehnt und alle, die dort ihre wahre Heimat haben, selig preist. Das Gebet gestaltet sich zur Fürbitte für Gottes Gesalbten, denn der D. ist im Gefolge Davids des Vertriebenen. Er betet nicht aus dessen Seele (Hgst. Thol. v. Gerl.), sondern für ihn, denn Jahve der Heere, den himmlischen König, liebend, liebt er auch dessen unverbrüchlich Erkornen, und wie sollte er nicht, da mit ihm eine neue Zeit für das verwahrloste Heiligtum angebrochen war und die schönen Gottesdienste des HErrn einen neuen so liederreichen Aufschwung genommen hatten! Mit ihm teilt er Freud und Leid. Mit seiner Zukunft bindet er unaufhörlich die eigne zusammen.

Dem Sangmeister auf der Gittith — lautet die Aufschrift — *von Benê-Korah, ein Psalm.* Ueber עַל־הַגִּתִּית s. zu 8, 1. Der Bau des Ps. ist künstlich. Er besteht aus zwei Hälften mit distichischem Aschre-Schlusse. Das Schema ist 3. 5. 2 | 5. 5. 5. 3. 2.

V. 2—5. Wie geminnt und minnewert יְדִידוֹת ist die hehre Wohnung (*plur.* wie 43, 3 vgl. zu Gen. 9, 27 [1]) des allgebietenden heilsgeschichtlichen Gottes, näml. die sionitische hienieden! Dorthin zieht den D. tiefinnere Liebessehnsucht, die ihn entkräftet und entfärbt (נִכְסְפָה v. כָּסַף *deficere, deliquium pati* 17,12 [2]) und verzehrt (כָּלְתָה wie Iob 19,27);

1) Das jüdische Morgengebet beginnt zwar nach Num. 24, 5 mit מה־טבו אֹהָלֶיךָ, aber in einer Zeit, wo der Gottesdienst von dem Einen Tempel auf eine Vielheit von Synagogen verwiesen ist.

2) Fleischer geht von der Grundbed. *scindere* aus, wonach כֶּסֶף Silber wie كِسْف *segmentum* bed.: vom Mutterstein abgetrenntes Metall, synon. فِضّة (s. 19, 11) und نُقْرة (mittelst Spitzhaue vom Klumpen abgetrenntes Stück Silber). Das Eklipsiren (كسف *defecit sol, luna,* auch خسف) ist hienach als Riß (gewaltsame Unterbrechung) des Sonnen- oder Mondscheins gedacht.

dem dort wohnenden lebendigen Gott, der wie ein nie versiegender Quell den Durst der Seele stillt (42, 3), jubelt sein Herz und Fleisch entgegen: die Freude, welche er empfindet, indem er sich geistlich in den lang entbehrten Genuß zurückversetzt, ergreift auch seine Leiblichkeit, das bittersüße Weh der Sehnsucht erfüllt ihn ganz und gar (63,2). Die Nennung der „Vorhöfe“ (außer dem Davidsps. 65, 5 nur in anonymen) schließt die Bez. auf den sionitischen Zelttempel nicht aus; das Stiftszelt hatte allerdings nur Einen חָצֵר, der dav. Zelttempel aber war sicheren Spuren nach geräumiger. In v. 4 wird derj. Erklärung der Vorzug gebühren, welche אֶת־מִזְבְּחוֹתֶיךָ, ohne einen Zwischengedanken ergänzen zu müssen (Hupf.), wie בַּיִת (mit *Dag. forte conj.* wie בֵּן Gen. 19, 38, s. die Regel S. 407 Anm. 1) und קֵן als nähere Angabe des Objekts, auf welches der D. abzielt, von מָצְאָה abhängig macht. Die Altäre also oder (was dies, ohne daß man אֶת präpositionell zu fassen braucht, besagen will) der Bereich, Bezirk der Altäre Jahve's — dies ist das Haus, dies das Nest, welches Sperling und Schwalbe für sich und ihre Jungen gefunden haben. Der D. sagt damit nur indirekt, daß Vögel sich am Tempelhause angebaut, ohne Anlaß zu der Erörterung zu geben, ob das in Wirklichkeit stattgefunden — mit dem Vogel, der an der Stätte der Altäre Jahve's im Tempelvorhof und Tempelhause ein trauliches Heim gefunden, meint er sich selbst. צִפּוֹר (arab. عُصْفُور, assyr. *iṣṣuru*) ist allgem. Name pfeifender, zwitschernder Vögel, bes. des Finken[1] und des Sperlings (LXX στρουθίον), welcher letztere jetzt *dûri* (d. i. in Gehöften wohnender), collektiv *dûrîja* (so übersetzt hier Saadia), heißt. Mit diesem دُورِي hat דְּרוֹר nichts zu schaffen. Aber דרור[2] ist auch nicht die Turtel (LXX Trg. Syr.), sondern die Schwalbe, welche auch im Talmud öfter צפור דרור (= סְנוּנִית) genannt wird und von ihrem geradeaus schießenden, gleichsam strahlenden Fluge den Namen zu haben scheint (vgl. arab. *jadurru* vom Pferde: es schießt gerade aus). Nachdem der D. gesagt hat, daß sein ganzes Sehnen nach dem Heiligtum gehe, fügt er hinzu, daß dies auch nicht anders sein könne (גַּם, an der Spitze des Satzes stehend, zum ganzen Satze gehörig, wie z. B. Jes. 30, 33. Ew. § 352^{b}): er, der Sperling, die Schwalbe hat ein Haus, ein Nest gefunden, nämlich die Altäre Jahve's der Heere, seines Königs und Gottes (5, 3. 44, 5), der ihn unnahbar herrlich schirmt und an den er sich mit innigster gläubiger Liebe anschließt. Der Zusatz: woselbst (אֲשֶׁר wie 95, 9. Num. 20, 13) sie hinlegt ihre Jungen, ist nicht bedeutungslos; man erinnert sich dabei, daß die Söhne der Priester zur Zeit des zweiten Tempels פִּרְחֵי כְהֻנָּה hießen, der levitische D. meint sich mit seiner Familie: Gottes Altäre sichern ihnen Schutz und Unterhalt. Wie glückselig also diejenigen, die des Glückes genießen,

1) s. Tobler, Denkblätter aus Jerusalem 1853 S. 117.

2) s. Wetzsteins Excurs III über den Vogelnamen דרור in der 1. Ausg. (1867) dieses Psalmenkommentars.

das er jetzt in der Fremde schmerzlich zurücksehnt: heimisch sein zu dürfen im Hause eines so anbetungswürdigen und gnadenreichen Gottes. עֵד (der Grundbed. nach Wiederkehr und dann Fortdauer) bed. hier nicht „fort und fort“ Gen. 46, 29., wofür תָּמִיד gesagt sein würde, sondern „noch“ wie 42, 6.; das Verhältnis von 5^b zu 5^a ist also wie 41, 2. Die Gegenwart ist finster, aber noch wird es dahin kommen, daß die Hausgenossen Gottes (οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ Eph. 2, 19) ihn als Helfer preisen. Die Musik fällt hier ein, diesen Lobpreis vorwegnehmend.

V. 6—13. Diese 2. Hälfte nimmt das אַשְׁרֵי der distichischen Epode (ἐπῳδός) der 1. auf und schließt sich also Glied in Glied kettenförmig an diese an. Es müssen viele Hindernisse hinweggeräumt werden, wenn der D. nach Zion, seiner wahren Heimat, zurückgelangen soll, aber sein Sehnen trägt die Bürgschaft der Erfüllung in sich: selig, schon an sich selig ist der Mensch, welcher seine Stärke (עוֹז nur hier *plene*) in Gott hat, so daß also die Kraft des Allesvermögenden in seiner Schwachheit mächtig ist. Was 6^b sagt, eignet sich minder, Gegenstand der Seligpreisung als Folge jenes seliggepriesenen Verhältnisses zu Gott zu sein. Das Folg. zeigt, daß man מְסִלּוֹת (wofür Hupf. nach Targ. כִּסְלוֹת Plur. v. כִּסְלָה ‚Zuversicht‘ Iob 4, 6) nicht nach Jes. 40, 3 f. oder irgendwie als ethisches Begriffsbild (Venema Hgst. Hitz. u. A.) zu verstehen hat, sondern nach Jes. 33, 8 vgl. Jer. 31, 21 mit AE Vatablus u. den Meisten von den gen Zion führenden Straßen, aber nicht mit Bezug auf die Heimkehr aus dem Exil, sondern auf den Festbesuch: die Wallfahrtsstraßen mit ihren einzelnen Stationen liegen solchen beständig im Sinne. Und sie werden, wenn auch noch so weit davon hinwegverschlagen, dennoch zum Ziele ihrer Sehnsucht gelangen. Die finsterste Gegenwart verklärt sich ihnen: selbst durch schauerliche Einöde hindurchziehend wandeln sie diese (יְשִׁיתוּהוּ) in einen Quellort, ihre freudige Hoffnung und die unendliche Schönheit des aller Mühsal werten Zieles gewährt ihnen mitten in dürrer Steppe erquickenden Trost, erfrischende Stärkung. עֵמֶק הַבָּכָא bed. nicht „Thal des Weinens“ (LXX Aq. Hier. Syr. Lth.) wie zuletzt Hupf. und Moll, obwohl Burckhardt ein وادى البكا (Thal des Weinens) in der Nähe des Sinai fand; ‚Weinen‘ heißt im Hebr. בְּכִי, בָּכֹה, בְּכִית, בְּכוּת, nicht בָּכָא. Renan im 4. Cap. seiner *Vie de Jésus* versteht darunter die letzte Station derer die von Nordpalästina diesseit des Jordans nach Jerusalem reisen: *Ain el-Haramija* in einem engen und düsteren Thale, wo aus Felsen, in welche Gräber gehauen sind, ein schwarzes Wasser hervorfließt, so daß also עמק הבכא Thal der Thränen oder der sickernden Wasser bed. Aber auch solches Tröpfeln aus Gestein heißt Iob 28, 11 בְּכִי nicht בָּכָא. Dieses ist der Sing. zu בְּכָאִים 2 S. 5, 24 (vgl. נְכָאִים, צְבָאִים 103, 21), dem Namen eines Baumes, nach den alten jüd. Lexikographen des Maulbeerbaums (talm. תות توت), aber der Bezeichnung nach eines solchen, dem eine Flüssigkeit entquillt, und ein solcher ist der بَكا, eine Art des *Bašâm* oder

Balsambaums (DMZ XXIII, 188), welche besonders in dem dürren Thale von Mecca häufig ist und also auch einem dürren Thale des h. Landes den Namen geben konnte (s. Wiener RW u. *Bacha*), nach 2 S. 5, 22—25 einem, wie es scheint, zu dem Thalzuge gehörigen, welcher von der philistäischen Küste nach Jerusalem führt. Was in Stellen wie Jes. 35, 7. 41, 18 die Allmacht Gottes wirkt, der sein Volk gen Zion heimführt, das erscheint hier als Wirkung der Glaubensmacht derer, welche, das gleiche Wanderziel im Auge, das unfruchtbare Thal durchziehen. Jene andere Seite bleibt aber auch hier nicht unausgesagt: nicht allein daß ihr Glaube Wasser aus Sand und Gestein der Wüste schlägt, Gott kommt auch seinerseits ihrer Liebe liebend, ihrer Treue lohnend entgegen: ein milder Frühregen (מוֹרֶה = יוֹרֶה v. יָרָה oder הוֹרָה bewerfen in der spec. Bed. besprengen[1]) d. i. ein solcher, wie der im Herbst die Saaten erfrischende, fällt von oben hernieder und hüllt es (näml. das Baca-Thal) in Segensfülle ein (יַעְטֶה *Hi.* mit dopp. Acc., deren einer zu ergänzen, vgl. zum Bilde 65, 14); die dürre Steppe prangt in blumenreichem Festgewande (Jes. 35, 1 f.), nicht in äußerer, aber für sie in nicht minder wahrer geistlicher Wirklichkeit. Und während sonst die Kraft des Reisenden in dem Maße abnimmt, als größer und beschwerlicher der Weg ist, den er bereits zurückgelegt: ists bei ihnen umgekehrt, sie gehen von Kraft zu Kraft (vgl. zum Ausdruck Jer. 9, 2. 12, 2) d. i. empfangen Kraft um Kraft (vgl. zur Sache Jes. 40, 31. Joh. 1, 16) und zwar immer sich steigernde, je näher sie dem ersehnten Ziele rücken, das sie denn auch unfehlbar erreichen: die Pilgerschar (diese ist Subj. zu יֵרָאֶה), von Kraft zu (אֶל) Kraft schreitend, gelangt endlich zu (LXX אֵל אלהים, aber אֶל steht kurz אֶל־פְּנֵי) Elohim in Zion.[2] An diesem Endziele angelangt, schüttet die Pilgerschar in solchen Gebetsworten wie v. 9 ihr Herz aus und die Musik rauscht hier auf und mischt in diesen Verkehr der Gemeinde mit ihrem Gott mitfühlende Töne. Der D. aber, der im Geiste mitgewallfahrtete, wird sich nun von diesem Ziele aus um so schmerzlicher dessen bewußt, daß er weit davon hinweg verschlagen ist. Er nennt Gott in der um Abhilfe flehenden Schlußstr. מָגִנֵּנוּ (wie 59, 12), denn ohne Gottes Schildung ist Davids Sache verloren. Möge Er denn dreinsehn (רְאֵה so absolut wie 2 Chr. 24, 22 vgl. Thren. 3, 50) und gnädig anblicken das flehentlich zu ihm aufblickende Antlitz seines Gesalbten. Daß מָגִנֵּנוּ nicht nach 89, 19 vgl. 47, 10 gegen die Acc. als Obj. zu רְאֵה anzusehen ist, zeigt die Wortstellung, denn warum hieße es sonst nicht אלהים ראה מגננו? Die Begründung v. 11 setzt es außer Zweifel, daß wir einen Ps. der absol. Verfolgungszeit vor uns haben. Offenbar wird der D., indem sein König obsiegt, zugleich (vgl. Davids Wort 2 S. 15, 25) dem Heiligtum zurück-

---

1) Eine andere Besonderung der Grundbed. ist „beschießen *jaculis petere*" (gleichfalls mit Accusativobj.) Ps. 64, 5. Num. 21, 30. Der Talmud *Taanith* 6a hat über יורה in der Bed. Frühregen nur unannehmbare Einfälle.

2) Anders die polnische Bibel: „sie gehen Hauf zu Hauf" d. i. in immer anwachsender Menge, aber חַיִל in diesem Sinne ist ein Kriegswort.

gegeben. Ein einziger Lebenstag in Gottes Vorhöfen gilt ihm für besser als tausend andere (מֵאָ֑לֶף mit *Olewejored* und vorausgehendem Klein-*Rebia*); er zieht es vor sich hinzulegen auf die Schwelle (vgl. über die Bedeutsamkeit dieses הִסְתּוֹפֵף in korahitischem Munde S. 343) im Hause seines Gottes, als innen zu wohnen (דּוּר wie دار herumgehen, *conversari*) in der Gottlosigkeit Zelten (nicht „Palästen“, wie sich erwarten ließe, wenn das Haus Gottes damals ein Palast gewesen wäre). Denn wie nichtig ist der Genuß und die Geborgenheit dort gegen das Heil und den Schutz, den Jahve Elohim den Seinen gewährt! Es ist hier das einzige Mal, daß Gott in der h. Schrift (vgl. Sir. 42, 16) geradezu Sonne שֶׁמֶשׁ genannt wird. Schild heißt er als der unnahbar Schirmende und Sonne als der in unnahbarem Lichte Wohnende, welches, von ihm in Liebe auf die Menschen ausgehend, sich zu חן und כבוד besondert, dem sanften und niederwältigenden Licht der Charis und Doxa vom Vater der Lichter. Das höchste Gut ist selbstmitteilsam (*communicativum sui*). Der Gott des Heils verweigert Gutes nicht בְּתָמִים (= בְּדֶרֶךְ תמים 101, 6 vgl. zu 15, 2) Wandelnden. Allen Empfänglichen d. i. empfangen Wollenden und zu empfangen Fähigen spendet er willig aus seiner Fülle des Guten. Strophe und Antistrophe sind in dieser 2. Hälfte des Liedes verzwiefacht. Die Epode lautet ähnlich wie hinter der 1. Hälfte. Und auf dieses Schluß-Aschre folgt kein Sela. Die Musik schweigt. Das Lied endet mit jambischem Schlußfall in harrende Stille.

PSALM LXXXV.

Des vormals begnadigten Volkes Bitte um Wiederbegnadigung.

2 Du hast begnadigt, Jahve, dein Land,
Hast gewendet die Gefangenschaft Jakobs;
3 Hinweggenommen die Verschuldung deines Volkes,
Bedeckt alle ihre Sünde — (*Sela*)
4 Hast eingezogen all deinen Grimm,
Dich gewendet von der Glut deines Zorns.

5 Bring uns wieder, Gott unseres Heils,
Und brich deinen Unmut gegen uns.
6 Willst du auf ewig wider uns zürnen,
Hinziehn deinen Zorn in alle Zukunft?
7 Wirst du uns nicht wieder lebendig machen,
Daß dein Volk sich freue deiner?
8 Laß uns sehen, Jahve, deine Gnade
Und dein Heil verleihe uns.

9 Ich will hören was sprechen wird Gott, Jahve — —
Ja er spricht Frieden seinem Volke und seinen Frommen;
Daß sie nur nicht wieder verfallen in Thorheit!
10 Ja nahe ist denen die ihn fürchten sein Heil,
Daß wieder wohne Herrlichkeit in unserem Lande.
11 Gnade und Wahrheit werden sich begegnen,
Gerechtigkeit und Friede sich küssen.

12 Wahrheit wird aus dem Lande sprossen
Und Gerechtigkeit vom Himmel schauen.
13 Jahve wird darreichen alles Gute,
Und unser Land hinwieder darreichen seine Frucht.
14 Gerechtigkeit wird vor ihm einhergehn
Und achten auf den Weg seiner Schritte.

Der 2. Teil des B. Jesaia ist für das Israel des Exils geschrieben. Erst die Erlebnisse seit Cyrus entsiegelten diese große einheitliche Weissagung, die an Umfang nicht ihres Gleichen hat. Und nachdem sie entsiegelt worden war, entsprossen aus ihr jene vielen Lieder der Psalmensammlung, welche uns teils durch ihren schwunghaften anmutigen durchsichtigen Stil, teils durch ihre allegorisirende Bildrede, teils durch ihre großen prophetischen Trostgedanken an ihr gemeinsames Muster erinnern. Unter diese sogen. deuterojesaianischen Ps. gehört auch dieser erste korahitische Jahvesp. (mit Ps. 84 sich berührend in v. 13 vgl. 84, 12), welcher bes. durch seine allegorisirende Bildrede auf Jes. c. 40—66 hinweist.

Die Bez. des Ps. 85 — sagt Dursch — auf die Zeit nach dem Exil und die Wiederherstellung des Staates ist in dems. klar ausgesprochen. Allerdings lauten v. 2—4 wie aus dem Munde des seinem Vaterlande zurückgegebenen Volkes.

V. 2—4. Zunächst richtet der D. seinen Blick in die gnadenreiche Vergangenheit. Die sechs Perf. sind, da nichts vorausgeht, was sie modificiren könnte, Erinnerung an früher Erlebtes oder auch an eben Erlebtes, ohne daß aber, wie Hitz. annimmt, v. 5—8 die vorausgegangene Bitte darum ist und v. 9 sich auf den Wendepunkt ihrer Erhörung zurückversetzt — eine rückgängige Bewegung, welche unwahrscheinlicher ist, als daß mit שׁוּבֵנוּ v. 5 zur Bitte um Vollendung des begonnenen Wiederherstellungswerks übergegangen wird. שַׁב שְׁבוּת (שְׁבִית), hier von Aufhebung eines nationalen Zorngerichts gesagt, ist eigentlich, nicht bildlich (s. 14, 7) gemeint. רָצָה *c. acc.* Wohlgefallen an jemandem haben u. beweisen, wie in dem gleichfalls korahitischen Klageps. 44, 4 vgl. 147, 11. In 3^a ist die Sünde als Gewissenslast, in 3^b als blutige Befleckung gedacht. Die Musik fällt in der Mitte der Str. ein im Sinne des אַשְׁרֵי 32, 1. In 4^a erscheint Gottes עֶבְרָה d. i. entschränkter Zorn als Emanation; er zieht ihn in sich zurück (אָסַף wie Jo. 4, 15. Ps. 104, 29. 1 S. 14, 19), indem er zu zürnen aufhört; in 4^b dagegen ist die Zornglut als Bethätigung Gottes gedacht, welche aufhört, wenn er הֵשִׁיב Kehrum macht (*Hi.* als innerlich transitiv wie Ez. 14, 6. 21, 35 vgl. das *Kal* Ex. 32, 12) d. i. seiner Bethätigung die entgegengesetzte Wendung giebt. Kimchi's Erklärung: „du hast vom Lodern zurückgerufen deinen Zorn“ ist unnötig und gegen die Accente.

V. 5—8. Das Volk hat die Endschaft des Strafzustandes des Exils, die Befreiung aus Babel, der weissagungsgemäß gefallenen, die Rückkehr auf heimischen Boden, das Wiedererstehen Jerusalems hinter sich. Daß aber das alles nur der Anfang der erhofften Erlösung war, folgte schon daraus, daß das wiederhergestellte Volk nur ein kleiner

Teil des Gesamtvolkes war und daß auch dieser heimgekehrte Teil noch lange nicht einen selbständigen Staat bildete, und wie die Sünde unter ihnen fortwucherte und sie unter den Fluchbann verhaftete, zeigen die Strafreden der drei nachexilischen Propheten. So war also שׁוּבֵנוּ bring uns wieder der rechte Grundto nfortgehenden Gebets, mochte das Volk auf heimischem Boden sich selbst ansehen, oder die noch nicht heimgekehrte Diaspora draußen unter den Heiden. Der Uebergang von den rückblickenden Perfekten zur Bitte angesichts der immer noch unvollendeten, ja durch eigne Sünde eher rückwärts als vorwärts rückenden Wiederherstellung ist also wohl vermittelt, und man braucht שׁוּבֵנוּ nicht nach Ges. § 121, 4 im Sinne von (אֵלֵינוּ) שׁוּב לָנוּ kehre wieder zu uns zu fassen, zumal da das vorausgegangene שַׁבְתָּ שְׁבוּת (vgl. Nah. 2, 3) den transitiven Sinn näher legt, welcher auch Jes. 52, 8., da dort bei intransitivem Sinne לְצִיּוֹן statt צִיּוֹן zu erwarten war, vorzuziehen ist; das Suff. von שׁוּבֵנוּ hat wie alle Suff. des Imper. obj. Sinn (ohne solche Unterscheidung wie im Inf. בְּשׁוּבִי und בְּשׁוּבֵנִי Ez. 47, 7). Man sieht aus dieser Str., daß der Ps. in einer Zeit gedichtet ist, in welcher sich der Abstand des äußern und innern Zustandes Israels von der zugleich mit der Endschaft des Exils verheißenen nationalen Wiederherstellung recht fühlbar machte. Zu עִמָּנוּ (in Verhältnis und Verhalten zu uns) bei כַּעַסְךָ vgl. Iob 10, 17 und zugleich zu הָפֵר 89, 34. In der Gott an sein Liebeswesen und seine Verheißung erinnernden Frage v. 6 hat מְשֹׁךְ wie 36, 11 die Bed. stetigen endlosen Fortsetzens. Der Ausdruck 7[a] ist wie 71, 20 vgl. 80, 19; שׁוּב vertritt hier die Stelle von *rursus* Ges. § 142. יֶשְׁעֲךָ v. יֵשַׁע wie קִצְפְּךָ 38, 2 hat *ĕ* (vgl. die Flexion von פְּרִי und חֹק) statt des *ĭ* in אֱלֹהֵי יִשְׁעֵנוּ. Auf dieses Attribut Gottes greift die Bitte hier am Schlusse der Str. folgernd zurück.

V. 9—11. Dem Gebete folgt das Aufmerken auf die göttliche Antwort und diese selber. Der D. ermuntert sich selbst zum Horchen auf Gottes Rede, wie Habakuk 2, 1. Neben אֶשְׁמְעָה findet sich die LA אשמעה, s. zu 39, 13. Die Verbindung הָאֵל ה׳ ist appositionell, wie הַמֶּלֶךְ דָּוִד Ges. § 113. Mit כִּי wird weder die göttliche Antwort in recitativer Weise eingeführt, noch weshalb er horche begründet, vielmehr wird daß Gott rede aus dem was er zu reden hat bestätigt. Friede ist der Inhalt dessen was er zu seinem Volke und zwar (specificirendes ו) zu seinen Frommen spricht, aber mit Beifügung einer Warnung. אַל ist dehortativ. Daß das *ah* von לְכִסְלָה wie in לִשְׁאוֹלָה 9, 18 das locative sei, ist bei diesem ethischen Begriff nicht anzunehmen; כִּסְלָה verhält sich zu כֶּסֶל wie Thorenstück zur Thorheit. Das gegenwärtige Mißgeschick ist, wie sich hier andeutet, die verschuldete Folge thörichten Handelns. In v. 10 ff. entfaltet der D. die vernommene Friedens-Zusage, so wie er sie vernommen. Was mit יִשְׁעוֹ gemeint ist, wird erst infinitivisch, dann in Perfekten der Thatsächlichkeit besondert. In lieblicher Allegorie, ganz nach Jesaia's Weise 32, 16 f. 45, 8. 59, 14 f., werden die Güter genannt, die ein Volk wahrhaft glücklich machen. Die fernweg gezogene Herrlichkeit macht sich im Lande wieder heimisch. Auf den Straßen Jerusalems wandelt die Gnade und begegnet da der Treue wie

ein Schutzengel dem andern. Gerechtigkeit und Friede oder Wohlfahrt, dieses unzertrennliche Brüderpaar, küssen da, näml. sich einander, liegen sich also liebend in den Armen.[1] Irrig Moll nach Hupf.: sie sind zusammengefügt, vielmehr: sie fügen zusammen, näml. Mund und Mund.

V. 12—14. Der D. führt dieses liebliche Zukunftsgemälde weiter. Nachdem Gottes אֱמֶת d. i. Verheißungstreue herniedergethauet ist, sproßt aus dem Lande אמת d. i. Bundestreue, die Frucht jener Befruchtung. Und צְדָקָה Gnadengerechtigkeit blickt vom Himmel nieder, Gnade zulächelnd, Segen herabspendend. גַּם v. 13 setzt die zwei Aussichten in Wechselbeziehung (vgl. 84, 7); es steht einmal statt zweimal. J. reicht dar הַטּוֹב alles was nur immer gut ist und wahrhaft beglückt, und das Land, dem entsprechend, reicht dar יְבוּלָהּ den Fruchtertrag, den man von einem so gesegneten Lande erwarten kann (vgl. 67, 7 u. die Verheißung Lev. 26, 4). J. ist selbst im Lande gegenwärtig: Gerechtigkeit schreitet als sein Herold feierlich vor ihm her und Gerechtigkeit יָשֵׂם לְדֶרֶךְ פְּעָמָיו setzt (näml. ihre Tritte) auf den Weg seiner Tritte, folgt ihm also unzertrennlich. פְּעָמָיו steht einmal statt zweimal; die Constr. ist wie 65, 12. Gen. 9, 6 gewissermaßen attraktionell. Da es weder דֶּרֶךְ (50, 23. Jes. 51, 10) noch לַדֶּרֶךְ (Jes. 49, 11) heißt, so liegt es nahe, so zu erklären, und giebt auch (vgl. Jes. 58, 8. 52, 12) einen schönen Sinn. Faßt man aber, was wir vorziehen, שִׂים wie z. B. Iob 4, 20 im Sinne von שִׂים לֵב, mit folg. לְ etwas aufmerksam beachten (Dt. 32, 46. Ez. 40, 4. 44, 5), sich angelegentlich darum kümmern (1 S. 9, 20) — Schrader liest in gleichem Sinne וְיִשְׁמֹר —: so entgehen wir der immerhin anstößigen Hinzudenkung eines zweiten פעמיו, und der Ged. welchen die andere Erklärung ergiebt wird verinnerlicht: die Gerechtigkeit schreitet vor J. her, der in Israel wohnt und wandelt, und achtet auf den Weg seiner Tritte, geht also sorglich in seinen Spuren.[2]

PSALM LXXXVI.

Gebet eines verfolgten Frommen.

1 Neige, Jahve, dein Ohr, erhöre mich,
Denn elend und arm bin ich.
2 Bewahre meine Seele, denn fromm bin ich,
Hilf deinem Knechte, du mein Gott,
Der dir zuversichtlich anhangt.

---

1) Ueber die aus dieser Psalmstelle: *Misericordia et veritas obviaverunt sibi, justitia et pax osculatae sunt* erwachsene und in Bildnerei, Dichtung und Schauspiel des Mittelalters übergegangene schöne Parabel des h. Bernhard von der Ausgleichung der Unverbrüchlichkeit göttlicher Drohung und der Gerechtigkeit mit dem Erbarmen und dem Frieden im Versöhnungswerke siehe Pipers Evangelischen Kalender 1859 S. 24—34 und die den ἀσπασμός der δικαιοσύνη und εἰρήνη darstellende schöne Miniature eines griech. Psalters 1867 S. 63.

2) Dieser Auffassung nach sollte וישׂם *Mugrasch* haben, wie Wickes in 4 HSS gefunden.

3 Sei mir hold, HErr,
Denn zu dir ruf' ich den ganzen Tag.
4 Erfreue die Seele deines Knechtes,
Denn zu dir, HErr, erheb' ich meine Seele.
5 Denn du, HErr, bist gut und gernvergebend,
Und groß an Gnade allen die dich anrufen.

6 Vernimm doch, Jahve, mein Gebet
Und horche auf den Ruf meiner flehentlichen Bitten.
7 Am Tage meiner Not ruf' ich dich,
Denn du wirst mich erhören.
8 Keiner ist dir gleich unter den Göttern, HErr,
Und deine Werke haben nicht ihres Gleichen.
9 Alle Nationen, die du gemacht, werden kommen und anbeten vor dir, HErr,
Und Ehre geben deinem Namen.
10 Denn groß bist du und wunderthätig,
Du, du bist Gott alleine.
11 Weise mir, Jahve, deinen Weg,
Ich möchte wandeln in deiner Wahrheit;
Einige mein Herz zu fürchten deinen Namen.
12 Ich will dir danken, HErr, mein Gott, mit ganzem Herzen,
Und will ehren deinen Namen auf ewig,
13 Daß deine Gnade groß über mir
Und hast gerissen meine Seele aus tiefster Hölle.

14 Elohim, Uebermütige haben sich wider mich erhoben,
Und eine Rotte Gewaltthätiger suchen meine Seele
Und haben dich nicht vor Augen.
15 Aber du, HErr, bist ein Gott barmherig und huldvoll,
Langmütig und groß an Gnad' und Wahrheit.
16 Wende dich zu mir und sei mir hold,
O leihe deine Kraft deinem Knechte
Und hilf doch dem Sohne deiner Magd.
17 Thue an mir ein Zeichen zum Guten,
Daß es sehen meine Hasser und beschämt werden,
Daß du, Jahve, mir beigestanden und mich getröstet.

Zwischen korahitische Ps. ist hier ein mit Ps. 85 sich berührender (vgl. 86, 2 חסיד mit 85, 9; 86, 15 חסד ואמת mit 85, 11) Ps. לדוד eingeschaltet, der nur als aus davidischen und andern Musterstellen erwachsen so heißen kann. Der Verf. kann sich weder mit David noch mit den Verf. solcher Ps. wie 116. 130 an dichterischer Befähigung messen. Sein Ps. ist mehr liturgisch, als rein poetisch, wie er denn auch, ohne ein Merkmal musikalischer Bestimmung an sich zu tragen, nur תְּפִלָּה betitelt ist. Er hat die Eigentümlichkeit, daß siebenmal der Gottesname אדני vorkommt[1], wie in Ps. 130 dreimal — der Ansatz zu einer jüngeren, der elohimischen nachgeahmten adonajischen Psalmweise.

V. 1—5. Die Bitte um Erhörung lautet wie 55, 3.; ihre Begründung 1^b wörtlich wie 40, 18. Sie besondert sich dann zur Bitte um Be-

1) Denn auch in v. 4 (wo Heidenh. יהוה) und v. 5 (wo Plantin Norzi Nissel יהוה) ist אֲדֹנָי (Bomberg Hutter u. s. w.) die echte LA. Beide Gottesnamen v. 4 u. 5 gehören zu den 134 וַדָּאִין. Der Gottesname אֲדֹנָי, der geschrieben steht und nicht bloß dem 'ה substituirt wird, heißt nämlich in der Sprache der Masora וַדַּי (der wahre und wirkliche).

wahrung (שָׁמְרָה wie 119, 167., obwohl Imper., *schām'rah* zu lesen, vgl. 30, 4 מִיָּרְדִי, 38, 21 רֹדְפִי oder רָדְפִי und das zu 16, 1 שָׁמְרֵנִי Bemerkte), denn er sei der Hilfe Gottes nicht allein bedürftig, sondern auch, weil חָסִיד (4, 4. 16, 10) d. i. ihm in Trautheit (חֶסֶד Hos. 6, 4. Jer. 2, 2) verbunden, ihrer nicht unwert. In v. 2 vernimmt man die Klänge von 25, 20. 31, 7., in v. 3 von 57, 2 f.; die Begründung 4[b] ist wörtlich aus 25, 1., vgl. auch 130, 6. Was dieser kleinere adonajische Ps. 130 v. 4 sagt, ist hier abbrevirt in dem ἅπ. γεγρ. סַלָּח (v. סָלַח welches sich zu שָׁלַח wie *remittere* zu *mittere* verhält, √סל, של locker hangen lassen χαλᾶν). Der HErr ist טוֹב gut d. i. ganz und gar Liebe und ebendeshalb auch vergebungswillig und groß und reich an Gnade für alle, die ihn als solchen anrufen. Auch der Anfang der folg. Gruppe klingt mit Ps. 130 v. 2 zusammen.

V. 6—13. Auch hier ist fast Alles Echo älterer Psalm- und Gesetzesworte: v. 7 nach 17, 6 u. a. St.; 8[a] aus Ex. 15, 11 (vgl. 89, 9), wo בָּאֵלִם, wofür hier בָאֱלֹהִים (nicht בֵּאלֹהִים was immer nur vom wahren Gott gesagt wird, vgl. לָאֱלֹהִים Ex. 22, 19 *diis* und dagegen לֵאלֹהִים *Deo*); 8[b] nach Dt. 3, 24; v. 9 nach 22, 28.; 11[a] aus 27, 11.; 11[b] aus 26, 3; v. 13 שְׁאוֹל תַּחְתִּיָּה aus Dt. 32, 22., wo dafür תַּחְתִּית, wie 130, 2 תַּחֲנוּנַי (Flehgebet) für תַּחֲנוּנוֹתַי (flehentliche Bitten), und auch v. 10 vgl. 72, 18 ist vorgefundene doxologische Formel. Die Verbindung הִקְשִׁיב בְּ ist wie 66, 19. Aber obwohl meist nur in älteren Gebetsworten sich ergehend, ist auch dieser Ps. nicht ohne sonderliche Bedeutsamkeit und Schöne. Mit dem Bekenntnisse der Unvergleichlichkeit des HErrn verbindet sich v. 9 die Aussicht auf Anerkenntnis des Unvergleichlichen in der Völkerwelt — diese klare unverblümte Weiss. von der Bekehrung der Heiden ist die Hauptparallele zu Apok. 15, 4. „Alle Nationen, die du gemacht“ — sie haben ihr Sein von dir und obwohl sie das vergessen haben (s. 9, 18), kommt es ihnen endlich doch zum Bewußtsein. כָּל־גּוֹיִם sind, da der Art. fehlt, Nationen aller Sippen (Länder und Volkstümer), vgl. Jer. 16, 19 mit Ps. 22, 18., Tob. 13, 11 ἔθνη πολλά mit ebend. 14, 6 πάντα τὰ ἔθνη. Und wie gewichtig kurz und lieblich ist die Bitte v. 11: *uni cor meum, ut timeat nomen tuum.* Mit Recht hat Lth. die Uebers. der LXX Syr. Vulg.: *laetetur* (יִחַד von חָדָה) verlassen, welche Grätz vorzieht, weil „einige mein Herz“ keinen faßbaren Sinn gebe! Richte doch — dies ist der Bitte Sinn — alle Kräfte und Strebungen meines Innern auf das Eine, Deinen Namen zu fürchten d. i. concentrire sie (A. μονάχωσον, S. ἕνωσον) auf das Eine, dir, den in Werken der Schöpfung und in Worten und Thaten des Heils Offenbaren mich willig und gehorsam hingeben. Wie die Rettung aus שְׁאוֹל תַּחְתִּיָּה gemeint ist, für welche der D. sich dankbar zu erweisen invoraus verspricht (כִּי v. 13 wie 56, 14), zeigt die folg. Gruppe. שְׁאוֹל תַּחְתִּיָּה bed. nicht das unten gelegene Totenreich — denn das Adj. תַּחְתִּי oder תַּחְתּוֹן hat wie עִלִּי und עֶלְיוֹן immer den relativen Sinn von *inferior* oder *infimus* (Kamphausen zu Dt. 32, 22) — sondern die unterste Hölle *ima Orci*, wie Volck im Dt. a. a. O. übers., denn wenn auch nicht gerade Strafen und Abteilungen des Strafzustandes unterschieden werden, so

doch der Abgrund an sich und dessen äußerste Tiefe; auch Ez. 31, 14 ist אֶרֶץ תַּחְתִּית nicht die Erde drunten = das Erdinnere, sondern die unterste Erde d. i. des Erdinnern Unterstes.

V. 14—17. Die Situation ist wie in den saulischen Ps.; der Verf. ist ein Verfolgter, in steter Todesgefahr Schwebender. Er hat 14[ab] mit Beibehaltung des אלהים als Eigennamens Gottes (vgl. dagegen v. 8. 10) aus dem eloh. Ps. 54, 5 entlehnt, זָרִים aber in זֵדִים abgeändert, hier wie Jes. 13, 11 (vgl. aber eb. 25, 5) Wechselwort zu עָרִיצִים. In v. 15 stützt er seine folg. Bitte auf das große Selbstzeugnis Jahve's Ex. 34, 6. Die Selbstbenennung v. 16 kehrt 116, 16 (vgl. Weish. 9, 5) wieder. „Sohn deiner Magd" nennt sich der D. als in das Knechtsverhältnis zu ihm hineingeboren; es ist ein übererbtes. Wie schön stimmt das zu dem siebenmaligen אֲדֹנָי! Er ist vom Mutterschoße her der Knecht des Allherrn, von dessen Allmacht er also auch ein wundersames Eingreifen zu seinen Gunsten erwarten kann. Ein „Zeichen zum Guten" ist eine sonderliche Fügung, aus der ihm erhellt daß Gott es gut mit ihm meine; לְטוֹבָה wie im Munde Nehemia's 5, 19. 13, 31., Ezra's 8, 22 und auch schon bei Jer. und früher. וְיֵבֹשׁוּ ebenso zwischensätzlich wie Jes. 26, 11.

PSALM LXXXVII.

Die Neugeburtsstadt der Völker.

1 **Seine Gegründete auf heiligen Bergen —**
2 **Lieb hat Jahve Zions Thore**
Vor allen Wohnungen Jakobs.
3 **Ehrenreiches ist ausgesagt von dir, du Gottesstadt! (*Sela*)**
4 **„Ich werde ausrufen Rahab und Babel als mir Vertraute;**
Siehe Philistäa und Tyrus samt Aethiopien —
Der da ist geboren daselbst."

5 **Und zu Zion wird einst gesagt:**
Männiglich ist geboren in ihr,
Und Er hält sie in Bestand, der Höchste.
6 **Jahve wird zählen indem er aufschreibt die Völker:**
Der da ist geboren daselbst. (*Sela*)
7 **Und singend wie tanzend (sagen sie):**
All meine Quellen sind in dir!

Der Missionsged. 86, 9 wird in diesem korah. Ps. zum allesbeherrschenden. Es ist ein proph. Ps. in dem bis zur Rätselhaftigkeit kühn und sinnvoll kurzen Stile (Euseb.: σφόδρα αἰνιγματώδης καὶ σκοτεινῶς εἰρημένος), in welchem auch die drei ersten Orakel der Tetralogie Jes. 21—22, 14 und das zu denkmalartiger Schaustellung bestimmte Jes. 30, 6—7 geschrieben sind. Diesen Orakeln gleicht er auch darin, daß 1[b] auftaktartig, wie dort die emblematischen Aufschriften, das Ganze durch feierliche Angabe seines Gegenstandes eröffnet. Uebrigens ist Jes. 44, 5 der Schlüssel seines Sinnes. Dem dreimaligen זֶה dort entspricht hier das dreimalige יֻלַּד.

Da unter den Völkern, welche in die Gemeinde Jahve's eingehen, Rahab und Babel als die vornehmsten Weltmächte zuerst genannt werden und da die Aussicht des D. sich gewiß an einer verheißungsreichen, solche Zukunft in ihrem Schoße tragenden Gegenwart gestaltet hat, so ist zu vermuten, daß der Ps. gedichtet worden als in Folge der Vernichtung des assyr. Heeres vor Jerusalem von vielen Seiten Weihgaben und Ehrengeschenke für J. und den König Juda's gebracht wurden 2 Chr. 32, 23 und die Bewunderung Hizkia's, des Gottbegnadigten, sich bis nach Babel verbreitete. Wie Micha 4, 10 Babel als Straf- und Erlösungsort seines Volkes nennt, wie Jesaia um das 14. J. Hizkia's dem Könige Wegschleppung seiner Schätze und Nachkommen nach Babel weissagt, so stehen hier Aegypten und Babel, die Erbin Assurs, unter den Weltmächten, die einst dem Gotte Israels sich beugen müssen, obenan. Jesaia nennt in ähnlichem Zus. c. 19 neben Aeg. noch nicht Babel, sondern Assur.

V. 1—4. Olsh. (Dyser.), Ew., Grätz dichten zu 1[b] ein vermeintlich ausgefallenes erstes Hemistich hinzu, aber jeder in seiner Weise den absichtlich so abrupten Anfang verhunzend. Versunken in Betrachtung der Herrlichkeit Zions beginnt der D. dieses zu preisen, ohne es zu nennen. Mag man übers.: seine Gegründete oder (da als *part. pass.* sonst מְיֻסָּד und מוּסָּד üblich ist) seine Gründung (n. d. F. מְלוּכָה poetisch für יְסוֹד Festlegung, dann Festgelegtes = Fundament) — der Sinn bleibt der gleiche, aber die nähere Angabe des Obj. mit שַׁעֲרֵי צִיּוֹן schließt sich leichter bei der participiellen Fassung an. Das Suff. geht auf J. und es ist Zion gemeint, dessen Preis die Lieblingsaufgabe der korah. Lieder ist. Ob der Satz als Nominalsatz gefaßt ist (so z. B. Baur: Die von ihm Gegründete ist auf heiligen Bergen) oder nicht, läßt sich den Accenten nicht absehn. Da es indes nicht יְסוּדָתוֹ הִיא בְּהַרְרֵי־קֹדֶשׁ heißt, so ist יסודתו בהררי קדש vorausgestelltes Obj. (was die Syntax gestattet Ew. § 309[a] und hier der Gegensatz zu den andern Wohnungen Jakobs mit sich brachte) und in 2[a] ordnet sich אֹהֵב in ähnlichem Umschlag der Rede wie Jes. 1, 13. Jer. 13, 27. 6, 2 ein neues sinnverwandtes Obj. unter, wie in 72, 17[b] das Subj. sich ein neues Prädikat giebt und das andere Präd. subjektlos zurückläßt. Mit Hupf. Hofm. die Versabteilung ändernd (seine Gründung oder Gegründete auf h. B. hat J. lieb), beraubt man v. 2 seines Kopfes. Schon jetzt überragt die (auf drei Seiten von tiefen Thälern umgebene) gottgegründete Stadt, deren fester sichtbarer Grund die Erscheinung ihres unvergänglichen inneren Wesens ist, alle übrigen Wohnorte Israels; J. steht in dauerndem treuem Liebesverhältnis (אֹהֵב, nicht 3 *pr.* אָהֵב) zu den Thoren Zions: diese werden zur Umschreibung Zions genannt, weil sie den Stadtbezirk abgrenzen und wer eine Stadt liebt viel und gern durch ihre Thore geht, viell. schon im Vorblick auf die in sie eingehen sollende Fülle der Heiden. In v. 3 übers. LXX richtig, zugleich syntaktisch entsprechend: Δεδοξασμένα ἐλαλήθη περὶ σοῦ. Die Verbindung eines plur. Subjekts mit sing. Präd. ist auch sonst übliche Syntax, sei es daß das Subj. als Einheit in Form der Mehrheit gedacht ist (z. B. Jes. 16, 8) oder daß es sich im Verfolg des Gedankens individualisirt (wie wohl Gen. 27, 29 vgl. 12, 3); mög-

lich aber auch daß מְדֻבָּר den Wert eines aktiven Praesens mit allgemeinstem Subj. hat (vgl. Mal. 1, 11) und נִכְבָּדוֹת Objektsacc. ist (Ew. § 295[b]). בְּ bei דִּבֵּר kann Ort oder Werkzeug, Inhalt und Objekt der Rede (z. B. 119, 46), aber auch die Person bed., gegen welche die Rede geht (z. B. 50, 20) oder um welche sie geschieht (wie die des Freiers an den Vater oder die Angehörigen des Mädchens 1 S. 25, 39. Hohesl. 8, 8 vgl. zur Constr. 1 S. 19, 3). Hier denkt der D. ohne Zweifel an die Verheißungsworte von Jerusalems ewigem Bestande und künftiger Herrlichkeit: Herrliches ist geredet d. h. liegt als geredet vor in Betreff deiner, o du Stadt Gottes, Stadt seiner Wahl und seiner Liebe. Der herrliche Verheißungsinhalt wird nun entfaltet und zwar in lebendigster Unmittelbarkeit: Jahve selbst nimmt das Wort und spricht den heilwärtigen herrlichen Weltberuf seiner Erkornen und Geliebten aus: sie soll die Geburtsstätte aller Völker werden. רַהַב ist Aegypten wie 89, 11. Jes. 30, 7. 51, 9., die südliche Weltmacht, und בָּבֶל die nördliche. הִזְכִּיר wie häufig von lauter Jer. 4, 16 und ehrenvoller öffentlicher Erwähnung 45, 18.; ‚schriftlich eintragen oder verzeichnen‘ bed. es nicht; der Amtsname מַזְכִּיר, den Hofm. dafür anführt, bez. den Reichsgeschichtschreiber als den welcher die Denkwürdigkeiten der Zeitgeschichte für das Gedächtnis festhält. Es ist also unstatthaft zu übers.: ich werde beischreiben Rahab und Babel denen die mich kennen. Ueberh. wird mit לְ nicht gesagt, zu welchen hinzu als zu ihnen gehörig, sondern wofür oder als was (vgl. 2 S. 5, 3. Jes. 4, 3) diese bisher Gotte und seinem Volke feindlichen Reiche declarirt werden sollen: J. vollendet was er selbst gewirkt indem er sie öffentlich und feierlich für seine Kenner erklärt d. h. für solche die um ihn als ihren Gott erlebnisweise (s. 36, 11) wissen. Danach ist klar, daß auch זֶה יֻלַּד־שָׁם die Bekehrung der drei anderen Völker besagen will, auf welche Gottes Finger mit הִנֵּה hinweist: das kriegslustige Philistäa, das reiche stolze Tyrus und das abenteuerlich gewaltige Aethiopien (Jes. c. 18). זֶה geht nicht auf die Individuen, auch nicht auf den Inbegriff dieser Völker, sondern auf Volk für Volk (vgl. זֶה הָעָם Jes. 23, 13), indem es sie je einzeln ins Auge faßt. Und שָׁם weist auf Zion: die unvermittelt eintretende Rede Jahve's steht ja im engsten Zus. mit der Rede des Dichters und Sehers. Anderwärts erscheint Zion als die Mutter, welche Israel wieder zu einem zahlreichen Volke gebiert Jes. 66, 7. 54, 1—3., es sind die Kinder der Diaspora, welche Zion wiedergewinnt Jes. 60, 4 f. — hier aber sind es die Völker, welche in Zion geboren werden. Der D. meint, daß die Völker in Zion (πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ Eph. 2, 12) Heimrecht als in ihrer zweiten Mutterstadt erlangen werden — sie werden eine andere Basis ihrer Existenz als die naturwüchsige gewinnen, sie werden eine religiös-sittliche Wandlung erfahren, welche, neutestamentlich angesehen, Neugeburt aus Wasser und Geist ist.

V. 5—7. Indem nun so die Völker in die Gemeinde der Kinder Gottes und Kinder Abrahams eingehen, wird Zion nach und nach eine unabsehbar große Gemeinde: zu Zion aber oder von ihr (וּלְצִיּוֹן, s. Baer

über diese Punktation) wird gesagt werden אִישׁ וְאִישׁ יֻלַּד־בָּהּ. Zion, die Eine Stadt, steht im Gegens. zu den ganzen Ländern, die Eine Gottesstadt in Gegens. zu den Reichen der Welt, und אִישׁ וְאִישׁ in Gegens. zu זֶה. Dieser Gegens., von dessen richtiger Auffassung das Verständnis des ganzen Ps. abhängt, wird verfehlt, wenn man sagt: Während bei andern Ländern nur immer das ganze Volk in Betracht kommt, wird in Zion nicht völkerweise, sondern personenweise gezählt (Hofm.). Bei dieser Auffassung tritt das יֻלַּד in den Hintergrund; sodann geht diese Hervorhebung des Wertes der Persönlichkeit über den altertümlichen Vorstellungskreis hinaus, und daß in Zion jeder Einzelne so bedeutend ist wie ein Volk im Ganzen, ist eine unwahre Wertbestimmung. Anderwärts bed. אִישׁ אִישׁ Lev. 17, 10. 13 oder אִישׁ וָאִישׁ Est. 1, 8 männiglich; demgemäß besagt hier אִישׁ וְאִישׁ (Individuum und oder um Individuum) einen *progressus in infinitum*, wo immer einer zu dem andern hinzukommt. Von einer unabsehbaren Menge und in ihr jedem Einzelnen insonderheit gilt es, daß er in Zion geboren. Nun schließt sich auch וְהוּא יְכוֹנְנֶהָ עֶלְיוֹן bedeutsam an. Während von den auswärtigen Völkern immer mehr und mehr das Eingebornenrecht in Zion erlangen und so in einen neuen Volksverband eintreten, so daß ihrer urspr. Volksgenossenschaft Abbruch geschieht, wird Er selbst, der Allerhabene (הוּא mit nachfolgendem erklärendem Permutativ wie 1 S. 20, 29) Zion aufrecht halten (48, 9), so daß sie unter seinem Schirm und Segen immer größer und herrlicher wird. Wohin es bei solcher fortgehender Einverleibung der bisher Fernen in die sionitische Gemeinde kommen wird, sagt v. 6: J. wird zählen indem er aufschreibt (Inf. wie Jos. 18, 8 und für בִּכְתֹבוֹ wie in der von Riehm verglichenen Stelle Gen. 24, 30 כִּרְאֹת für כִּרְאֹתוֹ) die Völker d. h. indem er die für das künftige Heil ersehenen Völker in das Buch der Lebendigen Jes. 4, 3 vgl. Ez. 13, 9 einschreibt: dieses da ist daselbst geboren, er wird sie also eins nach dem andern als in Zion geborne anerkennen. כְּתוֹב als Nebenform von כְּתָב Verzeichnis (Ew. Hitz.) zu fassen (vgl. אֱלֹהַּ und אֱלָהּ (إِلٰهٌ) ist unnötig; doch schwanken hier schon die griech. Uebersetzer zwischen Inf. und Subst. Das Ende aller Geschichte ist also, daß Zion die Metropole aller Völker wird. Und wenn so die Fülle der Heiden eingegangen ist, dann werden Alle und jeder singend wie tanzend sagen (erg. יֹאמְרוּ): Alle meine Quellen sind in dir. Am besten unter den Alten Aq.: καὶ ᾄδοντες ὡς χοροί· πᾶσαι πηγαὶ ἐν σοί, wonach Hier. *et cantores quasi in choris: omnes fontes mei in te.* Man möchte חֹלְלִים lieber „Flötenspieler" über. (LXX ὡς ἐν αὐλοῖς): aber flöten heißt חִלֵּל (*denom.* von חָלִיל) 1 K. 1, 40., חוֹלֵל (*Pil.* von חוּל) dagegen tanzen, also = מְחוֹלְלִים wie לֹצְצִים Hos. 7, 5. Man darf aber auch nicht übers.: Und Sänger wie Tänzer (sagen), denn obwohl שָׁרִים wie מְשֹׁרְרִים *cantores* bedeuten kann (2 S. 19, 36. Ez. 40, 44. 2 Chr. 9, 11. 35, 25. Koh. 2, 9), so kommt es doch hier nicht auf das an was die Bekennenden sind, sondern wie sich gebarend sie bekennen, also: singend wie tanzend d. i. sowohl durch das Eine als durch das Andere ihre festliche Freude kundgebend

werden die in Zion einverleibten Menschen aller Völker sagen: כָּל מַעְיָנַי בָּךְ alle meine Quellen, d. i. Heilsquellen nach Jes. 12, 3., sind in dir (o Gottesstadt). Ueber כָּל s. zu 35, 10. Man hat auch erklärt: meine Blicke (d. i. Augenmerk oder Augenweide) oder: meine Gedanken (nach neuhebr. עִיֵּן von geistiger Betrachtung), aber beides sprachwidrig. Eher ließe sich an das targumisch-talmudisch-syrische מַעְיָן Eingeweide denken, welches Raschi zu *Sanhedrin* 81[b] durch בני מעים (die inneren Weichteile) erkl.: all mein Inneres (singt) von dir (Arnheim, vgl. Raschi); aber מעין in diesem Sinne ist nicht althebräisch. LXX, *κατοικία* übersetzend, denkt an מָעוֹן. Unhebräisch aber ist die Conj. Böttchers und vor ihm schon Schnurrers (*Dissertationes* p. 150) כל־מְעִינַי alle welche Wohnung nehmen (wofür Hupf. Dyser. מעינַי alle meine Anwohner d. i. Hausgenossen), und übrigens kommen wir so um den der Abzielung des Ganzen entsprechenden Ged., daß Jer. allgemein als die Stätte, wo das Wasser des Lebens für die ganze Menschheit quillt, gelten und als dieser Quellort allgemein gepriesen werden wird.

PSALM LXXXVIII.

Klaggebet eines Dulders wie Iob.

2 Jahve, Gott meines Heiles,
Zur Zeit wo ich schreie in der Nacht vor dir,
3 Komme vor dein Angesicht mein Gebet,
Neige dein Ohr zu meinem Jammern.
4 Denn gesättigt mit Leiden ist meine Seele
Und mein Leben ist angelangt am Hades.
5 Ich bin gleichgeachtet Hinabfahrenden zur Grube,
Bin geworden wie ein Mann ohne Lebenskraft. —

6 Ein unter die Toten Freigegebener,
Gleichwie Erschlagene, ins Grab Gebettete,
Derer du nicht gedenkest fürder;
Sind sie von deiner Hand doch abgeschnitten.
7 Du hast mich gelegt in eine Grube der Abgründe,
In Finsternisse, in Meerestiefen.
8 Auf mich stemmt deine Zornglut
Und alle deine Brandungen beugst du hernieder. (*Sela*)

9 Du hast entfernt meine Vertrauten von mir,
Hast mich gemacht zu Greueln ihnen,
Der ich abgesperrt und nicht hinaus kann.
10 Mein Auge schmachtet hin vor Elend,
Ich rufe dich, Jahve, alltäglich,
Breite zu dir aus meine Hände.

11 Wirst du den Toten Wunder thun,
Oder stehen Schatten auf, dir zu danken? (*Sela*)
12 Erzählt man im Grabe deine Gnade,
Deine Treue am Ort des Untergangs?
13 Wird kund in der Finsternis deine Wundermacht
Und deine Gerechtigkeit im Lande des Vergessens?

14 Und ich — zu dir, Jahve, schrei' ich,
Schon Morgens kommt dir mein Gebet entgegen.
15 Warum, Jahve, verschmähst du meine Seele,
Verbirgst dein Antlitz vor mir?
16 Elend bin ich und hinsterbend von Jugend an,
Ich trage deine Schauder, muß ratlos sein.

17 Ueber mich sind ergangen deine Zorngluten,
Deine Schrecknisse haben mich zernichtigt.
18 Sie haben mich umgeben gleich Wassern den ganzen Tag,
Einen Kreis um mich gezogen allesamt.
19 Du hast entfernt von mir Liebenden und Freund,
Meine Vertrauten sind Finsternis.

So heiter Ps. 87 ist, so finster Ps. 88; sie stehen als Gegenstücke bei einander. Nicht Ps. 77, wie die Alten auf *quaenam ode omnium tristissima* antworten, sondern dieser Ps. 88 ist der nächtlichste aller Klageps., denn zwar zeigt der Name אלהי ישועתי, bei welchem der Betende Gott anruft, und sein Beten selbst, daß der Glaubensfunke in ihm nicht völlig erloschen ist, aber übrigens ist Alles Ein Erguß tiefer Klage in schwerster Anfechtung angesichts des Todes, das Dunkel der Schwermut erheitert sich nicht zur Hoffnung, der Psalm verhallt in iobischem Wehruf. Wir vernehmen darin Nachklänge des korah. Ps. 42 und davidischer, vgl. v. 3 mit 18, 7.; v. 5 mit 28, 1.; v. 6 mit 31, 23.; v. 18 mit 22, 17.; v. 19 (obgleich anders gewendet) mit 31, 12 und bes. die Fragen v. 11–13 mit 6, 6., wovon sie nur wie die Erweiterung sind — aber diese Psalmen-Nachklänge werden überwogen durch noch auffälligere Berührungen mit dem B. Iob sowohl im Sprachgebrauch (דָּאַב v. 10. Iob 41, 44; רְפָאִים v. 11. Iob 26, 5; אֲבַדּוֹן v. 12. Iob 26, 6. 28, 22; נֹעַר 16a. Iob 33, 25. 36, 14; אֵמִים 16b. Iob 20, 25; בִּעוּתִים v. 17. Iob 6, 4) und einzelnen Ged. (vgl. v. 5 mit Iob 14, 10; v. 9 mit Iob 30, 10; v. 19 mit Iob 17, 9. 19, 14), als auch in dem Leidenszustande des D. und der ganzen Art und Weise wie er zum Ausdruck kommt. Denn nicht bloß innerlich befindet sich der D. in gleicher Anfechtung wie Iob — auch sein äußeres Leiden ist dem Wortlaute seiner Klagen nach das gleiche, näml. der Aussatz v. 9, der, indem die Anlage dazu ihm angeboren, von Jugend her sein Erbe gewesen v. 16. Wer ist dieser in Iobs Weise Heimgesuchte? Da ich das B. Iob für ein Chokma-Werk der salomonischen Zeit halte und die beiden Ezrahiten zu den Weisen ersten Ranges am salom. Hofe gehörten 1 K. 5, 11., so legt sich mir die Vermutung nahe (verworfen von Perowne u. A., ansprechend befunden von Cook, angeeignet von Godet), daß das B. Iob aus ebendieser Chokma-Genossenschaft hervorgegangen ist und daß viell. ebendieser Heman der Ezrahit, welcher Verf. von Ps. 88 ist, darin ein Stück seines eigenen Lebens, Leidens und Seelenkampfes dramatisch vergegenständlicht hat.

Die Aufschrift des Ps. lautet: *Psalm-Sang von den Korahiten; dem Sangmeister, nach schwermütiger Weise* (vgl. 53, 1) *mit gedämpfter Stimme vorzutragen* (eig. *herunterzudrücken*, nicht nach Ex. 32, 18. Jes. 27, 2: *zu singen*, was nichtssagend, oder: *wechselsweise zu singen*, was dem Charakter des Ps. zuwider), *eine Betrachtung von Heman dem Ezrahiten*. Das ist eine Doppelüberschrift, deren zwei Hälften sich widersprechen. Das bloße למנצח neben לבני־קרח wäre ganz in Ordnung, da der Sangmeister Heman nach

1 Chr. 6, 18—23 ein Korahit ist, aber הימן heißt auch einer der vier großen isr. Weisen zu Salomo's Zeit 1 K. 5, 11., welcher laut 1 Chr. 2, 6 ebenso wie Ethan, Kalkol und Darda ein leiblicher Nachkomme Zerachs und also nicht aus dem St. Levi, sondern Juda ist. Es stehen also an der Spitze des Ps. zwei verschiedene Angaben über seine Abkunft nebeneinander. Die Annahmen, daß Heman der Korahit in das Geschlecht Zerachs, oder daß Heman der Ezrahit unter die Leviten aufgenommen worden sei, sind schlechte Aushilfen. Daß der Titel des Ps. urspr. entweder bloß שיר מזמור לבני־קרח oder bloß למנצח וגו׳ lautete, bestätigt sich dadurch, daß nur in diesem Einen Ps. למנצח nicht den ersten Platz in der Ueberschrift einnimmt. Welche der beiden Angaben aber ist die glaubwürdigere? Jedenfalls die letztere, denn שיר מזמור לבני־קרח ist nur rückläufige Wiederholung der Ueberschrift von Ps. 87. Die zweite Angabe dagegen macht durch ihre genaue Bez. der Sangweise und durch die dem folg. Ps. entsprechende Nennung des Dichters den Eindruck der Geschichtlichkeit.

V. 2—8. Der D. befindet sich in todesnächtlichem Zustande, aber er verzweifelt nicht, er bleibt mit seinen Klagen Jahve zugewandt und nennt diesen den Gott seines Heils. Dieser durch alles Dunkel sich hindurchringende *actus directus* der Gebetszuflucht zu dem Gotte des Heils ist der Grundcharakter alles Glaubens. Man übersetze 2ᵃ nicht als Satz für sich: „Tags schreie ich, in der Nacht vor dir“ (LXX Trg.), was יוֹמָם heißen müßte, sondern (wie auch, zumal bei Baer, punktirt ist): Tags d. i. zur Zeit (56, 4. 78, 42 vgl. 18, 1), wo ich Nachts vor dir schreie, komme . . (Hitz.). רִנָּתִי 3ᵇ nennt er seine gellende Wehklage, sein jammerndes Flehen wie 17, 1. 61, 2. הַטֵּה, wofür הַט 17, 6., wie 86, 1. Das בְּ von בְרָעוֹת bez. wie 65, 5. Thren. 5, 15. 30 das, wovon seine Seele schon reichlich genug bekommen. Zu 4ᵇ vgl. syntaktisch 31, 11. אֱיָל (ἅπ. λεγ. wie אֱיָלוּת 22, 20) bed. Gedrungenheit, Derbheit, Kräftigkeit (ἁδρότης): er ist wie ein Mann, dem alle Lebensfrische geschwunden, also nur noch wie der Schatten eines Mannes, ja wie ein schon Verstorbener. חָפְשִׁי 6ᵃ (v. חפשׁ خفس *projicere,* in haltlosen ungebundenen Zustand versetzen) übers. LXX ἐν νεκροῖς ἐλεύθερος und ähnlich Aq. Symm. Trg. u. der Talmud, welcher danach den Satz formulirt, daß der Gestorbene חפשׁי מן המצות frei von Erfüllung der gesetzlichen Vorschriften ist (vgl. Röm. 6, 7), wogegen Hitz. Ew. Köst. Böttch. nach Ez. 27, 20 (wo חֹפֶשׁ *stragulum* bed.) erkl.: unter den Toten ist mein Lager (חפשׁי = יצועי Iob 17, 13). Aber in Hinblick auf Iob 3, 19 ist die adjektivische Fassung wahrscheinlicher; „unter den Toten ein Entbundener“ (LXX) ist s. v. a. ein aus dem Verbande des Lebens Entlassener (Iob 39, 5), wie etwa lat. der Tote *defunctus* heißt. Der Toten gedenket Gott nicht, näml. thatsächlich, indem ihr Zustand geschichtslos der immer gleiche bleibt; sie sind ja losgeschnitten (נִגְזַר wie Thren. 3, 54. Jes. 53, 8) von Gottes Hand, näml. der leitenden und helfenden. Ihr Wohnort ist die Grube der tief unten gelegenen Orte (vgl. zu תַּחְתִּיּוֹת 63, 10. 86, 13. Ez. 26, 20 und bes. Thren. 3, 55), die finstern Regionen (מַחֲשַׁכִּים wie 143, 3. Thren.

3, 6), die untermeerischen Tiefen (בִּמְצֹלוֹת LXX Syr.: ἐν σκιᾷ θανάτου = בצלמות nach Iob 10, 21 u. ö., aber gegen Thren. 3, 54), deren geöffneter Schlund für den Einzelnen das Grab ist. Zu 8^b vgl. 42, 8. Das *Mugrasch* bei כל־משבריך stempelt dieses zum *acc. adverb.* (Trg.) oder richtiger, da es nicht עניתני heißt, zum vorausgestellten Obj. (vgl. 8, 7^b. 21, 3^b u. s. w.). עִנָּה niederbeugen, — drücken, hier vom Niederlenken (LXX ἐπήγαγες) der Wogen, die sich katarraktenartig über den Leidenden entladen.

V. 9—13. Auf die Oktastiche folgen nun paarweise zusammengehörige Hexastiche. Die Klage über Entfremdung der Nächststehenden lautet wie Iob 19, 13 ff., aber auch öfter in den älteren Leidensps. z. B. 31, 12. Er ist verlassen von allen seinen Vertrauten (nicht: Bekannten, denn מְיֻדָּע bed. mehr als das), er ist allein im Kerker des Elends, wo niemand zu ihm kommt und wo er nicht heraus kann. Das lautet nach Lev. c. 13 wie Klage eines Aussätzigen. Das Levitenbuch geht dort von der Unreinheit des menschlichen Lebensanfangs zu der Unreinheit der furchtbarsten Krankheit über; die Krankheit ist das Mittlere zwischen Geburt und Tod, und der Aussatz ist nach morgenländischem Begriff der Ausbund aller Krankheit, der Tod selber am noch lebenden Menschen Num. 12, 12 und vor allen andern Uebeln eine Anrührung der göttlichen Strafhand (נֶגַע), eine Geißel Gottes (צָרַעַת). Der des Aussatzes Verdächtige soll bis zur Feststellung der priesterlichen Diagnose einer siebentägigen Haft unterworfen sein und wenn der Aussatz konstatirt ist abgesondert außerhalb des Lagers wohnen Lev. 13, 46., wo er, wenn auch nicht eingesperrt, doch von seiner Wohnung und den Seinigen abgesperrt ist und, wenn ein Mann vom Stande, sich zu unfreiwilliger Zurückgezogenheit verurteilt fühlen wird. Es liegt nahe, das an שַׁתַּנִי angeschlossene כָּלֻא auf diese Absperrung zu bez. עֵינִי v. 10 für עֵינַי wie 6, 8. 31, 10: sein Auge ist hingeschmachtet, hingeschwunden (דָּאַב zergehen, vgl. ذهب fortgehen, vergehen[1]) infolge (seines) Leidens. Er ruft und ruft J. an, breitet aus (שִׁטַּח *expandere*, nach dem Arab. insbes. dachartig) seine Hände *(palmas)* nach ihm, um sich vor seinem Zorn zu schirmen und sein mitleidiges Aufmerken auf sich zu ziehen. Auf einen doppelten Wunsch stützt er v. 11—13 seinen Hilfruf: ein Gegenstand der göttlichen Wunderhilfe zu werden, und ihn dafür preisen zu können, was beides nicht geschehen würde, wenn er stürbe, denn das Jenseits ist geschichtslose, immer gleiche Finsternis. Mit מֵתִים wechselt רְפָאִים (Sing. רָפָא) die Schlaffen d. i. Schatten (σκιαὶ) der Unterwelt. Ueber יוֹדוּךָ für לְהוֹדוֹת s. Ew. § 337^b. Neben קֶבֶר steht אֲבַדּוֹן (eigennamenartig ohne Artikel wie auch Iob 26, 6 לַאבדון), neben חֹשֶׁךְ (Iob 10, 21 f.) אֶרֶץ נְשִׁיָּה das Land der Vergessenheit (λήθης), wo es vorbei ist mit Denken, Fühlen, Handeln (Koh. 9, 5. 6. 10), wo die gedanken- und gedächtnislose Mo-

1) Fleischer bespricht diese Wortfamilie mit Bezug auf זְאֵב ذئب (Wolf = der Vertriebene, Gescheuchte, Flüchtling) in den Berichten der Sächsischen Ges. der Wissenschaften 1, 430 f.

notonie des Todes herrscht. So stellte sich das Jenseits im A. T. dar, auch noch bei Koheleth und in den Apokryphen (Sir. 17, 27 f. nach Jes. 38, 18 f.; Bar. 2, 17 f.), und so mußte es sich darstellen, denn im N. T. ist nicht bloß die Vorstellung vom Zustande nach dem Tode, sondern dieser Zustand selbst ein anderer geworden.

V. 14—19. Der so trostlos und doch unverzweifelt Klagende rafft sich von neuem zum Gebet auf. Mit וַאֲנִי setzt er sich den von Gottes Liebesoffenbarung abgeschiedenen Toten entgegen. Noch lebend, obwohl unter scheinbar endlosem Zorne, bietet er alles auf, um sich betend zu Gottes Liebe hindurchzuringen. Seine Klagen sind Bitten, denn es sind vor Gott ausgeschüttete Klagen. Das Verhängnis, unter dem er schon lange mehr ein Hinschmachtender, Hinsiechender, Hinsterbender (גוע = جوع) als ein Lebender ist, reicht bis in seine Jugend hinauf; מִנֹּעַר ist (da נֹעַר allerwärts unflektirt bleibt) s. v. a. מִנְּעֻרַי. Das ἁπ. λεγ. אָפוּנָה (wofür Olsh. Hupf. Dyser. אָפוּגָה) leiten AE und Kimchi von פַּן ab (welches selbst seinerseits v. פָּנָה, wie אִי v. אָוָה, אַל v. אָלָה = לָיָה לָלָה und צַל v. צָלַל, herkommt) und geben ihm die Bed. *dubitare*. Schon Castellus vergleicht arab. *afana*, *afina*, *ma'fûn* (√ افن treiben, stoßen), worin der Grundbegriff des Zurücktreibens, der Schmälerung, der Erschöpfung auf Schwächung oder Schwäche des Verstandes übertragen wird. Auch פָּנָה arab. *fanija* ‚schwinden, vergehen' liegt nahe, aber ἐξηπορήθην der LXX spricht für die Zusammengehörigkeit mit jenem أَفِنَ *infirma mente et consilii inops fuit.*[1] Der Aor. der LXX aber ist hier ebenso irrig wie 42, 5. 55, 3. 57, 5.; der Kohortativ bez. da überall die einer äußeren Vernotwendigung gegebene innere Folge, wie man hebr. sagt: ich ergreife Zittern (Jes. 13, 8. Iob 18, 20. 21, 6) oder Wonne (Jes. 35, 10. 51, 11), wenn die Gewalt der Ereignisse in solche Gemütszustände einzugehen zwingt. Unter der Last göttlicher Graungeschicke befindet er sich im Zustande geistiger Schwächung und Erschöpfung oder besinnungsloser Angst, über ihn als ihr vor vielen ausersehenes Ziel gehen Gottes Zorngluten (*plur.* nur hier), seine Schreckensverhängnisse (s. über בעת zu 18, 5) haben ihn schier zernichtet; צִמְּתוּתֻנִי ist in dieser überlieferten Aussprache Steigerungsform zu צִמְּתוּנִי, indem, viell. unter Einfluß des Derivats[2], der letzte Teil des bereits flektirten V. wie in אָהֲבוּ הֵבוּ Hos. 4, 18 (vgl. im Bereich des Nomens פִּיפִיּוֹת Schneide-Schneiden = viele Schneiden 149, 6) wiederholt ist; man kann sich dieser Anomalie leicht durch die Lesung צִמְּתוּתֻנִי (v. צִמֵּת) oder צִמְּתוּנִי (v. צִמֵּת) entledigen; König, Lehrgeb. S. 202 f. meint sogar צִמְּתוּתֻנִי als Nüancirung von צִמְּתוּנִי (mit *u* statt *ĕ* und *Dag. dirimens*) ansehn zu dürfen. In v. 18 werden die Gluten

1) Auch Abulwalîd erkl. אָפוּנָה nach dem Arab., aber unannehmbar: „auf lange Zeit hin", vom arab. *iffân* Zeit, Zeitpunkt — die Zeit im Vorwärtstreiben, in steter Aufeinanderfolge ihrer Momente gedacht.

2) Heidenheim erklärt: deine Schrecknisse sind mir zu צְמִתֻת (Lev. 25, 23) d. i. unveräußerlich zu eigen geworden.

zu Fluten; Gottes Zorn ist mit allem Zerstörerischen vergleichbar. Der Wogenschwall droht ihn zu verschlingen, ohne daß von Seiten seiner Lieben und Freunde eine hilfbereite Hand sich nach ihm ausstreckt. Ist nun 19ᵇ nach Iob 17, 14 zu erkl.: Meine Vertrauten sind finsteres Dunkel d. h. statt meiner bisherigen Vertrauten (Iob 19, 14) ist dieses mein Vertrauter geworden? Man sollte meinen, daß es dann מידעי (Schnurrer) oder nach Spr. 7, 4 מודעי heißen müßte und daß bei diesem Sinne dem Nomen מחשך als Subj. der Vortritt gebührte, daß also מידעי Subj. und מחשך Präd. sei: meine Vertrauten haben sich in finstres Dunkel verloren, sind schlechthin unsichtbar geworden (zuletzt Hitz.), in welchem Falle Raschi's LA מחשך nahe liegt, deren es aber keinesfalls bedarf. Aber die regelrechte Wortstellung bleibt gewahrt, wenn man erkl.: meine Vertrauten sind auf finstres Dunkel als meinen Vertrauten reducirt, und der Plur. rechtfertigt sich durch Iob 17, 14: *Mutter und Schwester* (nenn' ich) *das Gewürm.* Mit dieser Klage entsinkt dem D. die Harfe. Er schweigt und harrt auf Gott, daß er dieses Leidensrätsel löse. Aus dem B. Iob können wir schließen, daß er ihm auch wirklich erschienen. Er ist ja treuer als die Menschen. Keine Seele, die mitten im Zorne seine Liebe erfaßt, sei es mit fester oder zitternder Hand, geht verloren.

PSALM LXXXIX.

Gebet um Erneuerung der Gnaden Davids.

2 Die Gnaden Jahve's will ich ewig besingen,
Späten Geschlechtern kund thun deine Treue mit meinem Munde.
3 Denn ich sage: ewig bauet sich die Gnade,
An den Himmeln — dort befestigst du deine Treue.

4 „Geschlossen einen Bund mit meinem Erkornen,
Geschworen hab' ich David meinem Knechte:
5 Bis ewig festige ich deinen Samen
Und baue in späte Geschlechter deinen Thron.“ (*Sela*)

6 Und es preisen die Himmel dein Wunderwesen, Jahve,
Auch deine Treue in der Heiligen Versammlung.
7 Denn wer in der Aetherhöhe gleichet Jahve,
Aehnlicht Jahve unter den Göttersöhnen?

8 Ein Gott schrecklich in der Heiligen großem Rate
Und furchtbar über alle die rings um ihn.
9 Jahve, Gott der Heere, wer ist wie du?!
Ein Gewaltiger, Jāh, und deine Treue rings um dich her.

10 Du bists der bändigt den Uebermut des Meeres,
Wenn sich türmen seine Wogen, du stillest sie.
11 DU hast zermalmt gleich einem Erschlagnen Rahab,
Durch den Arm deiner Gewalt versprengt deine Feinde.

12 Dein sind die Himmel, auch dein die Erde;
Erdkreis und was ihn füllt hast Du gegründet.
13 Norden und Süden, Du hast sie geschaffen,
Tabor und Hermon jauchzen ob deines Namens.

14 Dein ist ein Arm mit Heldenkraft,
Gewaltig deine Hand, erhaben deine Rechte.
15 Gerechtigkeit und Recht ist der Grund deines Thrones,
Gnade und Wahrheit stehen aufwartend vor dir.

16 Heil dem Volke, dem wissenden um Jubel,
Die, o Jahve, in deines Angesichts Licht dahingehn!
17 In deinem Namen frohlocken sie immerdar,
Und durch deine Gerechtigkeit sind sie erhaben.

18 Denn der Schmuck ihrer Gewaltigkeit bist du,
Und durch deine Huld ist erhaben unser Horn.
19 Denn Jahve's ist unser Schild,
Und des Heiligen Israels unser König.

20 Einst redetest du im Gesicht zu deinen Vertrauten und sprachst:
„Ich habe Beistand geliehen einem Helden,
Hab erhöhet einen Jüngling aus dem Volke.
21 Ich habe gefunden David meinen Knecht,
Mit meinem heiligen Oele ihn gesalbt.

22 Mit welchem sein soll meine Hand beständig,
Auch soll mein Arm ihn stärken.
23 Nicht berücken soll ein Feind ihn
Und der Sohn der Schalkheit ihn nicht bedrücken.

24 Ich werde zerschmettern vor ihm seine Dränger,
Und seine Hasser werd' ich schlagen.
25 Und meine Treue und Gnade ist mit ihm,
Und in meinem Namen wird hoch sein Horn.
26 Ich werde legen an das Meer seine Hand,
Und an die Ströme seine Rechte.

27 Er wird mich anrufen: mein Vater bist du,
Mein Gott und der Hort meines Heiles!
28 Hinwieder ich werd' ihn zum Erstgebornen setzen,
Zum Höchsten den Königen der Erde.

29 Auf ewig will ich ihm bewahren meine Gnade,
Und mein Bund sei unverbrüchlich mit ihm.
30 Ich werde setzen zu ewger Dauer seinen Samen,
Und seinen Thron gleich des Himmels Tagen.

31 Wenn verlassen werden seine Kinder mein Gesetz
Und in meinen Rechten nicht wandeln,
32 Wenn sie meine Satzungen entheiligen
Und meine Gebote nicht beobachten:

33 So werd ich heimsuchen mit der Rute ihren Frevel
Und mit Plagen ihre Missethat;
34 Doch meine Gnade werd ich ihm nicht brechen
Und nicht zum Lügner werden an meiner Treue.

35 Ich werde nicht entweihen meinen Bund
Und meiner Lippen Gelübde nicht ändern.
36 Eins hab ich geschworen bei meiner Heiligkeit;
Wahrlich ich werde David nicht täuschen:

37 Sein Same soll in Ewigkeit währen
Und sein Thron wie die Sonne vor mir.
38 Wie der Mond soll er ewig bestehen —
Und der Zeuge in der Aetherhöh' ist treu!" (*Sela*)

39 Und du derselbe hast verworfen und verschmähet,
Bist in Grimm geraten über deinen Gesalbten,

40 **Hast von dir geschüttelt den Bund deines Knechtes,**
Hast entweiht zur Erde sein Diadem.

41 **Du hast zerrissen alle seine Zäune,**
Hast gelegt seine Vesten in Trümmer.
42 **Es plündern ihn alle die des Weges ziehen,**
Er ward eine Schmach seinen Nachbarn.

43 **Du hast erhöht die Rechte seiner Dränger,**
Hast Freude bereitet allen seinen Feinden.
44 **Auch wendetest du rückwärts seines Schwertes Schneide,**
Und hieltest nicht aufrecht ihn im Kriege.

45 **Du hast ihn verlustig gemacht seines Glanzes**
Und seinen Thron zur Erde hingestürzt.
46 **Du hast verkürzt die Tage seiner Jugend,**
Hast um und um ihn eingehüllt in Schande. (*Sela*)

47 **Bis wann, Jahve, verbirgst du dich für immer,**
Wird brennen wie Feuer deine Zornglut?
48 **Gedenke: ich — wie so gar vergänglich!**
Zu welcher Nichtigkeit hast du geschaffen alle Menschenkinder!
49 **Wer ist der Mann, der lebte und den Tod nicht sähe,**
Der sichern könnte seine Seele vor der Unterwelt? (*Sela*)

50 **Wo sind deine Gnaden die früheren, HErr,**
Die du David zugeschworen in deiner Treue?
51 **Gedenke, HErr, der Schmach deiner Knechte,**
Daß ich in meinem Busen trage den Schimpf vieler Völker,
52 **Welche schmähen — deine Feinde, Jahve! —**
Welche schmähen die Fußstapfen deines Gesalbten.

53 **Gebenedeiet sei Jahve in Ewigkeit!**
Amen, Amen.

Nachdem wir erkannt haben, daß die Doppelüberschrift von Ps. 88 zwei unvereinbare Angaben über die Entstehung dieses Ps. nebeneinanderstellt, entsagen wir den Künsten, durch welche man Ethan (אֵיתָן[1]) den Ezrahiten aus dem Stamme Juda (1 K. 5, 11. 1 Chr. 2, 6) zu Einer Person macht mit Ethan (Jeduthun) b. Kuschaja dem Merariten aus dem St. Levi (1 Chr. 15, 17. 6, 29—32), dem Musikmeister neben Asaf und Heman, dem Haupte von 6 Musikerklassen, über welche seine 6 Söhne als Unterdirigenten gestellt waren (1 Chr. c. 25). Aber wir geben auch nicht jener Zweifelsucht Raum, welche daraus, daß es zwei levitische Sangmeister Heman (den Korahiten) und Ethan (den Merariten) und daneben zwei judäische Weise Heman und Ethan (die Ezrahiten) gegeben haben soll, eine Konfusion der genealogischen Ueberlieferung folgert. Auffällig ist nur daß der Sangmeister bald איתן bald ידותון (ידיתון) heißt ohne daß sich dieser Namenwechsel irgendwie vermittelt. Aber ähnlich wechseln als Namen des Königs Uzia עֻזִּיָּהוּ und עֲזַרְיָהוּ.

Der Sammler hat die Ps. der beiden Ezrahiten zusammengestellt. Auch ohne diese Verwandtschaft der Verf. würde die Zusammenstellung sich durch die Wechselbeziehung rechtfertigen, in welcher die zwei Ps. durch gemeinsame auffällige Berührungen mit dem B. Iob stehen. Uebrigens aber ist Ps. 88 rein individuell, Ps. 89 durchaus national. Sowohl der poetische Charakter als die Situation der zwei Ps. sind verschieden.

1) Dieser Name איתן ist auch phönizisch in der Form יתן *Itan* Ἴτανος; ליתן *litan* ist phoen. s. v. a. לעלם.

Die Gegenwart des Verf. von Ps. 89 steht im schneidendsten Widerspruch mit den dem Hause Davids gegebenen Verheißungen. An dem Inhalte dieser Verheißungen und der Majestät und Treue Gottes weidet er sich, dann schüttet er das tiefe Gefühl des Abstands der Gegenwart in Klagen über das Leidensgeschick des Gesalbten Gottes aus und bittet Gott seiner Verheißungen und dagegen der Schmach zu gedenken, mit welcher dermalen sein Gesalbter und sein Volk überhäuft sind. Der Gesalbte ist nicht das Volk selbst (Hitz.), sondern der dermalige Träger der Krone. Die Krone des Königs ist zur Erde entweiht, sein Thron zur Erde gestürzt, er ist vor der Zeit zum Greise geworden, denn alle Zäune seines Landes sind durchbrochen, seine Festungen gefallen, seine Feinde haben ihn aus dem Feld geschlagen, so daß nun Schande und Hohn jedem seiner Fußtritte folgt.

Unter Salomo war kein Anlaß zu solchen Klagen, wohl aber unter Rehabeam, bis in dessen erstes Jahrzehnt Ethan der Ezrahit den König Salomo, der als Sechziger starb, überlebt haben kann. Im 5. J. Rehabeams zog Sisak (שִׁישַׁק = Σέσογχις = *Scheschonk* I), der 1. Pharao der 22. (bubastischen) Dynastie, mit einem großen aus vielen Völkerschaften zusammengesetzten Heere gegen Jerusalem, eroberte die festen Städte Juda's und plünderte Tempel und Palast, selbst die goldenen Schilde Salomo's mit sich fortnehmend, was die Geschichtschreibung ganz bes. beklagt. Damals predigte Schemaja in höchster Kriegsnot Buße, König und Fürsten demütigten sich und mitten im Gericht erfuhr deshalb Jerusalem Gottes gnädiges Verschonen. Gott machte ihm nicht das Garaus, auch ergingen in Juda wieder דברים טובים d. i. (vgl. Jos. 23, 14. Zach. 1, 13) freundliche tröstliche Gottesworte. So erzählen das Königsbuch 1 K. 14, 25—28 und, es ergänzend, der Chronist 2 Chr. 12, 1—12.

In eben dieser Zeit ist Ps. 89 entstanden. Der junge davidische König, den Verlust und Schande zum Greise machen, ist Rehabeam, jener Mann jüdischen Aussehns, welchen in dem Denkmalbilde von Karnak der Pharao Scheschonk dem Gotte Amun unter anderen Gefangenen vorführt und der in seinem Mauerringe die Worte *Judhmelek* (König Juda's) vor sich trägt — eine der schönsten und sichersten Entdeckungen Champollions.[1]

Ps. 89 steht in verwandtschaftlichem Verh. nicht allein zu Ps. 74, sondern außer Ps. 79 auch zu Ps. 77. 78., welche alle in die Urzeit Israels zurückblicken. Es sind sämtlich Asafps., teils alte (77. 78), teils jüngere (74. 79). Man sieht daraus daß Asafs Psalmen in jener Schule der vier Weisen, zu denen die beiden Ezrahiten gehören, als beliebtestes Muster galten.

V. 2—5. Der D., welcher, wie man bald merkt, ein חכם ist (denn gleich der Anfang des Ps. ist sonderlich und künstlich), beginnt mit dem Bekenntnisse der Unverbrüchlichkeit der dem Hause Davids zugesagten Gnaden d. i. der חַסְדֵי דָוִד הַנֶּאֱמָנִים Jes. 55, 3.[2] Die verheißungstreue Liebe Gottes zum Hause Davids will er ohne Aufhören besingen

1) s. Blau, Sisaqs Zug gegen Juda, aus dem Denkmal bei Karnak erläutert, in DMZ XV, 233–250 und in Merx' Archiv 3, 350 ff.

2) Die Vulg. übers. *Misericordias Domini in aeternum cantabo;* der 2. Sonntag nach Ostern hat davon den Namen.

und mit seinem Munde d. i. laut und öffentlich (vgl. Iob 19, 16) der fernen Nachwelt kund thun. Statt חֲסָדֵי (hier wie 107, 43. Jes. 55, 3. 63, 7) findet sich auch die minder gute Schreibung חַסְדֵי mit geschlossener Silbe. Das לְ von לְדֹר וָדֹר ist nach 103, 7. 145, 12 das dativische. Mit כִּי־אָמַרְתִּי (LXX Hier. gegen 3ᵇ ὅτι εἶπας) begründet der D. seine Entschließung aus seiner Ueberzeugung. יִבָּנֶה bed. nicht sowohl im Baue erhalten bleiben, als in fortgehendem Baue begriffen sein (z. B. Iob 22, 23. Mal. 3, 15 von steigendem Glücksstand). Die Gnade ist ewig (Acc. der Dauer) in stetem Baue begriffen, näml. auf dem unerschütterlichen Grunde der Gnadenverheißung, indem sie sich gemäß dieser erfüllt — ein Gebäude mit festester Basis, welches nicht nur nicht in Trümmer zerfällt, sondern, einen Stein der Erfüllung an den andern fügend, immer höher aufsteigt. שָׁמַיִם steht dann als *cas. absol.* voraus und בָּהֶם ist wie 19, 5 darauf zurückbezügliches Fürwort. An den Himmeln, den über das Entstehen und Vergehen hienieden erhabenen, befestigt Gott seine Treue, so daß sie fest wie die Sonne über der Erde steht, obgleich ihr der Stand der Dinge hienieden zuweilen zu widersprechen scheint (vgl. 119, 89). Nun folgen v. 4. 5 unmittelbare Gottesworte, die Summa der dem David und seinem Samen 2 S. c. 7 gegebenen Verheißungen, auf welche der D. v. 20 ff. näher eingeht. Hier stehen sie auffällig verbindungslos. Es ist der bei חסד und אמונתך v. 3 mitgedachte specielle Inhalt, der sich darin wie appositionsweise entfaltet, weshalb auch אָכִין und תָּכִין, וּבָנִיתִי und יִבָּנֶה einander entsprechen. Davids Same hat vermöge göttlicher Treue ewig festen Bestand, Davids Thron baut J. in Geschlecht und Geschlecht, indem er ihn immer neu und nie veraltend sich erheben läßt.

V. 6—9. Am Schlusse der Verheißungen v. 4. 5 hat die Musik sich zu steigern. An dieses jubelnde סלה knüpft וְיוֹדוּ an. Weil der Wert der Verheißung sich nach der Persönlichkeit des Verheißenden bemißt, folgt v. 6—19 eine hymnische Schilderung der Erhabenheit Gottes, bes. seiner Allmacht und Treue. Der Gott der Verheißung ist der von den Himmeln und Heiligen droben Gepriesene. Sein Wesen und Thun ist פֶּלֶא transscendenter, paradoxer, wunderbarer Art, als solches preisen es die Himmel, preist man (יודו nach Ges. § 137, 3) es in der Versammlung der Heiligen d. i. der jenseitigen Geister, der Engel (wie Iob 5, 1. 15, 15 vgl. Dt. 33, 2), denn Er ist auch über Himmel und Engel unvergleichlich erhaben; שַׁחַק poetischer Sing. für das an sich schon poetische שְׁחָקִים (s. darüber zu 77, 18), und עָרַךְ nicht wie z. B. Jes. 40, 18 in der Bed. beiordnen, sondern in der medialen: sich anreihen, gleich kommen wie Iob 28, 17. 19. Ueber בְּנֵי אֵלִים s. zu 29, 1. Auch in der Heiligen großem Rathe (s. über das wahrsch. wie כּוֹס doppelgeschlechtige סוֹד zu 25, 14) ist Jahve schrecklich, er ragt über alle um ihn (1 K. 22, 19 vgl. Dan. 7, 10) in furchtbarer Majestät hinaus. רַבָּה könnte nach 62, 3. 78, 15 Adv. sein (Hgst. Hupf.), aber der Wortstellung nach gilt es füglicher als Adj. (Symm. ἐν ὁμιλίᾳ ἁγίων πολλῇ), vgl. Iob 31, 34 כִּי אֶעֱרוֹץ הָמוֹן רַבָּה „wenn ich Schrecken fühlte vor der großen Menge“. Als der Ueberhimmlische und Ueberengelische wird er v. 9

אלהי צבאות angeredet. Die Frage מִי־כָמוֹךָ stammt aus Ex. 15, 11. חֲסִין ist nicht Verbindungs- sondern Hauptform wie אַבִּיר, יְדִיד, עֲוִיל, ein Syriasmus, denn der Verbalstamm ܚܣܢ ist im Aram. heimisch, wo ܚܣܝܢܐ = שַׁדַּי. In יָהּ wird was Gott ist auf den kürzesten Ausdruck gebracht (s. 68, 19). Mit den Worten: „deine Treue umgiebt dich rings“ schlägt wieder der Grundged. des D. durch. Ein solcher Gott ist es, welcher die Treue, mit welcher er alle seine Verheißungen, auch die dem Hause Davids gegebenen, erfüllt, zu seiner beständigen Umgebung hat. Seine Herrlichkeit würde nur schrecken, aber die Treue, die ihn umgiebt, mildert den Sonnenglanz dieser und erweckt Vertrauen zu einem so majestätischen Herrscher.

V. 10—15. Zur Zeit des D. war das Volk des Hauses Davids vom Anlauf ungestümer Feinde bedroht; dadurch ist dieses Bild von Gottes Gewalt im Reiche der Natur veranlaßt: der das Meeresbrausen beherrscht, beherrscht auch das Brausen des Völkermeers 65, 8. גֵּאוּת stolze Erhebung, hier vom Meere wie גַּאֲוָה 46, 4. Statt בְּשׂוֹא vermuten Hitz. u. A. בְּשׂוֹא = בְּשֵׂאוֹ v. שְׂאֵת (vgl. כְּתוֹא = כִּתְאוֹ *instar orygis* Jes. 51, 20), aber שׂוֹא ist sachlich passend und sprachlich möglich, sei es als Infin. = נְשׂוֹא 28, 2. Jes. 1, 14 (statt שְׂאֵת) oder als infin. Nomen, wie שִׂיא Erhabenheit Iob 20, 6 mit gleicherweise abgeworfenem נ; die Satzbildung spricht für die verbale Fassung: wenn sich erheben seine Wellen, beschwichtigst du sie (65, 8), oder der Wurzelbed. des שׁבח gemäß (s. zu Spr. 29, 11): treibst du die empörerisch erhobenen zurück. Von dem Naturmeere kommt der D. auf das Völkermeer; in der That Gottes am Schilfmeere traf wunderbare Bändigung beider Meere zusammen. Daß unter רַהַב hier wie 87, 4 Aegypten zu verstehen ist, erhellt aus 74, 13—17. Jes. 51, 9.; das Wort bed. zunächst Ungestüm, dann ein Ungetüm, wie das „Tier des Schilfes“ 68, 31 d. i. Leviathan oder Drache. דִּכִּאתָ ist wie 44, 20 nach der Weise der Vv. לה flectirt. כֶּחָלָל ist eventuell (s. 18, 43) zu verstehen: so daß das trotzige Reich in seinem Falle einem tödlich Getroffenen glich. Hierauf folgt v. 12—15 wieder in gleicher Beiordnung erst Lobpreis Gottes aus der Natur, dann aus der Geschichte. Jahve's sind Himmel und Erde; er ist der Schöpfer und ebendeshalb absolute Eigner beider. Nord und Rechts d. i. Süd vertreten die Erde in ihrem ganzen Umfange von der einen Himmelsgegend bis zur andern. Der Tabor (vgl. das von dem lat. Grammatiker Consentius bezeugte phönizische *tubur* Berg) diesseit des Jordans vertritt den Westen (vgl. Hos. 5, 1), der Hermon drüben den Osten des h. Landes. Beide jubeln ob des Namens Gottes, sie machen durch ihren frischen fröhlichen Anblick den Eindruck der Freude über die herrliche Offenbarung göttlicher Schöpfermacht an ihnen selber. In v. 14 betritt der Lobpreis wieder das Gebiet der Geschichte. „Arm mit (עִם) Heldenkraft“ sagt der D., indem er die Gotte wesentliche Eigenschaft und das Mittel ihrer geschichtlichen Bethätigung auseinanderhält. Sein Thron hat zum מְכוֹן d. i. zur unerschütterlichen Grundlage Spr. 16, 12. 25, 5 Gerechtigkeit des Handelns und Recht, wodurch das Handeln

normirt und welches durch das Handeln unaufhörlich verwirklicht wird. Und Gnade und Wahrheit warten ihm auf. קִדֵּם פָּנִי heißt nicht: vor jem. hergehn (הִלֵּךְ לִפְנֵי 85, 14), sondern zuvorkommend sich jem. darstellen 88, 14. 95, 2. Mi. 6, 6. Gnade und Wahrheit, die beiden Genien der Heilsgeschichte (43, 3), stehen vor seinem Angesicht, wie aufwartende Dienerinnen seines Winkes gewärtig.

V. 16—19. Der D. hat nun beschrieben, was das für ein Gott ist, auf dessen Verheißung das Königshaus in Israel steht. Heil denn dem Volke, welches in seines Angesichts Lichte wallet; הִלֵּךְ von selbstgewissem feierlichem Einhergehen. Die Worte יֹדְעֵי תְרוּעָה sind die in den Makarismus selbst einverwobene Begründung desselben: ein solches Volk hat vollauf Ursache und Stoff zum Jauchzen (vgl. 84, 5), תְּרוּעָה ist Festjubel des Mundes (Num. 23, 21) und der Trompeten oder Posaunen (27, 6). In v. 17—19 wird diese Begründung des Makarismus entfaltet. Jahve's שֵׁם d. i. Offenbarung wird ihnen Grund und Gegenstand unaufhörlicher Freude, durch seine צְדָקָה d. i. die Strenge, mit welcher er sich an das zu seinem Volke eingegangene Verhältnis bindet und es aufrecht hält, sind sie über Niedrigkeit und Fährlichkeit erhaben. Er ist תִּפְאֶרֶת עֻזָּמוֹ die Zierde ihrer Macht d. i. ihre ihnen zur Zier gereichende Macht. Mit 18^b erkl. der D. Israel für dieses selige Volk. Pinskers[1] Conj. קַרְנָם (nach dem Trg.) zerstört den Uebergang zu v. 19, den 18^b bildet. Die pluralische Lesung Kimchi's und älterer Ausg. (z. B. Bombergs) קַרְנֵינוּ ist der Bildrede unangemessen; ob man aber mit *Chethîb* תָּרִים (Trg. Hier.) oder mit dem *Kerî* תָּרוּם (LXX Syr.) liest, ist gleichgültig. מָגִנֵּנוּ und מַלְכֵּנוּ v. 19 sind parallele Bez. des menschlichen Königs Israels, מָגֵן wie 47, 10., nicht aber 84, 10. Denn 19^b zu übers.: und der Heilige Israels (was den anlangt, der) ist unser König (Hitz.) sind wir, obwohl es stilistisch möglich wäre (s. zu Koh. 9, 4), nicht gezwungen, da wir den Ps. nicht unter die Königszeit herabsetzen. Israels Schild, Israels König — sagt der D. in heiligem Glaubenstrotz — ist Jahve's, ist des Heiligen Israels d. h. er steht als sein Eigentum unter dem Schutze Jahve's des Heiligen, der sich Israel zum Eigentum begeben, es ist also unmöglich, daß der davidische Thron eine Beute der Weltmacht werde.

V. 20—23. So beim Könige Israels wieder angelangt, legt der D. die dem Hause Davids gegebene Verheißung nun noch weiter auseinander. Die Gegenwart widerspricht ihr. Diesen Widerspruch zu heben ist die Bitte an J., welche so sich vorbereitet. Eine über das bisherige Zeilenmaß hinausgreifende Langzeile führt die David erteilten Verheißungen ein. Mit אָז wird der betreffende Zeitabschnitt der Vergangenheit fixirt. Der Vertraute Jahve's חָסִיד ist, je nachdem man בְּחָזוֹן im Gesichte oder mittelst Gesichtes übers., Nathan (1 Chr. 17, 15) oder David. Aber die masoretische LA ist nicht לַחֲסִידְךָ, sondern לַחֲסִידֶיךָ, wonach Syr. Trg. Hier. und sämtliche Griechen übers., ver-

---

1) Vgl. Pinskers *Likkute Kadmoniot* (zur Gesch. des Karaismus) p. קנא u. קסב.

treten von Raschi und Abenezra, aufgenommen von Heidenheim und Baer; der Plur. bez. sich auf Samuel und Nathan (Sexta: τοῖς προφήταις σου, *sensum magis*, wie Hier. sagt, *quam verbum exprimens*), denn das Referat faßt das diesen zwei Propheten betreffs Davids Geoffenbarte zus. עֵזֶר (statt dessen Hupf. Dyser. נֵזֶר vermuten) ist Beistand als Gabe und zwar, wie des damit Belehnten (שִׁוָּה עַל wie 21, 6) Benennung mit גִּבּוֹר zeigt, Beistand im Kampfe, vgl. نَصْر *auxilium, victoria*. בָּחוּר, welches meistens *electum* übersetzt wird, fassen wir in der Bed. Jüngling *adolescens* (v. בָּחַר = בָּגַר in der Mischna: reifen, mannbar s., versch. von בָּחִיר v. 4): noch ein Jüngling wurde David aus seiner Niedrigkeit 78, 71 hoch über das Volk emporgerückt. Als er die Verheißung 2 S. c. 7 empfing, war er schon gesalbt und zur Herrschaft über Gesamtisrael gelangt. Daher die Prätt. v. 20. 21., welchen von v. 22 an verheißende Futt. folgen. תִּכּוֹן ist *impf. Ni.* befestigt w., sich als fest, unveränderlich beweisen 78, 37., Steigerung des הָיָה 1 S. 18, 12. 14 vgl. 2 S. 5, 10. Das *Hi.* הִשִּׁיא, von נָשָׁא = נָשָׁה creditiren (s. zu Jes. 24, 2) abgeleitet (Ges. Hgst.), giebt keinen passenden Sinn; es bed. also hier ‚berücken, unvorhergesehen überfallen (Symm. Hier.)‘ mit בְּ wie 55, 16 mit עַל. 23ᵇ ist das Echo von 2 S. 7, 10.

V. 24—30. Was v. 26 verheißen wird, ist Weltherrschaft, nicht bloß Herrschaft in dem uralters (Gen. 15, 18) verheißenen Umfang 2 Chr 9, 26., in welchem Falle ובנהר (vom Eufrat) zu sagen gewesen wäre; die Verheißung lautet hier aber auch nicht so bestimmt und schrankenlos wie 72, 8., sondern unbestimmt und allgemein, ohne daß man zu fragen hat, welche Ströme mit נהרות gemeint seien. נָתַן יָד בְּ wie שָׁלַח Jes. 11, 14 von Besitzgabe und Besitznahme. Mit אַתָּה־אָבִי (mit zurückgegangenem Wortton wie 119, 63. 125) sagt Gott, womit er Davids kindliche Liebe erwidere. Den, welcher der Letztgeborene unter den Söhnen Isai's ist, macht Gott zum erstgebornen (בְּכוֹר v. בָּכַר frühe s., *opp.* לָקַשׁ spät s., s. zu Iob 24, 6) und also bevorzugtesten der „Söhne des Höchsten“ 82, 6. Und wie laut Dt. 28, 1 Israel עֶלְיוֹן werden soll über alle Völker der Erde, so ist David, Israels König, in welchem Israels Volksherrlichkeit sich verwirklicht, zum עליון den Königen d. i. über die Könige der Erde gesetzt — in der Person Davids ist sein Same inbegriffen, es ist die Ehrenstellung, welche, nachdem sie in David-Salomo sich nur vorspielsweise verwirklicht hat, an seinem Samen genau so, wie die Verheißung lautet, in Erfüllung gehen muß. Der Bund mit David ist ja nach v. 29 ein ewig beständiger, David ist also, wie v. 30 sagt, ewig in seinem Samen, Gott setzt Davids Samen und Thron לָעַד zu ewig d. i. einem ewig bleibenden, gleich den Tagen des Himmels, den ewigwährenden. Diese Bez. ewiger Dauer ist wie auch Sir. 45, 15. Bar. 1, 11 aus Dt. 11, 21., der ganze v. 30 dichterische Wiedergabe von 2 S. 7, 16.

V. 31—38. Es folgt nun die Umschreibung von 2 S. 7, 14., daß die Bundbrüchigkeit des dav. Geschlechts die Bundestreue Gottes nicht aufheben soll — ein Ged., mit welchem sich zu trösten unter Rehabeam

nahe lag. Weil Gott das Haus Davids in kindschaftliches Verhältnis zu sich gestellt hat, so wird er die abfälligen Glieder züchtigen wie ein Vater seinen Sohn züchtigt vgl. Spr. 23, 13 f. Der Chronist läßt 1 Chr. 17, 13 die Worte 2 S. 7, 14., welche auf Seiten des Samens Davids הַעֲוֺת verkehrtes Handeln in Aussicht nehmen, hinweg; unser Ps. beweist ihre Ursprünglichkeit. Aber wenn auch, wie die Geschichte zeigt, an Einzelnen dieses Zuchtmittel erfolglos sein sollte, so wird doch das Haus David als solches bei ihm immer in Gnade bleiben. In v. 34 entspricht וְחַסְדִּי לֹא־אָפִיר מֵעִמּוֹ dem וְחַסְדִּי לֹא־יָסוּר מִמֶּנּוּ 2 S. 7, 15.; das *impf. Hi.* von פרר lautet sonst immer אָפֵר, die Conj. אָסִיר (1 Chr. 17, 13) liegt deshalb nahe, jedoch hatte schon LXX (οὐ μὴ διασκεδάσω) אפיר vor sich. שִׁקֵּר בְּ wie 44, 18. Der Bund mit David ist Gotte heilig: er wird ihn nicht profaniren (חִלֵּל die Bande der Heiligkeit lösen). Er wird erfüllen was aus seinen Lippen gegangen d. i. sein Gelübde nach Dt. 23, 24 vgl. Num. 30, 3. Eins hat er David geschworen, nicht: einmal = einfürallemal (LXX), denn was eingeleitet durch v. 36 (vgl. 27, 4) in v. 37—38 folgt, ist wirklich Eines (wie 62, 12 Zweies). Er hat es geschworen *per sanctitatem suam.* So, nicht *in sanctuario meo,* ist בְּקָדְשִׁי hier und Am. 4, 2 (vgl. zu 60, 8) zu übers., denn sonst heißt es בִּי Gen. 22. 16. Jes. 45, 23 oder בְּנַפְשׁוֹ Am. 6, 8. Jer. 51, 14 oder בִּשְׁמִי Jer. 44, 26 oder בִּימִינוֹ Jes. 62, 8. Zwar lesen wir 2 S. c. 7. 1 Chr. c. 17 keine Schwurformel, aber wie Jesaia 54, 9 die Gottesverheißung Gen. 8, 21 als Eidschwur faßt, so kann auch in freier Reproduction (hier und 132, 11) die dem David so angelegentlich und hochteuer zugesicherte Verheißung als beschworne gelten. Mit אִם 36ᵇ beteuert Gott, daß er David nicht täuschen werde in Betreff dieses Einen, näml. der Ewigkeit seines Thrones. Dieser soll ewig bestehen wie Sonne und Mond, denn diese, wenn sie auch dereinst eine Wandelung erleiden (102, 27), werden doch niemals vernichtet. Im Hinblick auf 2 S. 7, 16 scheint 38ᵇ übers. werden zu müssen: und wie der Zeuge in den Wolken soll er (Davids Thron) beständig sein. Unter dem Zeugen in den Wolken wäre dann der Regenbogen als das himmlische Denkzeichen eines ewigen Bundes zu verstehen. So Lth. Geier Schmid u. A. Aber weder diese Uebers., noch die näher liegende: „und wie der beständige, treue Zeuge in den Wolken" ist bei dem Mangel des כְּ der Vergleichung zulässig. Deshalb übers. Hgst.: „und der Zeuge in den Wolken ist beständig", näml. der Mond, so daß die Fortdauer des dav. Geschlechts an den Mond geknüpft wäre, wie an den Regenbogen die Fortdauer der gerichteten Erde. Aber in welchem Sinne hätte der Mond den sonst beispiellosen Namen eines Zeugen? — Wie das B. Iob der Schlüssel zum Schlusse von Ps. 88 war, so ist es der Schlüssel zu diesem mehrdeutigen V. unseres Ps. 89. Man hat mit Jefeth u. A. nach Iob 16, 19 zu erklären, wo Iob sagt: *„siehe im Himmel ist mein Zeuge und mein Gewährsmann in den Höhen."* J., der אֵל נֶאֱמָן Dt. 7, 9., besiegelt seine eidliche Zusage mit den Worten: „und der Zeuge in der Aetherhöhe ist treu" (vgl. über dieses ו bei Beteuerungen Ew. § 340ᶜ). Der Einwand Hgst.'s, daß J. doch nicht sein eigner Zeuge

genannt werden könne, erledigt sich dadurch, daß עֵד häufig denj. bed., welcher von sich selbst etwas bezeugt oder beteuert; in diesem Sinne heißt ja die ganze Thora עֵדוּת ה׳.

V. 39—46. Nachdem nun der D., um Trost für die traurige Gegenwart zu finden, seinen Blick in die verheißungsreichen Anfänge des Hauses Davids gerichtet hat, ist ihm der Contrast beider um so fühlbarer geworden. Mit וְאַתָּה v. 39 (und du — derselbe, welcher solches verheißen und zugeschworen) nimmt sein Ps. eine neue Wendung, weshalb es auch וְעַתָּה heißen könnte. זָנַח ist hier so absol. wie 44, 24. 74, 1. 77, 8 gebraucht, so daß es keiner Ergänzung des Obj. aus 39[b] bedarf. נֵאַרְתָּה v. 40 übers. LXX κατέστρεψας, besser Thren. 2, 7 ἀπετίναξε, aber נֵאֵר gehört nicht mit נִעֵר fortschütteln, fortstoßen zus., sondern ist s. v. a. نأر *f. o. abhorrere,* viell. eine sekundäre Bildung von אָרַר (s. zu Gen. 3, 14), wonach Symm. εἰς κατάραν ἔδωκας. עַבְדֶּךָ ist Berufsname des Königs als solchen. Seine Krone ist heilig als Abzeichen gottverliehenen Amtes; Gott hat also das Heilige gemein gemacht, indem er sie zur Erde geworfen, חִלֵּל לָאָרֶץ wie 74, 7 profanirend zu Boden werfen. Zu v. 41. 42 ist 80, 13 die Grundstelle. „Seine Zäune" sind alle abgrenzenden und schützenden Gehege, die das Land des Königs hat; מִבְצָרָיו „die Vesten" seines Landes (beidemal ohne כל, weil es so schlimm noch nicht steht).[1] In שַׁסֻּהוּ verschwimmen die Begriffe des Königs und des Landes; עֹבְרֵי־דָרֶךְ sind durch das Land ziehende Völkerhorden; שְׁכֵנָיו die sonst dem dav. Hause zinsbaren Nachbarvölker, welche jede Schwächung des dav. Königtums möglichst auszubeuten suchten. In v. 44 ist weder „Fels seines Schwertes" (Hgst.) noch „o Fels" (Olsh.) zu übers.; צוּר bed. nicht bloß Fels (eig. Festgedrücktes, Zusammengedrücktes d. i. Massiges und Festes) und Gebilde (eig. Festgedrücktes = Ab- und Ausgeprägtes, Ausgestaltetes), sondern auch die Schneide oder das Messer (engl. *knife* Kneif), denn צור صار wird auch, indem der Wurzelbegriff auf das Gehör bezogen wird, von dem durch Pressen und Drücken hervorgebrachten rauhen oder schrillen Geräusche gesagt (vgl. صرف knarren, knirschen im Verh. zum Wurzelbegriff *torquere*) und bed. dann insbes. mit Druck, stark aufgesetztem Messer u. dgl. schneiden, abschneiden. Gott hat es verhängt, daß die Schneide oder Klinge des Schwertes des Königs von den Feinden zurückgedrängt worden, daß er seinen Stand im Kriege nicht hat behaupten können (הקמתו mit *ē* statt *i*, wie auch bei nicht vorgerücktem Ton Mi. 5, 4). In v. 45 ist das מ von מטהרו nach Ez. 16, 41. 34, 10 u. a. St. Präp.: *cessare fecisti (eum) a splendore suo;* ein N. מִטְּהָר mit *Dag. dirimens* wie מִקְּדָשׁ Ex. 15, 17. מִנְּזָר Nah. 3, 17 (Abulw. AE Parchon Kimchi u. A.) = מִטְהָר ist in der hier erforderlichen Bed. sehr unwahrscheinlich. טֹהַר bed. wie צֹהַר zunächst nicht Reinheit, sondern

1) Auf der Liste der vom Könige Scheschonk I. überwundenen Völker und Städte finden sich auch Städte des St. Issachar, z. B. *Schen-ma-an* Sunem, s. Brugsch, Reiseberichte S. 141—145 und Blau a. a. O.

Glanz. Jedoch liegt hier nicht die Form טֹהַר unter, denn gerade die LA טֳהָרוֹ findet sich nicht; die LA מִטְּהָרוֹ und die formell davon nicht verschiedene, von Nissel, Norzi, Heidenheim, Baer aufgenommene: מִטֳּהָרוֹ (*mittŏharo*) mit Färbung des *Schebâ* nach Aehnlichkeit des folg. *å* (S. 328 Anm.[1] Böttcher § 386) setzen die Hauptform טְהָר (wie אֱוִל, שְׂאֵר, כְּתָב, יְקָר, אֱסָר u. dgl.) voraus. In 45^b ist מִגַּרְתָּה nicht aus הִגַּרְתָּה verderbt; das V. מְגַר (stürzen, hinfallen) ist als nicht nur aram. sondern auch hebräisch durch Ez. 21, 17 geschützt.[2] Der persönliche Wortlaut 46^a fordert Beziehung auf den dermaligen dav. König, aber nicht als vor der Zeit gestorbenen (Olsh.), sondern als wegen seiner traurigen Regentenerfahrungen vor der Zeit gealterten. Das Reich hat sich zur größeren Hälfte von ihm losgerissen, Aegypten und die Nachbarvölker bedrohen auch die ihm verbliebene, statt des Königstalars deckt ihn Schande über und über.

V. 47—52. Nach dieser Darlegung des gegenwärtigen Zustandes beginnt der Ps. um Beseitigung des Widerspruchs mit der Verheißung zu flehen. Die klagende Frage v. 47 lautet bis auf Ein Wort wörtlich wie 79, 5. Der Zorn, dem das *quousque* gilt, macht sich, wie das die Frage vertiefende (s. 13, 2) לנצח sagt, in der Intensität und Währung ewigen Zornes fühlbar. חֶלֶד heißt das Zeitleben als mitten im Vergehen sich behauptender Bestand und also als vergängliche Dauer (s. zu 17, 14); זְכָר־אֲנִי ist nicht s. v. a. זְכְרֵנִי (de W.), wofür emphatisch sich nur זְכְרֵנִי אָנִי sagen läßt; die Makkefirung ist sinnwidrig, denn אֲנִי מֶה־חָלֶד steht für מַה־חֶלֶד אָנִי (was Vergänglichkeit ich bin), was s. v. a. מֶה־חָדֵל אָנִי 39, 5 vgl. 6.; der Conj. Houbigants זְכֹר אֲדֹנָי (vgl. v. 51) bedarf es nicht, da die invertirte Wortstellung die gleiche wie 39, 5 ist. In 48^b ist nicht עַל־מָה שָׁוְא punktirt: warum (Iob 10, 2. 13, 14) hast du umsonst (127, 1) geschaffen (Hgst.), sondern עַל־מַה־שָּׁוְא ob oder zu welch einem Nichts (מה־שוא zusammengehörig als Adj. u. Subst. wie 30, 10. Iob 26, 14) hast du geschaffen alle Menschenkinder (de W. Hupf. Hitz.); עַל vom Sachgrund und mittelbar Beweggrund, was besser als die andere Auffassung zu der Frage v. 49 paßt: aller Menschen Leben verläuft in Tod und Hades, was sollte also Gott sich nicht innerhalb dieser Spanne Zeit an seinen Geschöpfen als den Gütigen, nicht immer Zürnenden beweisen? Die Musik fällt hier ein, und wie anders als in elegischem *mesto?* Wenn Gottes Gerechtigkeit im Diesseits verzieht und ausbleibt, gerät der alttest. Glaube, weil er sich nicht des Jenseits zu getrösten vermag, in den Zustand der Anfechtung. So der Glaube des D. in diesen Zeitläuften, deren Gestalt in so schroffem Widerspruch mit den David zugeschworenen und früher auch bewährten Gnaden steht; חֲסָדִים hat hier wie 2 Chr. 6, 42 nicht den Sinn von Gnadenverheißungen, sondern Gnadenerweisen, הָרִאשֹׁנִים blickt auf die lange

---

1) Diese Anm. auf S. 328 gehört zu שְׁמֻעָה auf S. 329.

2) Verw. ist viell. מגן (wov. מִגֵּן Gen. 14, 20: preisgeben), wov. aram. מְגָן = hebr. חִנָּם, vgl. assyr. *magāru* = חָנַן hingegeben, günstig s.

Regierungszeit Davids und Salomo's zurück.[1] Aehnlich klagen der Asafps. 77 und die Tefilla Jes. 63., so wie man bei 51ª an den Asafps. 79, 2. 10 und bei v. 52 an den Asafps. 79, 12 erinnert wird. Die RA נָשָׂא בְחֵיק steht sonst von liebreicher Pflege Num. 11, 12. Jes. 40, 11. Hier muß sie einen dem חֶרְפַּת עֲבָדֶיךָ verwandten Sinn haben; כָּל־רַבִּים עַמִּים (Symm. παμπολλῶν ἐθνῶν) als noch von חֶרְפַּת abhängigen (Ew.) oder, wie Hupf. zu sagen liebt, „nachschlagenden" Gen. anzusehen ist syntaktisch unmöglich. Ist nun etwa כל die Verstümmelung von כְּלִמַּת nach Ez. 36, 15. 34, 29, wonach Trg. Syr. übers.? Vielleicht, aber „jem. in Busen tragen" kann, wenn dieser ein Feind ist, bedeuten: ihn mit der von ihm ausgehenden Kränkung (Jer. 15, 15) hegen müssen, ohne sich seiner erwehren zu können, und ähnlich lautet כֹּל גּוֹיִם רַבִּים bei Ez. 31, 6. Keinem Zweifel unterliegt es, daß רַבִּים nach der Weise der Demonstrativa und Zahlwörter (sogar אחד Hohesl. 4, 9. Dan. 8, 13) seinem Subst. vorausgestellt werden kann 32, 10. Spr. 7, 26 (nach den Acc.). Jer. 16, 16. 1 Chr. 28, 5. Neh. 9, 28 vgl. die andere Stellung z. B. Jer. 16, 16. Der D. klagt als Glied seines Volkes, als Bürger des Reichs, daß er viele Völker in seinem Busen hegen müsse, indem das Land Israel von Aegyptern und ihren Hilfsvölkern, Libyern, Troglodyten und Aethiopen, überschwemmt war. Das folg. אֲשֶׁר v. 52 kann sich nun nicht über 51ᵇ hinweg auf חֶרְפַּת zurückbez. (*quâ calumniâ*), und doch liegt der relative Sinn, nicht der begründende (dieweil *quoniam*) im Wurfe; wir bez. es deshalb auf עמים und nehmen אוֹיְבֶיךָ wie 139, 20 als Apposition: welche dich schmähen, (als) deine Feinde, Jahve, welche schmähen die Fußstapfen (עִקְּבוֹת wie 77, 20 mit nachdrücklich fixirendem *Dag. dirimens*) deines Gesalbten d. i. ihn, wo immer er geht und was immer er thut, überall hin verfolgen. In diesen bedeutsamen Worten עִקְּבוֹת מְשִׁיחֶךָ verhallt das 3. Psalmbuch.

V. 53. Schlußdoxologie des 3. Psalmbuchs.

---

1) Das *Pasek* zwischen הראשנים אדני hat den Zweck, von dem HErrn, welcher der Erste und Letzte ist, das einseitige Prädikat wegzurücken (vgl. 10, 3. 74, 18. 139, 21. Iob 27, 13. 2 K. 19, 23. Jes. 37, 24).

DAS VIERTE BUCH DES PSALTERS

Ps. XC—CVI.

PSALM XC.

Zuflucht zur Gnade des Ewigen unter dem Zorngericht des Todes.

1 O HErr, Zufluchtsstatt bist Du gewesen uns in Geschlecht und Geschlecht!
2 Ehe denn Berge geboren waren
Und ausgeboren wurden Erd' und Weltkreis
Und von Aeon zu Aeon bist du Gott!
3 Du wandelst Sterbliche zu Zermalmtem
Und sprichst: Kommt wieder, Menschenkinder.
4 Denn ein Jahrtausend ist in deinen Augen
Wie der gestrige Tag, wenn er vergehet,
Und eine Wache in der Nacht.

5 Du schwemmst sie weg, Schlaf werden sie,
Am Morgen gleich dem Grase wiedersprossend.
6 Am Morgen blühts und sprosset wieder,
Am Abend schneidet mans und es verdorret.
7 Denn wir sind hingeschwunden durch dein Zornschnauben,
Und durch deine Zornglut hinweggeschreckt.
8 Du hast unsere Missethaten gestellt dir gegenüber,
Unser Geheimstes an die Lichthelle deines Angesichts.

9 Denn alle unsere Tage sind geschwunden in deinem Grimm,
Wir haben verlebt unsere Jahre gleich einem Lispeln.
10 Die Tage unserer Jahre — ihre Summe ist siebenzig Jahr
Und, wenn gewaltig viel, achtzig Jahr,
Und ihr Stolz ist Mühsal und Nichtigkeit,
Denn es fuhr vorüber eilends und wir flogen dahin.
11 Wer erkennet deines Zorns Gewalt
Und der Furcht vor dir gemäß deinen Grimm?
12 Zu zählen unsere Tage lehre recht verstehen,
Daß wir gewinnen ein weises Herz!

13 Kehre um, Jahve — wie lange?! —
Und habe Mitleid mit deinen Knechten.
14 Sättige uns bei Morgenanbruch mit deiner Gnade,
So wollen wir frohlocken und uns freuen all unsere Tage.
15 Erfreue uns den Tagen gleich, die du uns gedemütigt,
Den Jahren, da wir gesehen Ueblen.
16 Sichtbar werde deinen Knechten dein Werk
Und deine Herrlichkeit über ihren Kindern.

17 **Und es zeige sich die Freundlichkeit des HErrn unseres Gottes über uns,
Und das Vorhaben unserer Hände fördere über uns,
Ja das Vorhaben unserer Hände wollest du fördern!**

Das vierte Psalmbuch, dem pentateuchischen ספר במדבר entsprechend, beginnt mit einem *Gebet Mose's des Mannes Gottes*, welches mitten aus dem Hinsterben des älteren Geschlechts während des Wüstenzuges ergeht. Zu dem Namen, der nicht so kahl bleiben darf, weil es nächst Abraham der größte Mensch ist, den die alttest. Heilsgeschichte kennt, tritt der Ehrentitel אִישׁ הָאֱלֹהִים (wie Dt. 33, 1. Jos 14, 6), ein alter Prophetenname, welcher das enge Gemeinschaftsverhältnis zu Gott ausdrückt, wie עֶבֶד ה' das berufsmäßige heilsgeschichtliche Dienstverhältnis, in welches Jahve den Menschen genommen und dieser sich begeben hat. Es giebt kaum ein Schriftdenkmal des Altertums, welches das Ueberlieferungszeugnis seiner Abstammung so glänzend rechtfertigte, wie dieser Ps. Nicht allein in Ansehung seines Inhaltes, sondern auch in Ansehung seiner Sprachform ist er Mose vollkommen angemessen. Zwar behauptet Baur, die das ganze Gedicht durchziehende sanfte elegische Stimmung passe nicht in das heroische Zeitalter der Gründung des israel. Volkstums, sondern setze lange nationale Leiden voraus, aber ein Heroismus, welchen andauernde Gottesgerichte nicht elegisch stimmen, wäre ein schlechter. Auch Hitz. kann gegen Mose's Autorschaft nichts Erhebliches aufbringen, denn der Einwand, daß der Verf. v. 1 auf Geschlechter zurückblicke, während doch Israel zur Zeit Mose's erst geboren wurde, erledigt sich dadurch daß die Existenz Israels bis in die Patriarchenzeit hinaufreicht. Und daß das *Pi.* שַׂבְּעֵנוּ v. 14 statt des *Hi.* den Ps. in sehr späte Zeiten herunterweise, ist so wenig wahr als daß das *Hi.* וְהַאֲבַדְתָּ 143, 12 statt des *Pi.* diesen Ps. 143 in sehr alte Zeiten hinaufrücke. Um so bemerkenswerther ist die Thatsache (vgl die Schriften Volcks über das *Canticum cygneum* 1861 und den Segen Mose's 1873), daß Ps. 90 durch mannigfache Gleichklänge mit dem Liede האזינו (Dt. 32), dem Segen Mose's (Dt. 33), den deuter. Reden und so alten Stücken des Pent. wie der Priestersegen und die Signalworte verflochten ist. Nur eins könnte an der Authentie des Ps. irre machen, näml. daß er im Psalter und daß er in diesem so weit hinten steht. Aber der Psalter war ja urspr. auf Lieder Davids angelegt, zu welchen Lieder gleichzeitiger Dichter kamen. Er steht eben hinter der in Ps. 1—72. 73—89 enthaltenen Grundsammlung und ihrem Anhang und beginnt, auf den Psalm Ethans folgend, als ältestes Stück die zweite Hälfte der Psalmensammlung. Er kann sich mündlich vererbt haben, aber er kann auch in ספר הישר (Jos. 10, 13. 2 S. 1, 18) Aufnahme gefunden haben, und übrigens kennt die Pentateuchkritik Geschichtswerke des von Gen. c. 20 und weiterhin bekannten Elohisten und des Jehovisten, denen dieses Gebet Mose's einverleibt sein konnte, wie das Gedenklied und der Segen dem Deuteronomium. Freilich ist die Möglichkeit gegeben, daß der Geschichtschreiber oder irgendwelcher begabte Dichter ihn frei aus Mose's Situation und Seele heraus producirt habe (anders Saadia: למשה = לבני משה nach 1 Chr. 23, 14. 17 wie לאהרן beim Chronisten = לבני אהרן: vorzutragen von Mose = von den Mose-Söhnen). Aber an sich betrachtet giebt uns das vorliegende Schriftstück kein Recht, es nicht für Mose's unmittelbares Werk zu halten.

V. 1—4. Der D. beginnt mit dem Bekenntnis, daß der HErr sich den Seinen in allen Zeiten der Gesch. als das bewährt hat, was er vorweltlich war und ewig sein wird. Absichtlich wird Gott bei dem Namen אֲדֹנָי angerufen, der in den mittleren Bb. des Pent. öfter im Munde Mose's vorkommt, auch im Lied am Meere Ex. 15, 17 und Dt. 3, 24. Hier heißt er so als der in immergleicher Erhabenheit die Menschengeschichte überwaltende Herrscher. Die Menschengeschichte verläuft in דֹּר וָדֹר, so daß ein Zeitlauf (περίοδος) mit den gleichzeitig darin lebenden Menschen geht und ein anderer kommt; der Ausdruck ist deuteronomisch Dt. 32, 7. Einen solchen Verlauf von Generationen hat der D. hinter sich; in ihnen allen ist der HErr seiner Gemeinde, aus deren Herzen heraus der D. redet, מָעוֹן gewesen. Einige Codd. haben אַתָּה statt אָתָּה, wonach Wickes: *O Lord, a refuge art Thou, Thou hast been for us* (vgl. 124, 1) *in generation and generation.* Aber obgleich sich מעון אתה so absolut sagen läßt, so findet es doch in den Worten, welche Wickes davon losbröckelt, seine naturgemäße Ergänzung. Auch dieses מעון (مَعان) ist deuteronomisch Dt. 33, 27. Es bed. eig. den Stützort d. i. den Ort wo man sich fest niederläßt (s. zu 26, 8), bes. Gottes himmlische und irdische Wohnung; dann die Wohnung, die Gott selbst den Seinen ist, indem er diejenigen, welche vor dem Bösen und dem Uebel zu ihm fliehen und in ihn einkehren, in sich aufnimmt, birgt und schützt 71, 3. 91, 9. Um *fuisti* auszudrücken, war הָיִיתָ unentbehrlich, aber wie *fuisti* von *fuo* φύω herkommt, bed. הָיָה (הָוָה) nicht das geschlossene, sondern das sich erschließende Sein, also *extitisti* im Sinne von *te exhibuisti.* Diese geschichtliche Selbstbeweisung Gottes gründet darin, daß er אֵל ist d. h. die Macht schlechthin oder der schlechthin Mächtige, und das war er, wie v. 2 sagt, schon vor dem Anfange der diesseitigen Geschichte, und ist es in den Fernen der Zukunft wie der Vergangenheit. Die Grundlegung der diesseitigen Gesch. ist die Schöpfung. Das *Pilel* וַתְּחוֹלֵל (mit *Metheg* beim ē der enttonten Endsilbe, s. zu 18, 20) ist Anrede (Raschi): das Geschöpfliche wird in gewissem Sinne aus Gott geboren יֻלַּד, und er bringt es aus sich hervor, was hier חוֹלֵל heißt (wie Dt. 32, 18 vgl. Jes. 51, 2), indem die Schöpfung mit der unter Wehen vor sich gehenden Geburtsarbeit verglichen wird (Psychol. S. 114). Nach LXX Trg. Aq. Symm. lesen Böttch. Olsh. Hitz. Riehm passivisch וַתְּחוֹלַל vom *Pulal* חוֹלַל Iob 15, 7. Spr. 8, 24., was sich empfiehlt, da die Präexistenz Gottes besser über Thatsachen der Schöpfung, als über Selbstthaten des Schöpfers hinaus zurückdatirt wird und die Gebetsanrede im Nachsatze dadurch um so nachdrücklicher sich abhebt. Daß die Berge zuerst genannt werden, stimmt zu Dt. 33, 15 vgl. Num. 23, 7; sie gehören zu den ältesten Schöpfungsdenkmälern, zumal solche wie das Urgebirge des Sinai. Der Modus der Folge will sagen: ehe Berge geboren waren und du ebendamit kreißtest oder: und ebendamit ausgeboren wurden . . Die Gebirgsbildung fällt also zusammen mit der Schöpfung der Erde, welche hier als Erdkörper אֶרֶץ und als Festland

mit dem Relief von Bergen und Niederungen תֵּבֵל heißt (vgl. תֵּבֵל אֶרֶץ Spr. 8, 31. Iob 37, 12). An den Doppelsatz mit בְּטֶרֶם *sq. praet.* (vgl. dagegen *sq. impf.* Dt. 31, 21) schließt sich als zweite Zeitbestimmung וּמֵעוֹלָם an: vor der Schöpfung der Erde und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Der HErr war Gott, ehe die Welt ward — das ist die erste Aussage von v. 2; sein göttlich Sein reicht aus unbegrenzter Vergangenheit in unbegrenzte Zukunft — das ist die zweite. אֵל ist nicht Voc., was es zuweilen, obwohl selten, in den Ps. ist; es ist Präd. wie z. B. Dt. 3, 24. Man sieht dies auch aus v. 3. 4, indem v. 3 nun näher die Allmacht Gottes und v. 4 die Ueberzeitlichkeit oder Allgegenwart Gottes in der Zeit aussagt. Die LXX verfehlt den Sinn, indem sie אל aus v. 2 herüberzieht und אַל־תָּשֵׁב liest. Die kürzere Imperfektform תָּשֵׁב für תָּשִׁיב steht dichterisch statt der längeren wie z. B. 11, 6. 25, 9., vgl. denselben Fall im *inf. constr.* Dt. 26, 12 und beide Fälle zus. Dt. 32, 8. Absichtlich nennt der D. die untergehende Generation אֱנוֹשׁ, welches den Menschen von Seiten seiner Hinfälligkeit bez., und die neue Generation בְּנֵי־אָדָם, womit sich die Vorstellung des Eintritts ins Leben verbindet. Es ist klar, daß תָּשֵׁב עַד־דַּכָּא nach Gen. 3, 19 verstanden sein will, fraglich aber, ob דַּכָּא als Adj. (mit veränderlichem *ā*) wie 34, 19. Jes. 57, 15 gedacht ist: du versetzest Menschen zurück in den Zustand Zermalmter (vgl. zur Constr. Num. 24, 24), oder ob als neutrisches Fem. von דַּךְ (= דַּכָּה): du wandelst sie zu Zermalmtem = Staube, oder ob als abstr. Subst. wie דַּכָּה oder nach a. LA (vgl. 127, 2) דַּכָּא Dt. 23, 2): zu Zermalmung.[1] Die schlichteste Fassung ist diese dritte, sie kommt aber mit der zweiten auf eins hinaus, da דַּכָּא Zermalmung im zuständlichen Sinne bed. Es folgt *impf. consec.* Daß Gott die eine Generation hinsterben läßt, hat zur Folge, daß er eine andere ins Dasein ruft (vgl. den arab. Gottesbeinamen *el muʿîd* = המשיב der Wiedererwecker. Hofm. Hitz. fassen תָּשֵׁב wegen des folg. וַתֹּאמֶר imperfektisch: du verhängtest Sterblichkeit über die Menschen, aber das *impf. consec.* drückt häufig nur Gedankenfolge oder Sachzusammenhang aus, z. B. nach einem von fort und fort Geschehendem gemeinten Impf. Iob 14, 10. Gott macht Menschen sterben, ohne sie aussterben zu lassen, denn — so fährt v. 4 fort — ein Jahrtausend ist für ihn eine gar nicht in Rechnung kommende winzige Länge. Wie hängen da Begründung und Begründetes zus.? Begründet wird nicht sowohl v. 3, als v. 2, dem jener zur Erläuterung dient: dies daß Gott als der Allmächtige אֵל in diesem Generationenwechsel, der sein Werk ist, ewig sich selbst gleich bleibt. Dieses immergleiche absolute Sein hat darin seinen Grund, daß die Zeit, obwohl sie Gott mit seinem Wirken erfüllt, für ihn, den Ueberzeitlichen, keine Schranke ist. Tausend Jahre, die einen Menschen, der sie durchleben sollte, lebenssatt machen würden, sind für ihn gleich einem verschwindenden Punkte. Der Satz ist, wie

1) Die Thora-Rollen aus Sana (Arabien) und Hebron (s. meinen Aufsatz in der Augsburger A. Z. 1870 Nr. 47) haben Dt. 23, 2 דכא mit Alef (vgl. Baer, Zwei Thora-Rollen 1870 S. 11. 15).

2 P. 3, 8 zeigt, auch umgekehrt wahr: μία ἡμέρα παρὰ κυρίῳ ὡς χίλια ἔτη. Er ist erhaben über alle Zeit, inwiefern die längste Zeit ihm winzig erscheint und in der winzigsten von ihm das Größte vollführt werden kann. Der Standpunkt des ersten Vergleichs: *wie der gestrige Tag* ist gegen Ende des Jahrtausends genommen. Ein ganzes Jahrtausend erscheint Gotte, wenn er es überblickt, wie uns der gestrige Tag, wenn (כִּי) er im Schwinden ist (יַעֲבֹר) und wir an der Grenze des anhebenden Tages auf den vergangenen zurückblicken. Der zweite Vergleich ist Steigerung des ersten, schon formell dadurch Steigerung, daß das כ *similit.* fehlt: ein Jahrtausend ist für Gott eine Wache in der Nacht. אַשְׁמוּרָה ist die Vigilie, deren die Isr. drei zählten: die erste, mittlere und morgendliche. Gewiß nicht unabsichtlich sagt der D. אַשְׁמוּרָה בַלָּיְלָה statt אַשְׁמֹרֶת הַלַּיְלָה. Die Nachtzeit ist die Schlafzeit; eine Wache in der Nacht ist eine verschlafene oder doch in Halbschlaf zugebrachte. Ein vergangener Tag, an dessen Ausgang wir stehen, macht auf uns wegen der Erlebnisse, deren wir uns erinnern, noch den Eindruck eines Zeitverlaufes, aber eine durchschlafene Nacht und nun gar ein Bruchteil der Nacht ist für uns spurlos und deshalb wie zeitlos. So ists für Gott mit einem Jahrtausend; es währt ihm nicht lange, es afficirt ihn nicht, er ist am Schlusse desselben, wie am Anfange אֵל der Absolute; die Zeit ist für ihn den Ewigen wie Nichts. Der zeitliche Wechsel ist für ihn kein die Verwirklichung seines Ratschlusses aufhaltendes Hemmnis — eine Wahrheit, welche eine furchtbare und eine tröstliche Seite hat. Der D. verweilt bei der Furcht, die sie einflößt.

V. 5—8. Wie groß der Abstand der Menschen von dieser ewigen Selbstgleichheit Gottes, sagen v. 5. 6. Das Suff. von זְרַמְתָּם, auf die tausend Jahre bezogen, ergiebt (da שָׁנָה Fem.) eine, wo möglich, zu vermeidende Synallage; die Bez. auf בני־אדם als das im Vorigen bezielte Hauptobj. liegt ohnehin näher. Bei beiden Beziehungen bed. זָרַם nicht: platzregenartig niederprasseln lassen; denn das Bild, daß Gott Jahre oder daß er Menschen (Hitz.: die Keime ihres Werdens) von oben niederregnen läßt, ist bizarr. זָרַם kann auch platzregenartig hinwegschwemmen bed., *abripere instar nimbi,* wie es die Alten fassen. So auch Lth. früher: *du reyssest sie dahyn,* wofür später: *da lessest sie dahin faren wie einen Strom,* aber זֶרֶם bed. immer den von oben herabströmenden Regen. Wie ein Wolkenbruch, zur Ueberschwemmung werdend, alles hinwegschwemmt, so rafft Gottes Allmacht die Menschen hinweg. Ein Uebergang in ein anderes fremdartiges Bild ist es nun nicht, wenn der D. fortfährt: שֵׁנָה יִהְיוּ. Es ist der Todesschlaf gemeint 76, 6., שְׁנַת עוֹלָם Jer. 51, 39. 57 vgl. יָשֵׁן 13, 4. Wen eine Ueberschwemmung fortreißt, der wird ja wirklich in den Zustand des Unbewußtseins versetzt, er wird ganz und gar zu Schlafe d. h. er stirbt. Von da geht der D. allerdings in ein anderes Bild über. Die eine Generation wird nächtlicher Weile hinweggeschwemmt und des Morgens erblüht eine andere. Das Subj. von יַחֲלֹף sind die Menschen, wie von יִהְיוּ; der massenhaft zusammenfassende Sing. wechselt mit dem Plur.,

wie v. 3 das collektive אנוש mit בני־אדם. Die beiden Glieder von v. 5 stehen im Gegensatz. Der D. beschreibt den Kreislauf der Generationen. Eine Generation geht unter wie in Fluten, eine andere wächst heran und auch ihr ergeht es nicht anders. Danach bestimmt sich der Sinn des חלף in beiden Vv., welches nach LXX Vulg. Hier. Lth. meistens falsch *praeterire* = *interire* gefaßt wird. Die allgem. Bed. dieses dem arab. خلف entsprechenden V. (vgl. הָמִיר מור 46, 3) ist ‚nachrücken, in die Stelle eines Andern eintreten und überh. von einem Orte oder Zustande zum andern übergehen'. Demgemäß bed. das *Hi.* in einen neuen Zustand versetzen 102, 27., Neues an die Stelle des Alten setzen Jes. 9, 9., neue Kraft gewinnen, neuen Mut fassen Jes. 40, 31. 41, 1., und von Pflanzen: neue Sprossen treiben Iob 14, 7., das *Kal* also, welches häufig das Perf. zum Impf. des *Hi.* hergiebt (Ew. § 127[b]. Hitz. zu u. St.), von Pflanzen: neue Sprossen gewinnen, nicht: sprossen (Trg. Syr.), sondern wieder sprossen *regerminare*, vgl. خِلْف Nachwuchs. Die untergehende Menschheit verjüngt sich in immer neuen Generationen. Diesen Gedanken nimmt v. 6[a] wieder auf: am Morgen blühts und schosset wieder, näml. das Gras, welchem die Menschen gleichen (ein von Jes. c. 40 angeeignetes Bild), am Abend schneidet man's (יְמוֹלֵל mit allgemeinstem persönlichen Subj. statt יְמוֹלַל) und es verdorrt. Andere übers. מוֹלֵל welken (√ מל eig. lang und schlaff s., lang herabhangen lassen, vgl. אֻמְלַל אָמַל mit أَمَل hoffen d. i. in die Ferne ausschauen), aber 1) ist dieses *Pilel* v. מול oder *Poël* v. מָלַל dieser intrans. Fassung (s. darüber zu 37, 2) nicht günstig, 2) beweist das Reflexivum 58,8., daß מוֹלֵל vorn oder oben abschneiden bed., wonach man auch Iob 14, 2. 18, 16 in Zusammenhalt mit Iob 24, 24 zu erklären haben wird. In der letzten St. heißt es: *sie werden wie der Aehre Spitze abgekuppt* (*impf. Ni.* von מָלַל); eine solche abgeschnittene oder abgepflückte Aehre heißt Dt. 23, 26 מְלִילָה, ein deuter. ἅπ. λεγ., welches unsere Auffassung des יְמוֹלֵל (man schneidet oder sichelt es ab) begünstigt. So schließt sich auch וְיָבֵשׁ besser an: das geschnittene Gras wird zu dürrem Heu. Ein solcher Wechsel morgendlichen Blühens, abendlichen Verdorrens ist der Wechsel der Menschengeschlechter. Der D. bestätigt dies v. 7 f. aus der Erfahrung derer, mit denen er sich in לָנוּ v. 1 zusammenfaßte. Hgst. faßt v. 7 als Angabe des Grundes für die dargelegte Vergänglichkeit, ihr Grund ist Gottes Zorn, aber der D. beginnt nicht כי באפך, sondern כי כלינו; der nächste Hauptton liegt also auf dem Vergehen und כי ist nicht argumentativ, sondern explicativ. Wenn Subj. von כָּלִינוּ die Menschen insgemein wären (Olsh.), so würde *idem per idem* erläutert. Aber die hier reden sind ja nach v. 1 diejenigen, deren Hort der Ewige ist. Der D. redet also im Namen der Gemeinde und bestätigt das Geschick der Menschen aus dem was sein Volk bis in die Gegenwart herein erlebt hat. Israel kann was alle Menschen erleben aus eigner Erfahrung bestätigen, es hat ebendasselbe als ein bes. Zornverhängnis Gottes wegen seiner Versündigungen erlebt. Wir stehen

somit in v. 7. 8 ganz und gar auf historischem Boden. Das Zeugnis der Ueberschrift bewährt sich hier am Inhalte des Ps. Das ältere aus Aegypten gezogene Geschlecht verfiel dem Strafurteil, während des 40jähr. Wüstenzuges nach und nach hinsterben zu müssen, und selbst Mose und Ahron, ausgen. nur Josua und Caleb, waren aus bes. Grunde darein mitbegriffen Num. 14, 26 ff. Dt. 1, 34—39. Das ists worüber hier Mose klagt. Gottes Zorn heißt hier אַף und חֵמָה; diese beiden Synon. zu verbinden liebt (im Untersch. von den andern pentat. Bb.) gerade das Deuter. 9, 19. 29, 22. 27 vgl. Gen. 27, 44 f. Der Ausbruch des unendlich großen Gegensatzes des heiligen Wesens Gottes gegen die Sünde hat die Gemeinde in ihren Mitgliedern bis in die Gegenwart herein hinweggerafft; נִבְהַל wie 104, 29 vgl. בֶּהָלָה Lev. 26, 16. Sie erleidet die Strafe ihrer Sünden. עָוֹן bed. die Sünde als Verkehrung des rechten Standes und Verhaltens, עָלוּם das Verhüllte ist im Untersch. von den offenbaren Sünden der Inbegriff des verborgen bleibenden sittlichen und zwar sündlichen Verhaltens. Es ist nicht nötig, עֲלֻמֵנוּ als defektiven Plur. anzusehen; עֲלוּמִים 88, 46 bed. die Jugend (von einem wurzelversch. עָלַם), die heimlichen Sünden würden also wohl nach 19, 13 עֲלֻמוֹת heißen. Die Missethaten stellt Gott sich gegenüber, indem er sie, weil das Maß voll und Vergebung nicht statthaft ist, zum Gegenstande der Heimsuchung macht; שַׁתָּ (*Keri* wie 8, 7.: שַׁתָּה, vgl. 6, 4 וְאַתָּ 74, 6 וְעַתָּ) hat hier vor anlautendem Guttural den Ton auf *ult*. Parallel dem לְנֶגְדֶּךָ ist לִמְאוֹר פָּנֶיךָ. אוֹר ist Licht und מָאוֹר ist entw. Lichtkörper wie Sonne und Mond, oder die Beleuchtung und zwar in zuständlichem Sinne Ex. 35, 14., also das Hellemachen und Hellesein, hier von dem Lichtkreis den das Licht bildet. Das Antlitz Gottes פני ה׳ ist Gottes Wesen in seiner Zukehr zur Welt und מאור פני ה׳ ist die Doxa seines der Welt zugekehrten Wesens, welche alles Gottgemäße als Gnadenlicht durchdringt (vgl. den Priestersegen Num. 6, 25) und alles Gottwidrige bis auf den Grund offenbar macht und als Zornfeuer verzehrt.

V. 9—12. Nachdem nun v. 6 f. die Vergänglichkeit der Menschen aus der bes. Erfahrung Israels bestätigt worden, wird in v. 8 f., daß diese bes. Erfahrung in einem göttlichen Zornverhängnis ihren Grund hat, aus ihrem Thatbestande näher begründet, der, wie v. 11 f. geklagt wird, leider so Wenige zu der Gottesfurcht antreibt, welche Bedingung und Anfang der Weisheit ist. Man hört v. 9 deutlich das Israel der Wüste reden. Das war ein Gottes Zorne verfallenes Geschlecht דּוֹר עֶבְרָתוֹ Jer. 7, 29. עֶבְרָה ist der die Schranke der Innerlichkeit durchbrechende Zorn. In solchem Zorne d. i. ganz und gar von ihm durchwaltet sind alle ihre Tage (vgl. 103, 15) geschwunden (פָּנָה sich kehren, Kehr machen z. B. Dt. 1, 24). Sie haben ihre Jahre verbracht כְּמוֹ־הֶגֶה gleich einem Laute, der kaum hervorgegangen auch schon spurlos vergangen ist, das N. bed. den leisen dumpfen Laut, sei es Gemurmel Iob 37, 2 oder Geächz Ez. 2, 10.[1] Mit בָּהֶם v. 10 wird der Betrag an-

1) LXX übers.: ὡς (ὡσεὶ) ἀράχνη (ἀράχνην) ἐμελέτων, der Syr. mit Weglassung des sinnlosen ἐμελέτων ܐܝܟ ܥܟܒܝܬܐ *instar araneae*, wonach Grätz

gegeben: es sind darin befaßt 70 J., sie begreifen, belaufen sich auf so viel, vgl. *Pesikta de-Rab Cahana* 20[a]: wenn ich alle Tiere in der Welt zusammenbrächte, יֵשׁ בָּהֶם העלאה אחת d. h. würden sie betragen auch nur Eine Opferdarbringung? Hitz.: die Tage, worin (בהם) unsere Jahre bestehen, machen siebzig Jahre, aber שנותינו neben ימי hat als dessen nähere genitivische Bestimmung zu gelten und die Accentuation ist nicht zu beanstanden. Neben den Plur. שָׁנִים tritt hier der poetische Plural שְׁנוֹת, welcher auch Dt. 32, 7 (sonst nicht im Pent.) vorkommt. Das wovon die Summe angegeben werden soll steht als *cas. absol.* voraus. Luthers: *siebenzig Jar, wens hoch kompt so sinds achtzig,* wie auch Symm. sein ἐν παραδόξῳ (bei Chrysost.) gemeint hat, wird durch das talm. הגיע לגבורות ‚zum höchsten Greisenalter gelangen' (*Moëd katan* 28[a]) bestätigt und mit Recht von Hitz. u. Olsh. gebilligt; גְּבוּרֹת bed. 71, 16 Vollkraft, hier Vollmaß. Siebzig, höchstens achtzig J. waren der Durchschnittsbetrag des äußersten Lebensalters, zu welchem die in der Wüste aussterbende Generation gelangte. וְרָהְבָּם übers. LXX τὸ πλεῖον αὐτῶν, aber רָהְבָּם ist nicht s. v. a. רֻבָּם. Das V. רָהַב bed. sich ungetüm gebaren z. B. von bestürmendem Bitten Spr. 6, 3., von insolenter Behandlung Jes 3, 5., wov. רַהַב (hier רֹהַב) das Ungestüm und insbes. das großthuerische prahlerische Auftreten Iob 9, 13. Jes. 30, 7. Der D. will sagen, daß alles womit unsere Lebenszeit stolzirt (Reichtum, Ansehn, Wohlleben, Schönheit u. s. w.), recht besehen, doch nur עָמָל ist, indem es uns Beschwerde und Mühe macht, und אָוֶן, weil ohne wahren Gehalt und Wert. An dieses 2. Präd. schließt sich der Begründungssatz an. חִישׁ ist *infin. adv.* v. חוּשׁ, חִישׁ Dt. 32, 35: eilends (Symm. Quinta Hier.). Das V. גוז bed. in allen sem. Dialekten *transire*, aber nicht wie in مار ,מור von dem Wurzelbegriff des Vorüberstreifens sondern des Durchschneidens aus; nach dieser Bed., welche Num. 11, 31 transitiv gewendet ist, übers. jüd. Ausll. u. Schultens richtig: *nam transit velocissime.* Auf das Perf. גָּז folgend behauptet der Modus der Folge וַנָּעֻפָה seine rückblickende Bed. Die Verstärkung desselben durch das intentionale *ah* ist bei der 1 *p. sing.* üblicher z. B. Gen. 32, 6 als bei der 1 *p. plur.*, wie hier und Gen. 41, 11. Ew. § 232[g]. Der D. blickt vom Lebensausgang auf den Lebensverlauf zurück. Da erscheint das Leben mit allem worauf es stolz war als leere Beschwer, denn eilends gings vorüber und wir flogen fort, wir wurden auf Flügeln der Vergänglichkeit schnellen Flugs dahingetragen. Solches erfahrend sollte man sich zur Furcht Gottes treiben lassen, aber wie selten geschieht das, und doch ist Furcht Gottes Bedingung und Anfang der Weisheit. Das V. ידע 11[a], wie es überh. nicht bloß begriffliche, sondern praktisch lebendige und wirksame Erkenntnis bez., ist hier von Erkenntnis gemeint, die das Erkannte sich zum Heile gereichen läßt.

---

fantasirt, חֲגָה Spinnwebe sei ein persisches Wort, der Ps. folglich nachexilisch. Das persische Wort für Spinnewebe ist كاكيا, woraus חֲגָה hebraisirt sei!

Danach bestimmt sich der Sinn von וּכְיִרְאָתְךָ. Das Suff. ist hier entw. *gen. subj.*: gemäß deiner Furchtbarkeit (יִרְאָה wie Ez. 1, 18), oder *gen. obj.*: gemäß der Furcht die dir gebührt, was an sich schon (vgl. 5, 8. Ex. 20, 20. Dt. 2, 25) näher liegt und hier die so selten sich findende Erkenntnis als durch Furcht Gottes bestimmte, als wahrhaft religiöse bez. Um solche Erkenntnis bittet Mose für sich und Israel: zu zählen unsre Tage lehre recht verstehen. Wie כֵּן gemeint ist, zeigt 1 S. 23, 17., wo יֹדֵעַ כֵּן „er weiß es nicht anders, weiß es wohl“ bed. Hitz. zieht כן gegen die Acc. zu למנות ימינו, aber unsre Tage zu zählen ist schon an sich s. v. a. allstündlich die Vergänglichkeit und Kürze der Lebenszeit zu bedenken, und כֵּן הוֹדַע bittet um rechte erfahrungsmäßige Befähigung dazu. Das folg. Impf. fügt zur Aufforderung, wie oft, Zweck und Folge. Man fasse aber נָבִיא nicht mit Ew. Hitz. in der Bed. als Opfer darbringen, was dieses V. für sich allein (warum nicht וְנַקְרִיב?) nicht bed. kann. Falsch auch Böttch. nach Spr. 2, 10.: daß wir bringen ins Herz Weisheit, was בְּלֵב heißen müßte. נָבִיא bed. vom Landbau her ‚davontragen, gewinnen, eig. einbringen‘, näml. in die Scheuer 2 S. 9, 10. Hagg. 1, 6.; der Feldertrag und überh. der Erwerb oder Gewinn heißt davon תְּבוּאָה. Ein weises Herz ist die Frucht, die man von solchem Tagezählen einerntet oder einscheuert, der Gewinn, den man von solcher steten Selbsterinnerung an das Ende davonträgt. לְבַב חָכְמָה ist poetisch gesteigerter Ausdruck für לֵב חָכָם, wie לֵב מַרְפֵּא Spr. 14, 30 ein gelassenes sanftes Herz bed.

V. 13—17. Auf die Bitte um heilsame Erkenntnis des göttlichen Zornverhängnisses folgt nun die Bitte um Wiederbegnadigung und der Wunsch, daß Gott sein Heilswerk verwirklichen und daraufhin Israels Vornehmen segnen möge. Wir vernehmen hier Mose's bekannte Gebetssprache Ex. 32, 12., wonach שׁוּבָה nicht als Bitte um Rückkehr Gottes zu Israel, sondern um Abkehr von seinem Zorn gemeint ist, und der eingemischte Seufzer עַד־מָתָי fragt, wie lange dieses Zürnen, welches Israel ganz aufzureiben droht, noch währen soll. Nach ebendieser Parall. erkl. sich וְהִנָּחֵם: Gott möge Reue oder Leid (was hier zusammenfällt) empfinden ob seiner Knechte d. i. ob der ihnen zugefügten Trübsal. Die Benennung der Gemeinde mit עֲבָדֶיךָ (wie Dt. 9, 27 vgl. Ex. 32, 13 der Patriarchen) erinnert an Dt. 32, 36.: *über seine Knechte wird er Mitleid empfinden* (*Hithpa.* statt des *Ni.*). Auf die Bitte um Wendung des Zorns folgt v. 14 die Bitte um Zuwendung der Gnade. In בַבֹּקֶר liegt der Ged., daß es bisher Nacht in Israel gewesen ist. בֹּקֶר ist also Beginn einer neuen Gnadenzeit. In שַׂבְּעֵנוּ (wozu חַסְדֶּךָ zweiter Objektsacc.) liegt der Ged., daß Israel unter dem Zorne nach Gnade hungrig geworden ist, vgl. das Adj. שְׂבַע in gleicher tropischer Bed. Dt. 33, 23. Auf den bittenden Imper. folgen zwei intentionelle Modi: so wollen wir, oder: auf daß wir frohlocken und uns freuen, denn solche Impf. setzen den Vorsatz etwas zu erreichen als Folge oder Zweck des Vorhergesagten Ew. § 235[a]. בְּכָל־יָמֵינוּ ist nicht von den Vv. der Freude regiert (118, 24), in welchem Falle es בְּחַיֵּינוּ heißen würde, sondern adv. Zeitbestimmung (145, 2. Jer. 35, 8): inner-

halb der uns beschiedenen Lebensdauer. Daß die Trübsalszeit schon lange angedauert hat, sieht man aus v. 15. Die Dauer der 40 Zornjahre, die mitten in ihrem Verlaufe wie eine Ewigkeit erschienen, wird zum Maße der erflehten Wiedererquickung gemacht. Den Plur. יְמוֹת statt יְמֵי hat unser Ps. nur mit Dt. 32, 7 gemein; das biblische Hebräisch kennt ihn sonst nicht. Und der auch sonst vorkommende poetische Plur. שְׁנוֹת statt שְׁנֵי erscheint zuerst Dt. 32, 7. Der Sinn des עִנִּיתָנוּ, worin sich ימות genitivisch besondert, erklärt sich aus Dt. 8, 2 ff. wonach der 40j. Wüstenzug den Zweck hatte, Israel durch Leiden zu demütigen (עַנּוֹת) und zu prüfen. Am Schlusse dieser 40 J. steht Israel an der Schwelle des Verheißungslandes. An dessen Besitznahme knüpften sich für Israel alle endzeitigen Hoffnungen. Wir ersehen aus Gen. c. 49., daß das der Horizont des weissagenden Segens Jakobs ist. In die Bitte um Erreichung dieses Ziels endigt auch dieser Psalm v. 16. 17. Mit dem majestätischen Gottesnamen אֲדֹנָי hat der Psalmist v. 1 anzubeten begonnen; mit dem gnadenreichen Gottesnamen יְהוָה begann er v. 13 zu bitten; jetzt, wo er Gott zum dritten Male nennt, giebt er ihm den glaubensvollen Doppelnamen אֲדֹנָי אֱלֹהֵינוּ. Dreimaligem עַל geht 16ª אֶל voraus: das Heil ist nicht Israels Selbstwerk, sondern das Werk Jahve's, es kommt also von oben, kommt Israel entgegen. Die masoretische LA 16ª ist nicht פָּעֳלֶיךָ, sondern פָּעָלְךָ (Hier., aber er allein: *opus tuum*), und es verdient bemerkt zu werden, daß das N. פֹּעַל in der ganzen Thora nur im Deuter. vorkommt und zwar auch hier vom heilwärtigen Walten Jahve's 32, 4 vgl. 33, 11. Das Werk des HErrn nennt die Gemeinde, inwiefern Er es durch sie vollzieht, מַעֲשֵׂה יָדֵינוּ. Dieser Ausdruck מַעֲשֵׂה יָדַיִם als Bez. menschlichen Vornehmens läuft durch das ganze Deuter. 2, 7. 4, 28. 14, 29. 16, 15. 24, 19. 27, 15. 28, 12. 30, 9. 31, 29. In dem Werke des HErrn enthüllt sich die Lichtseite seiner Herrlichkeit, deshalb heißt es sein הָדָר, auch das ein der deuter. Sprache wenigstens nicht fremdes Wort Dt. 33, 17. Es erweist sich darin נֹעַם ה׳ seine Hold- und Leutseligkeit — ein Ausdruck, den David 27, 4 von Mose entlehnt hat. יֵרָאֶה und יְהִי sind Optative. כּוֹנְנָה dringliche Bitte, *imper. obsecrantis,* wie die Alten sagen. Mit *Waw* wird ders. Ged. noch einmal ausgesprochen (vgl. Jes. 55, 1 וּלְכוּ ja kommt) — eine schlichte kindliche Anadiplosis, welche uns lebhaft an das in immer gleichen Ged. kreisende und ebendadurch tief zum Herzen redende Deuter. erinnert. So begleitet uns der deuteron. Eindruck dieses Ps. von Anfang bis zu Ende, von מָעוֹן bis מַעֲשֵׂה יָדֵינוּ. Es wird nun auch nicht zufällig sein, daß die Liebe zu Gleichnissen, welche eine Eigentümlichkeit des Deuter. ist (1, 31. 44. 8, 5. 28, 29. 49 vgl. 28, 13. 44. 29, 17. 18), sich in diesem Ps. wiederfindet.

PSALM XCI.

Schutzlied in Kriegs- und Pestzeit.

Erste Stimme:

1 **Der im Schirme des Höchsten sitzet,**
Im Schatten des Allmächtigen weilet —

Zweite Stimme:

2 **Ich spreche zu Jahve: meine Zuflucht und Berghöh,**
Mein Gott, auf den ich traue,

Erste Stimme:

3 **Denn Er wird dich retten vor Voglers-Strick, vor Verderbens-Pest.**
4 **Mit seiner Schwinge wird er dich schützen,**
Und unter seinen Flügeln bist du geborgen —
Schild und Tartsche ist seine Wahrheit.
5 **Du darfst nicht fürchten nächtlichen Schrecken,**
Den Pfeil, der daherfliegt des Tages,
6 **Die Pest, die im Dunkel hinschleicht,**
Die Seuche, die verheeret des Mittags.
7 **Mögen an deiner Seite Tausend fallen**
Und Myriaden zu deiner Rechten,
Zu dir naht es nicht.
8 **Nein, mit eignen Augen wirst du zuschaun**
Und die Bezahlung der Frevler sehen.

Zweite Stimme:

9 **Denn du, o Jahve, bist meine Zuflucht!**

Erste Stimme:

Den Höchsten hast du gemacht zu deiner Wohnstatt.
10 **Nicht zustoßen wird dir ein Mißgeschick**
Und keine Plage an dein Zelt herantreten.
11 **Denn seine Engel hat er dir entboten,**
Dich zu behüten auf allen deinen Wegen.
12 **Auf Händen werden sie dich tragen,**
Daß du deinen Fuß nicht an einen Stein stoßest.
13 **Ueber Löwen und Ottern wirst du hinschreiten,**
Zertreten Leuen und Drachen.

Dritte (göttliche) Stimme:

14 **Denn er liebt mich, so befrei' ich ihn,**
Entrücke ihn, denn er kennt meinen Namen.
15 **Wird er mich anrufen, so erhör' ich ihn,**
Mit ihm bin Ich in Drangsal;
Ich reiß ihn heraus und bring ihn zu Ehren.
16 **Mit Lebenslänge sättige ich ihn**
Und laß ihn sich weiden an meinem Heil.

Auf das uralte Lied folgt ein anonymes (LXX τῷ Δαυίδ), von unbestimmbarer Abfassungszeit und hier nur deshalb angereiht, weil der letzte V. mit dem vorletzten von Ps. 90 zusammenklingt; dort wird um Offenbarung des Werkes Jahve's gebeten, hier verheißt J.: *ich werde ihm zu schauen geben mein Heil*, das פֹּעַל ה' ist eben seine verwirklichte יְשׁוּעָה. Auch sonst berühren sich beide Ps., z. B. in dem auf Gott bezogenen מָעוֹן (s. *Symbolae* p. 60).

In diesem Ps., dem kirchlichen Invocavit-Ps., welcher die beschirmende und rettende Gnade preist, die in aller Gefahr und Not der in Gott gläubig Geborgene erfährt[1], tritt uns gleich zu Anfang das Verhältnis von v. 2 zu v. 1 als neckendes Rätsel entgegen. Faßt man v. 1 als Anrede und אֹמַר im Sinne von ‚ich sage‘ (Saad. Jefeth): so wird dem Angeredeten gesagt, was nach seiner Charakteristik v. 1 ihm zu sagen zwecklos ist. Faßt man v. 1 als in sich geschlossenen Satz, so ist er tautologisch. Faßt man אֹמַר v. 2 als Partic. (Hier.: *dicens*) statt אֹמֵר, auf Pathach als Verbindungsform (vgl. 94, 9. 136, 6) außerhalb eigentlicher genit. Verbindung lautend, was formell wie syntaktisch kaum möglich, so hätte das partizipiale Subj. ein partizipiales Präd.: der Sitzende ist sagend, was unschön und auch unwahrscheinlich, da אֹמַר sonst immer 1 *p. impf.* ist. Faßt man אֹמַר als 1 *p. impf.* und v. 1 als vorausgeschickte Appos. des Subj. (wie Moll mit Hgst. Ew. Baur): als ein solcher welcher sitzet . . sage ich, so stößt man sich an יִתְלוֹנָן; dieser Uebergang des Partic. ins Finitum, zumal ohne Kopula (יִבְצַל), ist beirrend, was auch gegen Hitzigs אֱמֹר statt אֹמַר gilt. Liest man aber den Ps. weiter, so findet sich, daß die gleiche Schwierigkeit des Personenwechsels wie im Eingange weiterhin mehrere Mal wiederkehrt. Olsh. Hupf. Dyserinck Grätz meinen daß der Ps. urspr. אַשְׁרֵי יֹשֵׁב begonnen habe mit v. 2 folgendem אֹמַר. Aber auch so wird der befremdende Personenwechsel nicht völlig beseitigt. Er hat in der dramatischen Haltung des Ps. seinen Grund. Es reden näml. zwei Stimmen (wie in Ps. 121), zuletzt kommt als dritte die Jahve's hinzu. Seine verheißungsreiche Schlußrede bildet viell. nicht unzufällig eine siebenzeilige Str. Ob der Ps. so mehrstimmig, etwa in drei Chören, auch zur liturgischen Ausführung gekommen ist, wissen wir nicht, aber der D. hat ihn jedenfalls dramatisch, wie die Uebers. ihn darstellt, entworfen. Es ist trotz der vielen Wiederklänge älterer Muster einer der frischesten schönsten Ps., dem 2. Teile des B. Jesaia ähnlich in der leichtbeschwingten, farbenreichen und durchsichtigen Sprache.

V. 1—2. Als Bergender heißt Gott עֶלְיוֹן der unnahbar Hohe und als Schattender שַׁדַּי der unüberwindlich Allgewaltige; der Glaube aber nennt ihn bei seinem Heilsnamen יהוה und mit dem Suff. der Zueignung אֱלֹהַי. Man erinnert sich bei v. 1 f. an die Ausdrücke des B. Iob 39, 28 vom Nisten des Adlers in seinem Horste. Der Accentuation nach wäre 2ª mit Geier (vgl. Dachselts *Biblia Accentuata*) zu übers.: „*Dicit* oder vielmehr *Dico: in Domino* (oder *Domini*) *latibulum* etc.“ Aber natürlicher ist doch die Verbindung: אֹמַר לַה', da in beiden Halbversen Anrede folgt.

V. 3—9ª. יָקוּשׁ wie Spr. 6, 5. Jer. 5, 26 ist die an Klang dunkelste Form für יָקוֹשׁ oder יוֹקֵשׁ 124, 7. Gemeint ist der Tod oder „der des Todes Gewalt hat“ Hebr. 2, 14 vgl. 2 Tim. 2, 26.; Voglers Schlinge ist

1) Deshalb mit Ps. 3 in den Talmuden z. B. *Schabuoth* 15ᵇ als (פגעים) שיר פגיעין Lied der Widerfahrnisse d. i. Schutzlied bei zustoßenden Fährlichkeiten bezeichnet, wie Sebald Heydens Psalmlied: „Wer in dem Schutz des Höchsten ist und sich Gott thut ergeben‘ Präservativ wider die Pest überschrieben ist.

Bild der Todesgefahr Koh. 9, 12. Bei v. 4 soll man sich an Dt. 32, 11 erinnern: Gott schirmt die Seinen wie ein Adler mit seiner großen starken Schwinge; אֶבְרָה ist *nom. unitatis* Schwungfeder zu אֵבֶר Jes. 40, 31 und das *Hi.* הֵסֵךְ v. סָכַךְ mit Dativobj., wie 140, 8 das *Kal*, bed. Deckung, Obhut gewähren. Das ἁπ. λεγ. סֹחֵרָה ist seinem Stammwort nach etwas rings Umgebendes, hier neben צִנָּה (v. צָנַן = صان *f. o.* hüten, schirmen) eine allseits den Körper umgebende Schutzwaffe, also nicht dem syr. ܣܚܪܬܐ Burg (סְחַר, מְסִגֶּרֶת), sondern ܣܟܪܐ Schild entsprechend. Das Trg. übers. צִנָּה mit תְּרֵיסָא θυρεός und סֹחֵרָה mit צִנְּלָא, was auf die runde *parma* führt. אֲמִתּוֹ ist die Wahrheit der göttlichen Verheißungen. Diese ist ein unüberwindlicher Schutz *a*) in Kriegszeiten v. 5, bei nächtlichen Ueberfällen (vgl. Hohesl. 3, 8) und beim Kampf am Tage; *b*) in Pestzeiten v. 6., wo der Verderbensengel, der verheerend das Volk durchzieht (Ex. 11, 4), dem in Gott Geborgenen weder in Mitternachts- noch in Mittagszeit etwas anhaben kann. דֶּבֶר heißt die Pest als Wegbringung, Entführung, Fortraffung; קֶטֶב (v. קָטַב stumpf abhauen, wov. arab. *kutb* stumpfe Spitze und Runzel) geht von der Grundbed. *excidium* aus. Das Impf. יַהֲלֹךְ ist die rhythmischere und in der Bed. grassiren und dahinschwinden üblichere Form für יֵלֵךְ. Die Pest דֶּבֶר ist wie ein Würgengel (Jes. 37, 36) gedacht.[1] Die Uebers. von 6^b bei LXX: καὶ δαιμονίου μεσημβρινοῦ wurzelt in der nationalen Haggada.[2] Auch A. S. denken bei יָשׁוּד an den Dämonen-Namen שֵׁד (assyr. *šîdu*), welcher von שׁדד (gewaltig s.) gebildet ist, wov. יָשׁוּד = יָשֹׁד v. שָׁדַד, vgl. Spr. 29, 6 יָרוּן, Jes. 42, 4 יָרוּץ *frangetur*. — 7^a ist hypothetischer Vordersatz: *si cadant*, das Prät. würde *ceciderint* bed. Ew. § 357^b. Mit רַק (v. רָקַק *tenuem esse*, vgl. unser „lediglich") wird eingeleitet was einzig und allein sich ereignen wird. Nur Zuschauer wirst du sein und zwar unnahbar und überbleibend mit eignen Augen, den Sterbenden gegenüber dich als Lebendiger fühlend. Und schaun wirst du, wie Israel in der Passanacht, die gerechte Vergeltung, welcher die Frevler verfallen. שִׁלֻּמָה Vergeltung ist ἁπ. λεγ. vgl. שִׁלֻּמִים Jes. 34, 8. Gotte die Ehren gebend bestätigt die zweite Stimme diese Verheißungen.

V. 9^b—16. Man braucht 9^b kein אָמַרְתָּ einzusetzen (Hupf. Grätz) oder zu ergänzen (Riehm) — die erste Stimme setzt jene Bestätigung fort und spinnt die Verheißungen weiter: du hast den Allerhabnen gemacht zu deiner Wohnstatt (מָעוֹן), nicht wird dich treffen . . Die Verheißungen steigen immer höher und lauten herrlicher. Das *Pu.* אֻנָּה (von √אן, der schwächeren Potenz von עןׄ) bed. eig. entgegengebracht, entgegengerichtet werden, Aq. gut οὐ μεταχθήσεται πρὸς σὲ κακία. לֹא־יִקְרַב erinnert an Jes. 54, 14., wo אֶל folgt, hier בְּ wie Richt. 19, 13. Die Engelobhut, die dem Gottvertrauenden zuteil wird, erscheint v. 11.

1) Wie die Assyrier die Pest als *dibara* und die Araber als *ṭâ'ûn* (s. Fleischers *Catal. Codd. Lips.* p. 394) personificiren.

2) קֶטֶב ein שֵׁד *Numeri rabba* c. 12, s. Grünbaum in DMZ XXXI, 251 ff.

12 als allgemeine, nicht vereinzelte und nur in außerord. Fällen sich ereignende Thatsache. *Haec est vera miraculorum ratio* — bemerkt hiezu Brentius — *quod semel aut iterum manifeste revelent ea quae Deus semper abscondite operatur.* In יִשָּׂאוּנְךָ hat sich das Suff. mit der vollen Imperfektform verbunden; 12ᵇ faßt LXX תִּגֹּף mit Recht als Anrede: μήποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου, denn נָגַף hat überall sonst und also wohl auch hier u. Spr. 3, 23 trans. Bed., nicht intrans. (Aq. Hier.; Symm.), vgl. Jer. 13, 16. Was der Gottvertrauende kraft dieses engelisch vermittelten göttlichen Beistandes vermag, sagt v. 13. Die Verheißung erinnert an Mr. 16, 18 ὄφεις ἀροῦσι sie werden Schlangen aufheben, noch mehr aber an Lc. 10, 19: siehe ich gebe euch die Machtvollkommenheit zu treten ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ. Es sind allerlei verderbliche Mächte der Naturwelt und sonderlich der Geisterwelt gemeint; sie heißen Löwen (כְּפִיר von der deckenden Mähne) und Leuen (שַׁחַל v. שָׁחַל سحل *rudĕre*) von Seiten ihrer Verderben drohenden offnen Gewalt, Ottern (v. פֶּתֶן فتن *temptare, attemptare*) und Drachen (תַּנִּין v. תָּנַן recken, strecken, vgl. תָּנָה, נָתַן *porrigere*) von Seiten ihrer giftigen heimlichen Tücke. In 13ᵃ wird verheißen, daß der Gottvertrauende stolz in Gott und unbeschädigt über die Unholde hinschreiten, in 13ᵇ daß er sie zu Boden treten wird (vgl. Röm. 16, 20). Was nun am Schlusse des Ps. die göttliche Verheißungsstimme sagt, ist der Form nach ein Nachklang aus Ps. 50. Dort lauten v. 15 und v. 23 fast wörtlich gleich. Das Gaja beim Scheba in וַאֲעַנֵּהוּ ist gleicher Art wie in וַיְהִי 1, 3.[1] Zu 15ᵇ ist Gen. 46, 4 und bes. Jes. 63, 9 zu vergleichen; in *Taanith* 16ᵃ wird daraus gefolgert, daß Gott Mitleid hat mit den Leidenden, die er zu züchtigen und zu prüfen durch seine Heiligkeit genötigt ist. Das „Heil Jahve's“ ist wie 50, 23 die volle Wirklichkeit des göttlichen Gnadenratschlusses. Die endzeitige Herrlichkeit zu erleben war der Wonnegedanke der alttest. und in der apostolischen Zeit auch der neutest. Hoffnung.

PSALM XCII.

Sabbatgedanken.

2 **Es ist gut, dankzusagen Jahve**
Und zu harfnen deinem Namen, o Höchster —
3 **Zu verkündigen am Morgen deine Gnade,**
Und deine Treue in den Nächten,

---

1) Beim *Schebâ* steht *Metheg (Gaja)* überall da wo ein mit Scheba anlautendes Wort *Olewejored*, Groß-*Rebia* oder *Dechi* ohne vorhergehenden Diener hat, falls zwischen dem Schebâ und dem Worttone wenigstens ein Vokal und kein Metheg außer etwa das vor *Schebâ compos.* feststehende liegt z. B. וַיְהִי (mit *Rebia*), נְנַתְּקָה (mit *Dechi*) 2, 3 und a. u. St. וַאֲעַנֵּהוּ (mit *Rebia* bei vorhergehendem *Asla legarmeh* und mit zwischenliegendem Metheg vor *Chatef*).

4 Auf Dekachord und auf Nabla,
Bei sinnigem Spiel mit der Cither.

5 Denn du erfreust mich, Jahve, durch dein Walten,
Ob der Werke deiner Hände kann ich jubeln.
6 Wie groß sind deine Werke, Jahve,
Gewaltig tief sind deine Gedanken!
7 Ein Tiermensch bleibt erkenntnislos,
Und ein Thor sieht das nicht ein.

8 Wenn aufsproßten Gottlose gleichwie Kraut
Und erblühten alle Unheilverübenden,
Geschah's daß sie vernichtet würden auf immer,
9 Du aber bist Erhabenheit auf ewig, Jahve!
10 Denn siehe deine Feinde, Jahve —
Denn siehe deine Feinde werden umkommen,
In Auflösung geraten alle Unheilverübenden.

11 Und du erhöhest einer Antilope gleich mein Horn,
Uebergossen werd' ich mit erfrischendem Oele.
12 Und es weidet sich mein Aug' an meinen Laurern,
An denen die böswillig wider mich aufstanden letzen sich meine Ohren.
13 Der Gerechte wird gleich der Palme sprossen,
Wie eine Ceder auf Libanon emporwachsen.

14 Gepflanzt im Hause Jahve's
Werden sie in den Vorhöfen unseres Gottes blühen.
15 Noch treiben sie Sprossen in hohem Alter,
Markig und saftfrisch bleiben sie,
16 Zu verkündigen, daß geradsinnig Jahve,
Mein Hort, und ist kein Unrecht an ihm.

Dieser *Sang-Psalm auf den Sabbat-Tag* war unter den Wochenpsalmen des nachexilischen Gottesdienstes der Sabbatps. und wurde des Morgens beim Weinopfer des ersten Tamid-Lammes gesungen, wie bei dem sich anschließenden Sabbat-Musaf-Opfer (Num. 28, 9 f.) ein Stück des (in 6 Stücke geteilten) Liedes Dt. 32 und beim Mincha- oder Abendopfer-Gottesdienst Sabbat um Sabbat eins der drei Stücke Ex. 15, 1—10. 11—19. Num. 21, 17—20 (*Rosch ha-Schana* 31[a]). Eine Reminiscenz aus Ps. 92, nur wenig von LXX abweichend, ist 1 Macc. 9, 23., wie 1 Macc. 7, 17 ein Citat aus Ps. 79. Was den sabbatlichen Inhalt des Ps. anlangt, so ist schon dort im Talmud streitig, ob der Schöpfungssabbat (R. Nechemja, wonach Trg.) oder der Schluß-Sabbat der Weltgeschichte bezielt sei (R. Akiba: der Tag der ganz und gar Sabbat, vgl. Athanasios: αἰνεῖ ἐκείνην τὴν γενησομένην ἀνάπαυσιν). Das Letztere ist verhältnismäßig richtiger. Er preist Gott den Weltschöpfer als Weltregierer, dessen Walten eitel Gnade und Treue ist, und beruhigt sich angesichts des blühenden Zustands der Frevler mit der Aussicht auf den schließlichen Ausgang, welcher Gottes Gerechtigkeit, die für oberflächliche Betrachtung dermalen unerkennbare, glänzend rechtfertigen und die Gemeinde der Gerechten in einen blühenden Palmen- und Cedernhain auf heiligem Grund und Boden wandeln wird. In dieser Aussicht berühren sich Ps. 92, 12 und 91, 8., so wie auch an der Spitze beider Gott עליון heißt. Daß aber in beiden das Tetragramm siebenmal vorkommt, wie Hgst. sagt, trifft nicht zu. Nur der Sabbatps. (nicht Ps. 91) wiederholt siebenmal den allerheiligsten Namen. Und gewiß ist auch das unverfehlbare Strophenschema 6. 6. 7. 6. 6 nicht unbe-

deutsam. Die Mitte des Ps. trägt das Gepräge der Sabbatzahl. Die Siebenzahl der Strophenzeilen wird in der Mittelstrophe mittelst Anadiplosis gewonnen. Solche emphatische Steigerung mittelst Wiederholung (v. 10) ist unsrem Ps. mit 93, 3. 94, 3. 96, 13 gemeinsam. Perowne teilt anders: v. 1—3. 4—7. v. 8. v. 9—11. 12—15, also 7+7 Verse mit der Langzeile v. 8 dazwischen. Diese Teilungsweise nach masoretischen Vv. verwerfen wir grundsätzlich.

V. 2—4. Der Sabbat ist der Tag, den Gott geheiligt hat und den man Gotte heiligen soll, indem man, von den Werkeltagsgeschäften abgekehrt (Jes. 58, 13 f.), lobpreisender Anbetung Gottes, diesem eigentlichsten seligen Sabbatgeschäfte, obliegt. Es ist gut, d. h. nicht allein gut in den Augen Gottes, sondern auch gut für den Menschen, innerlich wohlthuend, lieblich und selig. Die Gnade wird absichtlich mit dem Morgenanbruch verbunden, denn sie ist selber Morgenlicht, welches allmorgendlich (Thren. 3, 23) die Nacht durchbricht (30, 6. 59, 17), und die Treue mit den Nächten, denn in den Gefährden der Nachteinsamkeit ist sie die beste Gefährtin und Leidensnächte sind die Folie ihrer Bewährung. עָשׂוֹר neben נֵבֶל (נֶבֶל) ist s. v. a. נֵבֶל עָשׂוֹר 33, 2. 144, 9: die zehnsaitige Harfe oder Lyra. הִגָּיוֹן ist Saitenspiel (s. zu 9, 17), und zwar, da הגה an sich kein passendes Wort für das Rauschen (*strepitus*) der Saiten ist, das Stegreif- oder Fantasiespiel (bei Am. 6, 5 verächtlich פֹּרֵט), was sowohl zu 9, 17 (wo es dem *Forte* des Zwischenspiels beigefügt ist) als zu der Verbindung mit ב *instrumenti* paßt.

V. 5—7. Begründung dieser Anpreisung des Lobpreises Gottes. Während פֹּעַל das übliche Wort für Gottes geschichtliches Walten (44, 2. 64, 10. 90, 16 u. s. w.) ist, bez. מַעֲשֵׂי יָדֶיךָ die Werke des Weltschöpfers, obwohl nicht mit Ausschluß derer des Weltregierers (143, 5). Ueber die Schöpfungsoffenbarung und überh. die Offenbarung Gottes sich freuen zu können ist eine Gabe von oben, welche empfangen zu haben der D. dankbar bekennt. Die Vulg. beginnt v. 5 *Quia delectasti* (wofür Hier. *laetificasti*) *me* und Dante *Purg.* XXVIII, 80 nennt deshalb den Ps. *il Salmo Delectasti;* eine lachende Frauengestalt, welche das paradiesische Leben darstellt, sagt, indem sie Blumen sammelt, sie sei so heiter, weil sie mit dem Psalme *Delectasti* sich an der Herrlichkeit der Werke Gottes ergötze.[1] Die Werke Gottes sind überschwenglich groß, sehr tief seine Gedanken, welche die Menschengeschichte gestalten und selber in ihr Gestalt gewinnen (vgl. 40, 6. 139, 17 f., wo ihnen unendliche Inhaltsfülle, Jes. 55, 8 f., wo ihnen unendliche Höhe zugesprochen wird). Der Mensch kann weder die Größe der göttlichen Werke ermessen, noch die Tiefe der göttlichen Gedanken ergründen, der Erleuchtete erkennt aber die Unermeßlichkeit jener und die Unergründlichkeit dieser, während ein אִישׁ־בַּעַר ein Tierheits-Mensch *homo brutus* (s. 73, 22) nicht zur Erkenntnis kommt (לא ידע absolut wie 14, 4) und ein כְּסִיל Tölpel oder geistig Schwerfälliger, dessen Fleischigkeit seine Geistigkeit überwiegt, אֶת־זֹאת (vgl. 2 S. 13, 17) *id*

1) Aus Chrysostomus zu Ps. 41 (42 hebr.) ersehen wir, daß 92, 5 als Dankgebet nach Tische üblich war: καὶ λέγωμεν κοινῶς πάντες κτλ.

ipsum, näml. wie unausforschlich Gottes Gerichte und unausspürbar seine Wege (Röm. 11, 33), nicht einsieht.

V. 8—10. Näher besehen ist das Glück der Gottlosen nur zeitweiliger Schein. Die Infinitiv-Construction v. 8 setzt sich im historischen Tempus fort, und es läßt sich auch historisch übers.; vor לְהִשָּׁמְדָם ist זאת הָיְתָה (Saadia: فانّه) wie Iob 27, 14 hinzuzudenken. Es ist von einem geschichtlichen Vorkommnis die Rede (vgl. 1 M. 9, 23), welches in seinem Anfang, Fortgang und Ausgang bis heute sich häufig wiederholt und immer wieder bestätigt hat. Und so werden die Gottlosen auch fernerhin und einmal schließlich peremtorischem (עֲדֵי־עַד) Vernichtungsgerichte verfallen. J. ist מָרוֹם לְעֹלָם, er ist seinem Wesen und Walten nach „Höhe auf ewig" d. i. in Verhältnis zur Kreatur und dem Treiben hienieden immergleiche absolute Jenseitigkeit, schlechthin unnahbar dem hienieden dummstolz sich aufblähenden und titanisch sich erhebenden Widergöttlichen und es nur so lange gewähren lassend, bis die Frist seiner tauben Blüte abgelaufen. So wird und muß denn also die zeitliche Geschichte enden in endlichen Sieg des Guten über das Böse; denn siehe deine Feinde, Jahve — denn siehe deine Feinde . . הִנֵּה weist wie mit Fingern auf das unausbleibliche Ende, und die affektuöse Anadiplosis atmet für Gottes Sache als die eigne eifernde Liebe. Gottes Feinde werden umkommen, aus den Fugen gehen יִתְפָּרְדוּ (vgl. Iob 4, 11) werden alle Unheilverübenden. Jetzt bilden sie eine compakte Masse, die aber zerfallen wird, wenn dereinst die Mischung des Guten und Bösen ein Ende hat.

V. 11—13. Die bisher unterdrückte Gemeinde steht dann gerechtfertigt und herrlich da. Die *impf. consec.* gehen als Prätt. der idealen Vergangenheit weiterhin in den reinen Ausdruck der Zukunft über. LXX übers.: καὶ ὑψωθήσεται (וַתָּרֶם) ὡς μονοκέρωτος τὸ κέρας μου. רְאֵים (incorrekt für רְאֵם, Grundform רְאֵם) μονόκερως ist der nach Aristoteles und Talmud einhörnige *oryx* (s. zu 29, 6. Iob 39, 9—12). Die Grundstellen des Tierbildes sind Num. 23, 22. Dt. 33, 17.; das Horn ist Bild wehrhafter Macht, stattlicher Zier, hohen Selbstbewußtseins[1], und das frische grüne Oel Bild des siegesfreudigen Wohl- und Hochgefühls, von dem die Gemeinde dann durchdrungen ist (Act. 3, 19). Falsch fassen LXX Symm. Hier. בַּלֹּתִי als *inf. Pi.* v. בָּלָה: mein Gealtertsein, was das *Pi.* nicht bed. kann; es ist 1 *praet. Kal* v. בָּלַל *perfusus sum* (arab. *balla* einfeuchten und feucht s., *ballah* und *bullah* Feuchte, Wohlsein, Jugendfrische, vgl. *wabl* befruchtender Regen), und die auch sonst in dieser Form von Vv. ע"ע ohne *Waw convers.* vorkommende Ultima-Betonung (s. zu Iob 19, 17) darf nicht beirren. In שֶׁמֶן רַעֲנָן ist das sonst nur vom Oelbaum selbst gebräuchliche Eigenschaftswort auf das seinem elastischen Gezweig und frischen Grün (s. über רענן zu 37, 35) gleichende *oleum lentum ac viride* übertragen.

---

1) In 1 Chr. 25, 5 ist הרים קול auf erhebende Musik angewendet, welche Hochgefühl und Hoffnung steigert.

Die *ecclesia pressa* ist dann *triumphans*. Das Auge, das sonst scheu und thränenvoll auf die Verfolger blickte, die Ohren, denen sonst schon ihr Name und die Kunde ihrer Nähe Schrecken einflößte, sehen nun ihre Lust an ihnen, den hinweggetilgten. שָׁמַע בְּ (nur hier) folgt dem Sinne von רָאָה בְּ vgl. نظر فى etwas sich hineinversenkend betrachten. שׁוּרָי ist schwerlich Partic. wie נוּס geflohen Num. 35, 32., סוּר weggegangen, wegverschlagen Jer. 17, 13. Jes. 49, 21., שׁוּב zurückgekehrt Mi. 2, 8., חוּשׁ beeilt = eilend Num. 32, 17., wonach *insidiati* (Luzzatto *Gramm.* § 518: *coloro che mi guatavano*) zu erklären wäre, aber die Vv. des Sehens, zu denen שׁוּר gehört (s. zu 5, 9), eignen sich nicht zu dieser passiven Wendung; man braucht שׁוּרָי auch nicht mit Böttch. Olsh. für entstellt aus שֹׁרְרַי (dem verkürzten *prt. Pil.* desselben Verbi) zu halten, eher (vgl. zu Jes. 64, 6. Iob 31, 15) für dessen lautliche Erweichung (Ew. Hitz.); wir halten es für ein Subst. n. d. F. גּוּר Sauger = Junges und צוּר Kneif = Messer (vgl. auch צוּר Fels, welches für das spätere Sprachbewußtsein Bildner, Schöpfer bed.). In 12^b übersetze man nicht: an den wider mich aufstehenden Bösthätigen (Bösewichtern); so das Adj. (ausgen. wo es Apposition ist Jes. 10, 30. 53, 11 vgl. Jer. 3, 6) seinem Subst. vorauszuschicken, hat (abgesehen von dem zahlwortartigen רַב) im Hebr. auch angesichts der von Hitz. beigebrachten Stellen 1 Chr. 27, 5., 1 S. 31, 3[1] als unmöglich zu gelten, also: an den wider mich Aufstehenden als Bösewichter, nicht: an den wider mich Aufstehenden, Böses Verübenden (Riehm), wobei wenigstens בְּקָמִים zu punktiren wäre. Daß der D. nun v. 13 von sich selber auf den Gerechten zu sprechen kommt, ist dadurch vermittelt, daß es überhaupt die Gemeinde der Gerechten d. i. nach der göttlichen Heilsordnung ihr Leben Einrichtenden ist, in deren Zukunft er hier einen Blick thut. Wenn die Blüte der Gottlosen ihr Ende nimmt, so nimmt alsdann Blüte und Wachstum der Gerechten erst recht seinen Anfang. תָּמָר (v. תמר assyr. hoch ragen, verw. אמר wov. אמיר) ist die Palme, insbes. Dattelpalme. Wie reich der Blütenstand der Dattelpalme ist, erhellt daraus, daß sie, wenn sie ihre volle Größe erlangt hat, 300—400, hie und da sogar 600 Pfund Früchte trägt. Und es giebt keine anmutigere und majestätischere Erscheinung, als den Palmbaum der Oase, diesen König unter den Bäumen der Ebene[2], mit seinem stolz emporgehobenen Blätterdiadem, seiner weit zur Ferne ausblickenden und der Sonne frei ins Antlitz schauenden Stellung, seinem unsterblichen Grün und seiner immerfort aus der Wurzel sich verjüngenden Triebkraft — ein Bild des Lebens mitten in der Welt des Todes. Der Palmbaum ist von Alters her das Sinnbild der Langlebigkeit, der Fruchtbarkeit und

---

1) In jener Stelle ist כהן ראש als Ein Begriff (Hauptpriester) genommen, in dieser ist אנשים בקשת (Männer mit dem Bogen) mit Keil als Appos. anzusehen.

2) „König der Bäume" nennt ihn Ibn-Hâtem in seiner schönen durch Prof. Cusa in Palermo bekannt gewordenen Schrift über den Palmbaum DMZ XXVIII, 500 ff.

des Sieges, der Eintracht und des Friedens. Neben dem Palmbaum steht hier die Ceder (akkad. *êrin*, assyr. *êrinu*), die Fürstin der Bäume des Gebirges und insbes. des Libanongebirges. Der nächste Vergleichspunkt ist, wie יִשְׂגֶּה (vgl. Iob 8, 11) besagt, ihr stattlicher hoher Wuchs, dann überhaupt τὸ δασὺ καὶ θερμὸν καὶ θρέψιμον (Theodoret) d. i. die Intensität ihrer wachstümlichen Kraft, aber auch das Immergrün ihres Laubes und der Wohlduft (Hos. 14, 7), den sie aushaucht.

V. 14—16. Die Weise des *parall. synonymus* ist in v. 14 wie 130, 3 auf Vorder, und Nachsatz übertragen. Der Grund und Boden, in welchen die Gerechten eingepflanzt oder (wenn man nicht mit LXX πεφυτευμένοι, sondern mit den andern Griechen μεταφυτευθέντες übers.) wohin sie verpflanzt sind und wo sie wurzeln (שָׁתַל √שׁת von pflanzlichem Setzen), eine Pflanzung des HErrn, Ihm zum Preis, ist sein heiliger Tempel, die Centralstätte einer von da aus vermittelten, räumlich unbeschränkten hausgenossenschaftlichen Gemeinschaft mit Gott. Da stehen sie wie in heiliger Erde und Luft, die ihnen immer neue Lebenskräfte zuführen, treiben Blüten (יַפְרִיחוּ wie Spr. 14, 11. Iob 14, 9) und bewahren grünende Lebensfrische und markige Lebenskraft (wie der Oelbaum 52, 10. Richt. 9, 9) bis in ihr spätes Alter (נוּב von triebkräftigem Sprossen, wov. assyr. *nanâbu* = *pirḫu* Sproß, s. über die √נב Gen. 20, 7 und zu חיה sein und bleiben Ez. 14, 16), vgl. Jes. 65, 22: *gleich der Dauer der Bäume ist dann die Dauer meines Volkes;* sie leben lange in ungebrochener Kraft, um im Rückblick auf ein an Erfahrungen göttlicher Gerechtigkeits- und Gnadenthaten reiches Leben das Bekenntnis zu bekräftigen, welches Mose Dt. 32, 4 an die Spitze seines großen Liedes stellt. Dort heißt es אֵין עָוֶל, hier אֵין עֹלָתָה בּוֹ. Dieses aus ʿ*awlātha* — so das *Kerî* — mit Uebergang des *aw*, *au* in *ô* erweichte ʿ*ôlātha* findet sich auch Iob 5, 16 (vgl. עֹלָה = עַוְלָה Ps. 58, 3. 64, 7. Jes. 61, 8) und ist in diesem Ps., der auch sonst sich mit dem B. Iob berührt (wie Ps. 107, welcher aber v. 42 עֹלָתָה in עַוְלָה umsetzt), gewiß ursprünglich. צוּרִי ist durch ׀ gegen das Präd. abgehobenes Subj., gleichlaufend mit יהוה: daß was meinen Fels betrifft kein Unrecht an ihm ist.

PSALM XCIII.

Der Königsthron über dem Völkermeere.

1 Jahve ist nun König, hat mit Hoheit sich bekleidet;
Bekleidet hat sich Jahve, mit Macht gegürtet:
So steht denn fest der Erdkreis ohne Wanken.
2 Feststeht dein Thron von Ur her,
Seit ewig bist DU.

3 Es erhoben Ströme, Jahve,
Erhoben Ströme ihr Dröhnen,
Es erheben Ströme ihr Getös.

4 Mehr denn Gedröhne großer Wasser,
Der herrlichen, der Brandungen des Meeres,
Ist herrlich in der Höhe Jahve.

5 Deine Zeugnisse sind unverbrüchlich,
Deinem Hause ziemt Heiligkeit,
Jahve, in Zeitenlänge.

Neben solchen Ps, welche die messianische Zukunft, sei es prophetisch oder nur typisch oder typisch und prophetisch zugleich als das weltüberwindende und weltbeglückende Königtum des Gesalbten Jahve's vorausschauen, giebt es andere, in denen die vollendete Theokratie als solche vorausgeschaut wird, nicht als Parusie eines menschlichen Königs, sondern Jahve's selber, als das in seiner Herrlichkeit offenbare Reich Gottes. Diese theokratischen Ps. bilden mit den christokratischen zwei einander parallel laufende Reihen der Weissagung auf die Endzeit. Die eine hat zum Zielpunkt den Gesalbten Jahve's, der von Zion aus alle Völker beherrscht, die andere Jahve, über den Cherubim sitzend, dem der ganze Erdkreis huldigt. Diese beiden Reihen convergiren im A. T. zwar, kommen aber nicht zusammen; erst die Erfüllungsgeschichte macht es klar, was im A. T. nur an einigen Höhepunkten der Prophetie aufblitzt, daß die Parusie des Gesalbten und die Parusie Jahve's einunddieselbe ist.

Theokratie ist ein von Josephos *c. Apion.* II, 16 gemünzter Ausdruck. Er nennt dort im Gegens. zu der monarchischen, oligarchischen und demokratischen Regierungsform anderer Völker die mosaische θεοκρατίαν, aber schüchtern, ὡς ἄν τις εἴποι βιασάμενος τὸν λόγον. Die Prägung des Ausdrucks ist dankenswert, nur hat man sich der falschen Vorstellung zu entledigen, daß die Theokratie eine besondere Staatsverfassung sei. Die wechselnden Regierungsformen waren nur mannigfache Arten ihrer menschlichen Vermittelung. Sie selber ist ein über diese Vermittelungen erhabenes Wechselverhältnis Gottes und der Menschen, welches damit seinen ersten offenkundigen Anfang genommen, daß Jahve Israels König geworden (Dt. 33, 5 vgl. Ex. 15, 18) und welches schließlich sich dadurch vollendet, daß es diese nationale Selbstbeschränkung durchbricht, indem der König Israels zum König der ganzen innerlich und äußerlich überwundenen Welt wird. Darum ist die Theokratie ein Gegenstand der Weissagung und der Hoffnung. Und מָלַךְ mit Bezug auf Jahve wird nicht nur gebraucht von dem ersten Anfang seiner Reichsherrschaft und von der Thatoffenbarung derselben an heilsgeschichtlichen Höhepunkten, sondern auch von dem Beginn der Reichsherrschaft in ihrer vollendeten Herrlichkeit. In diesem endzeitigen gipfelhaften Sinne lesen wir es z. B. Jes. 24, 23. 52, 7 und am allerunverkennbarsten Apok. 11, 17. 19, 6. Und in diesem Sinne ist יְהוָה מָלָךְ die Losung der theokratischen Ps. So schon 47, 9; der erste aber der mit dieser Losung beginnenden Ps. ist Ps 93. Sie sind alle nachexilisch. Der Höhepunkt, von welchem aus der eschatologische Fernblick sich aufthut, ist die Zeit der jungen Freiheit und des wiederhergestellten Staates.

„*In nuce* — sagt Hitzig treffend — ist dieser Ps. bereits im 9. V. des vorhergehenden enthalten, welcher wohl von dems. Verf. herrührt. Dies beweist schon v. 3 (vgl. 92, 10) der ruckartige Ansatz der Rede, welche den

Ged. in zwei Glieder auflöst, deren erstes sich auf den Vokativ יהוה herabsenkt.“ Die LXX *B* א überschreibt ihn: Εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσαββάτου, ὅτε κατῴκισται ἡ γῆ, αἶνος ᾠδῆς τῷ Δαυίδ. Der 3. Teil dieser Ueberschrift ist nichtig. Der 1. (wofür *A* falsch: τοῦ σαββάτου) bestätigt sich durch die talmudische Ueberlieferung. Ps. 93 war wirklich der Freitagsps. und zwar, wie *Rosch ha-Schana* 31ª gesagt wird: על שם שגמר מלאכתו (בששי) ומלך עליהן deswegen weil Gott da (am 6. Tage) seine Schöpferarbeit vollendet hat und über sie (seine Kreaturen) zu herrschen begann, wonach jenes ὅτε κατῴκισται (*al.* κατῴκιστο) zu erkl.: als die Erde (mit den Kreaturen und insbes. den Menschen) bevölkert worden war.

V. 1—2. Der Sinn von מָלָךְ (mit *ā* bei *Zinnor* oder *Sarka*, wie 97, 1. 99, 1 bei *Dechî*[1]) ist geschichtlich und steht zwischen dem präsentischen ה׳ מֶלֶךְ und dem futurischen ה׳ יִמְלֹךְ in der Mitte: J. hat das Königtum angetreten *regnum capessivit* (wobei zu bemerken, daß מלך ملك vgl. מלק die Bed. festen Anfassens, Anpackens, Haltens hat) und herrscht nun. Das bisherige Walten Jahve's ist, da er sich des Gebrauchs seiner Allgewalt begeben, Selbsterniedrigung und Selbstentäußerung gewesen; nun aber zeigt er sich in seiner ganzen alles überragenden Erhabenheit, er hat diese wie ein Gewand angelegt, er ist König und zeigt sich der Welt nun auch im Königstalare. Das erste לָבֵשׁ hat *Olewejored*; sodann nimmt die Accentuation לָבֵשׁ ה׳ mittelst *Dechî* und עֹז הִתְאַזָּר mittelst *Athnach* zusammen. עֹז weist wie in Ps. 29 auf Feinde hin, es heißt so Gottes unwiderstehlich sieghafte Allgewalt. Diese hat er angezogen (Jes. 51, 9), hat sich damit umgürtet — ein kriegerisches Wort Jes. 8, 9.: J. führt Krieg gegen alles Widerwärtige und wirft es mit Zorngerichtswaffen zu Boden; weitere Ausschilderung dieses עז התאזר findet sich Jes. 59, 17. 63, 1 f. vgl. Dan. 7, 9[2]. Mit אַף wird eingeführt, was beim Eintritt dieses Reichsantritts Jahve's nicht ausbleiben kann. Der Erdkreis als die Stätte des Reichs Jahve's wird ohne Wanken dastehn gegenüber allen feindlichen Gewalten (96, 10); bisher hat die Gottesfeindschaft und ihr Hauptbollwerk, das Weltreich, das Gleichgewicht gestört und alle gottgeordneten Verhältnisse mit Auflösung bedroht, Jahve's Eingreifen aber, wenn er schließlich die ganze Machtfülle seines Königsregiments actualisirt, wird der erschütterten Erde Unerschütterlichkeit sichern (vgl. 75, 4). Sein Thron steht,

---

1) Daß diese Pausalform der 3 *m. praet.* bei *Zakef* vorkommt, ist bekannt, aber auch bei *Rebia* 112, 10 (LA וְכָעָס), Lev. 5, 23 (גָּזָל), Jos. 10, 13 (עָמָד), Threu. 2, 17 (זָמָם, jedoch nicht Dt. 19, 19. Zach. 1, 6., welche Stellen Kimchi in seiner Gramm. *Michlol* mitaufzählt); bei *Tarcha* Jes. 14, 26 (יָעָץ), Hos. 6, 1 (טָרָף), Am. 3, 8 (שָׁאָג); bei *Tebir* Lev. 5, 18 (שָׁגָג); sogar bei *Munach* 1 S. 7, 17 (שָׁפָט), vgl. die Pausalform bei transformationsweise entstandenem *Munach* 3, 9 (בֵּרַכְתָּךְ), und nach Abulwalîd bei *Mercha* 1 K. 11, 2 (דָּבָק).

2) Diese Stellen nebst Ps. 93, 1. 104, 1 werden angeführt *Cant. Rabba* 26ᵇ (vgl. *Debarim Rabba* 291ᵈ), wo gesagt wird, daß der Allheilige zehnmal in der Schrift Israel כלה (Braut) nenne und daß ihm hinwieder Israel zehnmal königlich richterliche Gewänder zueigne.

über alle Erschütterung erhaben, מֵאָז; er reicht in die weiteste Vergangenheit zurück. J. ist מֵעוֹלָם: sein Dasein verliert sich ins Unvordenkliche und Unabsehbare. Thron und Wesen Jahve's sind nicht zeitanfänglich und also auch nicht vergänglich, sondern wie anfangslos, so auch unendlich.

V. 3—5. Alles Toben der Welt wird deshalb den Fortgang des Reiches Gottes und seinen endlichen Durchbruch zu Triumphes-Herrlichkeit nicht hindern können. Das Meer mit seiner gewaltigen Wassermasse, mit der steten Unruhe seiner Wogen, mit seinem unaufhörlichen Andringen gegen das Festland und Anschäumen gegen den Felsen ist das Bild der gottentfremdeten, gottfeindlichen Heidenwelt, und die Ströme sind Bild der Weltreiche, wie der Nil des ägyptischen Jer. 46, 7 f., der Euphrat des assyrischen Jes. 8, 7 f. oder genauer: der pfeilschnelle Tigris des assyrischen und der gewundene Euphrat des babylonischen Jes. 27, 1. Diese Ströme haben — wie der D. mit klagendem, aber getrostem Aufblick zu Jahve sagt — erhoben, haben erhoben ihr Dröhnen, es erheben Ströme ihr Getöse. Der Gedanke legt sich in sog. „Parallelismus mit Aufsparung" auseinander; die Perf. besagen was geschehen, das Impf. was auch jetzt annoch geschieht. Das ἀπ. λεγ. דֳּכִי bed. Gestöße (*collisio*) und Getöse. Man erwartet nun in v. 4 den Ged., daß J. über dieses Wellengebraus erhaben ist, wonach Dyser. Grätz אדיר ממשברי vermuten, was viell. das Ursprüngliche. Jedenfalls ist מִן das der Vergleichung, nicht der Ursache: „von wegen des Gedröhns großer Wasser sind herrlich die Brandungen des Meeres" (Starck Geier) — ein tautologischer Satz. Ist aber מִן vergleichend, so läßt sich bei vorliegendem Text mit der Accentuation des אדירים sei es mit *Mercha* (Ben-Ascher) oder *Dechî* (Ben-Naftali) nicht zurechtkommen. Denn zu übers.: vor dem Gedröhn großer Wasser sind herrlich die Brandungen des Meeres (Mendelss.) ist unthunlich, da מים רבים nichts Geringeres als ים sind (Jes. 17, 12 f.), und אדירים משברי־ים als Zwischensatz zu fassen (Köster) verbietet sich dadurch, daß gerade dieser Satz durch אדיר במרום ה׳ überboten wird. Sonach hat אדירים als nachschlagendes zweites Eigenschaftswort zu מים zu gelten und מִשְׁבְּרֵי־יָם (die sich an Felsen oder auch nur an einander brechenden Meeres-Wogen) als nähere Bez. dieser großen, prächtigen Wasser (אדירים nach Ex. 15, 10[1]), und es wäre zu accentuiren gewesen: מקלות׀מים רבים אדירים משברי ים (רבים mit *Pazer* und אדירים mit Groß-*Rebîa*). Jahve's jenseitige Majestät überragt alle die lärmenden Majestäten hienieden, deren Wogen, wenn auch noch so hoch gepeitscht, doch nie seinen Thron erreichen werden. Er ist König seines Volkes, Herr seiner Gemeinde, welche seine Offenbarung bewahrt und in

1) Ein talmudischer Rätselspruch des R. Azaria lautet: יבא אדיר ויפרע לאדירים מאדירים באדירים es komme der Herrliche (Jahve Ps. 93, 4 vgl. Jes. 10, 34. 33, 21) und schaffe Recht den Herrlichen (Israel Ps. 16, 3) gegen die Herrlichen (die Aegypter Ex. 15, 10 nach der Construction des Talmud) in den Herrlichen (den Meereswogen Ps. 93, 4).



seinem Tempel anbetet. Diese Offenbarung ist kraft seines unnahbaren alles überwaltenden Königtums unverbrüchlich, seine Zeugnisse, welche der Herstellung seines Reichs dienen und dessen künftige Darstellung in Herrlichkeit verheißen, sind λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί Apok. 19, 9. 22, 6. Und seinem Tempel ziemt Heiligkeit (נַאֲוָה־קֹּדֶשׁ 3 *pr. Pil.* oder nach Heidenheim-Baers verbürgterer LA נָאֲוָה־קֹּדֶשׁ[1], also Fem. des Adj., mit lautbar gemachtem א wegen der mit Tonrückgang verbundenen Anziehung des folg. Worts wie יַחֲשָׁב־לִי 40, 18) d. h. daß er sacrosanct sei und, wenn er entheiligt ist, immer wieder in seiner Heiligkeit vindicirt werde. Dieser Satz, gebetsweise formulirt, ist zugleich Bitte, daß J. in alle Zukunft die Stätte, wo hienieden seine Ehre wohnt, nach innen und außen vor Entweihung sichern möge.

PSALM XCIV.

Gebetstrost unter Tyrannendruck.

1 Gott der Rachevollstreckung, Jahve,
Gott der Rachevollstreckung, erscheine!
2 Erhebe dich, Richter der Erde,
Erstatte Vergeltung den Hoffärtigen!
3 Wie lange sollen Frevler, Jahve,
Wie lange sollen Frevler frohlocken?

4 Es sprudeln über, reden Vermessenes,
Es überheben sich alle Unheilverübenden.
5 Dein Volk, Jahve, zermalmen sie
Und dein Erbe drücken sie nieder.
6 Wittw' und Fremdling strecken sie hin,
Und Waisen morden sie.
7 Sagen dabei: „Nicht siehets Jäh
Und nicht beachtets der Gott Jakobs."

8 Kommt zur Einsicht, ihr Unvernünftigen im Volke,
Und ihr Thoren, wann werdet ihr klug werden?!
9 Der das Ohr gepflanzt, sollte der nicht hören?
Oder der das Auge gebildet, sollt' er nicht erblicken?
10 Der Nationen züchtigt, sollt' er nicht ahnden,
Er der die Menschen lehrt Erkenntnis?
11 Jahve kennt die Gedanken der Menschen,
Denn diese sind ein Hauch.

12 O wohl dem Manne, welchen du züchtigest, Jäh,
Und aus deinem Gesetze belehrest,
13 Ihm Ruhe zu schaffen vor Unglückstagen,
Bis gegraben werde dem Frevler die Grube.

---

1) Die Masora zu Ps. 147 zählt 4 נָאוָה, 1 וְנָאוָה und 1 נָאֲוָה und demgemäß ist unser נאוה eins der י״ז מלין דמפקין אלף וכל חד לית מפיק (vgl. Frensdorfs *Ochla we-Ochla* p. 123) d. i. der 17 Wörter, deren א lautbar ist während es sonst quiescirt oder auch ungeschrieben bleibt z. B. כמוֹצַאת, sonst מוֹצָאת; וְאִישַׁי, sonst וִישַׁי.

14 Denn nicht stößt Jahve von sich sein Volk,
Und sein Erbe verläßt er nicht.
15 Sondern zur Gerechtigkeit muß sich wenden das Recht,
Und ihm werden zufallen alle die redlichen Herzens,

16 Wer träte für mich auf gegen Uebelthäter?
Wer stellte sich für mich hin gegen Unheilverübende?
17 Wenn nicht Jahve mir Hilfe wäre,
Schier wäre zu wohnen gekommen in Totenstille meine Seele.
18 Wenn ich spreche: es wankt mein Fuß,
So stützet, Jahve, deine Gnade mich.
19 Bei der Menge meiner Sorgen in meinem Innern
Ergötzen deine Tröstungen meine Seele.

20 Hat Gemeinschaft mit dir der Verderbens-Richtstuhl,
Der Mühsal schmiedet unter Rechts-Vorwand?
21 Sie dringen ein auf die Seele des Gerechten,
Und unschuldig Blut verurteilen sie.
22 Doch Jahve wird mir zur Veste
Und mein Gott zum Hort meiner Bergung.
23 Er macht zurückkehren auf sie ihr Unheil
Und für ihre Bosheit wird er sie vertilgen,
Vertilgen wird sie Jahve unser Gott.

Dieser durch Gemeinsamkeit der Anadiplosis mit Ps. 92. 93 verwandte Ps. hat in LXX die Ueberschrift Ψαλμὸς ᾠδῆς τῷ Δαυίδ, τετράδι σαββάτου. Daß er in der Tempelliturgie ein Mittwochslied war (τετράδι σαββάτου = ברביעי בשבת), ist auch talm. Ueberlieferung (s. S. 26)[1]; Athan. erklärt es aus Beziehung auf den vierten Monat Jer. 39, 2. Das τῷ Δαυίδ aber ist nichtig. Es ist ein nachdav. Ps., denn, obwohl er aus Einem Gusse, begegnen uns doch durchweg Reminiscenzen älterer davidischer und asafischer Muster. Die Feinde, gegen welche er die Erscheinung des Gottes der gerechten Vergeltung erfleht, sind, wie sich aus Gegeneinanderhaltung von v. 5. 8. 10. 12 ergiebt, Nichtisraeliten, welche den Gott Israels verachten und seine Rache nicht fürchten v. 7., deren grausames Schalten aber auch in dem bedrückten Volke selbst thörichte Zweifel an Jahve's allwissendem Dreinsehn und richterlichem Einschreiten hervorruft. Hienach ist der Ps. einer der jüngsten, aber nicht notwendig ein maccabäischer — auch die spätere Perserzeit, in welcher das B. Koheleth entstanden ist, hatte solche Zustände und Stimmungen aufzuweisen.

V. 1—3. Die 1. Str. fleht, daß Gott dem Uebermute der Gottlosigkeit endlich richterlichen Einhalt thue. Statt הוֹפִיעַ (seltnere Imperativform für הוֹפַע wie Jes. 43, 8 vgl. zu 77, 2) war urspr. wohl הופיעה (80, 2) geschrieben, dessen ה an das folg. ה verloren ging (König,

1) Bei der chaldäischen Zerstörung Jerusalems sangen nach *Erachin* 11ª die Leviten an ihren Pulpeten diesen Ps. 94 und als sie zu den Worten וישב עליהם את־אונם (v. 23) gekommen waren, drangen, ohne daß sie die Schlußworte יצמיתם ה׳ אלהינו singen konnten, die Feinde in den Tempel. Auf das Bedenken, daß Ps. 94 Mittwochs-, nicht Sonntagsps. sei (jener verhängnisvolle Tag aber war מוצאי שבת ein Sonntag), wird erwidert, es sei eben ein durch die damalige Lage ihnen in den Mund gegebenes Klagelied gewesen (אליא בעלמא דנפל להו בפומייהו).

Lehrgeb. S. 426). Der Plur. נְקָמוֹת bed. nicht bloß einzelne Rächungen Ez. 25, 17 vgl. oben 18, 48., sondern auch intensiv vollständige Rache oder Genugthuung Richt. 11, 36. 2 S. 4, 8.; die Bezeichnung Gottes ist ähnlich wie אֵל גְּמֻלוֹת Jer. 51, 56 und die Anadiplosis wie v. 3. 23. 93, 1. 3. הִנָּשֵׂא erhebe dich, näml. in richterlicher Erhabenheit, erinnert an 7, 7. הָשֵׁב גְּמוּל ist wie Jo. 4, 4 mit עַל (vgl. לְ 28, 4. Jes. 59, 18) verbunden. Mit גֵּאִים klingen zufällig ἀγαυός und κύδεϊ γαίων bei den Epikern zusammen.

V. 4—7. Die 2. Str. beschreibt die, über welche die erste Gottes Gericht herbeifleht. הִבִּיעַ (vgl. הִשִּׂיחַ) ist eine tropische RA von solchem Reden, welches auf starken, innern Antrieb und in reichlicher Fülle geschieht. Wie es hier (vgl. 59, 8) gemeint ist, erkl. der D. selbst: sie reden עָתָק Ausgelassenes, Zügelloses, Freches (s. 31, 19). Das *Hithpa.* הִתְאַמֵּר erkl. Schultens *ut Emiri* (أمير Gebieter) *se gerunt*, aber אָמִיר bed. im Hebr. den Wipfel (s. zu Jes. 17, 9), und unmittelbar von der Grundbed. emporragen, wov. auch אָמַר sprechen, eig. *efferre* = *effari*, bed. הִתְאַמֵּר wie Jes. 61, 6 הִתְיַמֵּר sich erheben, hoch auftreten, stolziren. Zu יְדַכְּאוּ vgl. Spr. 22, 22. Jes. 3, 15 und zu ihrem gottesleugnerischen Grundsatze, welchen וַיֹּאמְרוּ in engsten Zus. mit ihrer Handlungsweise setzt, vgl. 10, 11. 59, 8 *extr.* Das *Dag.* in יָּהּ, versch. von dem Dag. desselben Worts v. 12. 118, 5. 18., ist *Dag. forte conj.* nach der Regel des sogen. דחיק (vgl. zu 77, 15).

V. 8—11. Die 3. Str. wendet sich nun von jenen blutdürstigen gotteslästerlichen Tyrannen des Volkes Gottes, deren Schalten die Rache Jahve's herausfordert, an diej. im Volke selbst, welche sich dadurch daß diese Rache ausbleibt an der Allwissenheit und mittelbar an der Gerechtigkeit Gottes irre machen lassen. Sie heißen בֹּעֲרִים und כְּסִילִים im Sinne von 73, 21 f. Die bisher Geschilderten, wider die Gottes Rache erfleht wird, sind das auch, aber für sie wäre diese Benennung einseitig, und בָּעָם bezieht die Anrede ausdrücklich auf eine Klasse von Menschen in dem Volke, welches jene bedrücken und hinschlachten. Daß Gott, des Ohres Pflanzer (הֲנֹטַע wie וְשֹׁסַע Lev. 11, 7 mit betonter *ult.*, weil das *prt. Kal* des starken Verbums nicht wie das der Vv. ל״ה und ל״א Ton-Zurückziehung zuläßt) und des Auges Bildner (vgl. 40, 7. Ex. 4, 11), nicht hören und sehen könne, ist absurd; alles was Vorzügliches an der Kreatur ist, das muß ja Gott in ursprünglicher absoluter Vollkommenheit besitzen.[1] Der D. verweist dann auf die Völkerwelt und nennt Gott יֹסֵר גּוֹיִם als den erzieherisch in ihr (auch der außerisraelitischen Jon. 4, 10 f.) Waltenden, wobei besonders an das Verwerfungsurteil gedacht ist, welches er in der Menschenseele und Menschengeschichte über alles Böse ergehen läßt, und aus diesem allgemeinen erzieherischen Walten Gottes wird der Schluß gezogen, daß er

1) Die Fragen lauten nicht: sollte der kein Ohr haben u. s. w. — wie Hier. gegen die Anthropomorphiten bemerkt — *membra sustulit, efficientias dedit.*

überhaupt ein Gott sei, welcher rügt oder ahndet (was im vorliegenden Fall den Bedrückern seiner Gemeinde zu bedenken gegeben wird), er der die Menschen Erkenntnis lehrt d. i. der doch der Allwissende sein muß, da alles Wissen von ihm herkommt. Das zweite Verbum hat kein Obj. und Hupf. bem. richtig, daß also der Schluß nicht von einem Obj. auf das andere, sondern von einer Handlung auf die andere gehe. Oder vielmehr, es ist (da יסר und הוכיח Wechselbegriffe sind Spr. 9, 7) ein eben solcher Schluß wie Gen. 18, 25.: Er, dessen erzieherisches und ganz und gar nicht zum Bösen connivirendes Walten die Weltgeschichte aufzeigt, ist folglich ein solcher der zu ahnden vermag und das ihm Mißfällige nicht ohne Ahndung hingehen läßt. Jahve — so pointirt sich v. 11 die Argumentation — durchschaut (ידע von eindringendem wurzelhaftem Erkennen) der Menschen Gedanken, daß sie (diese Gedanken) Nichtigkeit sind. So (wie Hier.: *quoniam vanae sunt,* Jefeth und wohl auch LXX vgl. 1 Cor. 3, 20) erklärte ich früher mit Hitz. von der syntaktischen Beobachtung aus, daß im abhängigen Satze da wo das Präd. nicht bes. hervorgehoben werden soll wie 9, 21 das Pronominalsubj. vorausgehen kann Jes. 61, 9. Jer. 46, 5. Aber warum hätte der D., so verstanden sein wollend, nicht הֵנָּה geschrieben? Das Masc. הֵמָּה will auf die Menschen bezogen sein, und bei dieser Bez. ist כִּי nicht explicatives *quod* (*quoniam*), sondern begründendes *nam.* הֵמָּה steht nachdrücklich voran (Hupf. Riehm): Er durchschaut die Gedanken der Menschen, denn diese, die Menschen verglichen mit Ihm, sind ein Hauch (39, 6) und also in ihrem Wesen und Bestande der Macht und dem Wissen des Ewigen und Absoluten unterworfen. Das Unendliche ist für das Endliche unfaßbar, das Endliche aber ist dem Unendlichen offenbar und kann sich ihm nicht entziehen.

V. 12—15. Die 4. Str. preist den frommen Dulder, dessen guter Sache Gott endlich zu ihrem Rechte verhelfen wird. Das אשרי erinnert an 34, 9. 40, 5 und bes. an Iob 5, 17 vgl. Spr. 3, 11 f.; hier sind Leiden gemeint wie die v. 5 f. beklagten, welche doch zuletzt Gottes wohlgemeinte Schickungen sind. Ueber Zweck und Frucht solchen Läuterungs- und Bewährungsleiden belehrt Gott den Dulder aus seiner Thora d. h., wie Elliot mit Recht erklärt, aus seinem schriftlichen Gesetz (vgl. z. B. Dt. 8, 5 f.), um ihm Ruhe, näml. innerliche (vgl. Jer. 49, 23 mit Jes. 30, 15), zu schaffen d. i. nicht entmutigen und anfechten zu lassen von Tagen des Bösen d. i. bösen, schlimmen Tagen (Ew. § 287[b]), bis (was unausbleiblich) die Grube fertig gegraben wird, in welche der Gottlose stürzt (vgl. 112, 7 f.). יָּהּ 12[a] hat Nachdrucks-*Dagesch:* das anlautende י des Gottesnamens könnte hier bei vorausgehendem tonlosem *û* [1] leicht um seinen Lautwert kommen, was das Dag. verhütet,

1) Ist es richtig, daß wie AE und Parchon bezeugen das וּ als aus *o* (*u*) + *i* zusammengesetzt von den Palästinensern *ü* gesprochen wurde, so wird dieses *Dag.* seiner orthophonischen Funktion nach in Fällen wie תיסרנו יה (vgl. nach auslautendem *i* 118, 5. 18) um so begreiflicher, vgl. Pinsker, Einleitung S. 153. Geiger, Urschrift S. 277. Anders erklärt dieses Dagesch

vgl. 118, 5. 18. Mit כִּי wird dann die Gewißheit des mit עַד in Aussicht gestellten Ausgangs begründet. Gott kann unmöglich seine Gemeinde im Stiche lassen — er kann das nicht, weil überhaupt das Recht schließlich zu seinem Rechte kommen oder, wie es hier heißt, מִשְׁפָּט zu צֶדֶק umkehren muß d. h. das jetzt darniederliegende Recht muß zuletzt wieder zu strenger Aufrechthaltung, gerechter Handhabung kommen und ihm nach dann alle redlichen Herzens d. h. diese alle fallen ihm zu, das lange vermißte und ersehnte freudig begrüßend. מִשְׁפָּט ist das über die jeweilige Zeitgestalt erhabene, sich immer gleiche prinzipielle Recht und צֶדֶק ähnlich wie אֱמֶת Jes. 42, 3 die dieses Recht in thatsächliche Wahrheit und Wirklichkeit umsetzende Gerechtigkeit.

V. 16—19. In der 5. Str. rühmt der D. den Herrn als seine alleinige, aber auch zuverlässige und trostreiche Hilfe. Der Sinn der Frage v. 16 ist daß es keinen Menschen giebt, der ihm im Streite mit den Uebelthätern beistünde, לְ wie Ex. 14, 25. Richt. 6, 31 und עִם (ohne נִלְחַם oder dgl.) im Sinne von *contra* wie 55, 19 vgl. 2 Chr. 20, 6. Gott allein ist seine Hilfe. Er allein hat ihn dem Tode entrissen. Zu לוּלֵי ist הָיָה zu ergänzen: wenn nicht gewesen wäre oder: wenn nicht wäre, Nachsatz: so hätte nicht viel daran gefehlt, so wäre es leicht dahin gekommen, daß Wohnung genommen hätte .., vgl. zur Constr. 119, 92. 124, 1—5. Jes. 1, 9 und zu כִּמְעַט mit dem *praet.* 73, 2. 119, 87. Gen. 26, 10 (wogegen mit dem *impf.* 81, 15). דּוּמָה ist wie 115, 17 die Stille des Grabes und des Hades, hier Obj. zu שָׁכְנָה wie 37, 3. Spr. 8, 12 u. ö.[1] Wenn er sich schon als Gefallener erscheint, hält Gottes Gnade ihn aufrecht. Und wenn Gedanken, näml. trübe und bange, in seinem Innern sich mehren, ergötzen ihn Gottes Tröstungen, der Zuspruch seines Wortes und die Einsprechungen seines Geistes. שַׂרְעַפִּים ist wie 139, 23 s. v. a. שְׂעִפִּים v. סעף שׂעף شعب spalten, verzweigen (Psychol. S. 181). Die Pluralform יְשַׁעַשְׁעוּ hat wie der Plur. des Imper. Jes. 29, 9 zwei *Pathach*, deren zweites gleiches Hilfspathach wie in יַעַלְצוּ (25, 2) u. dgl. ist.

V. 20—23. In der 6. Str. beruht der D. in sicherer Erwartung der unausbleiblichen göttlichen Vergeltung, die er im Eingange erfleht hat. Irrig gilt Manchen nach Kimchi's Vorgang (auch Ges.) יְחָבְרְךָ für *impf. Pu.* = יְחֻבַּרְךָ = יְחֻבַּר עִמְּךָ, eine Lautverkürzung mit Aufgeben der Verdoppelung, wofür auch das von König, Lehrgeb. S. 257 f. verglichene לְהַפְרְכֶם Lev. 26, 15 kein gleichartiges Beispiel ist; es ist *impf. Kal* = יֶחְבָּרְךָ v. יַחְבֹּר = יֶחְבַּר mit gleichem Rückgang des Ablauts, wie in יָחְנְךָ = יָחֻנְךָ Gen. 43, 29. Jes. 30, 19 (Hupf.). Eher als für *Pu.*

Ed. König, Lehrgebäude S. 54. In קוּמוּ צְּאוּ Gen. 19, 14. Ex. 12, 31. קוּמוּ סְּעוּ Dt. 2, 24 haben צ und ס solches Dagesch aus gleichem Grunde wie das שּׁ in תַּשְׁבִּיתוּ שְּׂאֹר Ex. 12, 15 (s. Heidenheim zu d. St.), näml. weil da überall Gefahr ist, den scharfen Zischlaut zu verschleifen. Schon Chajuǵ (s. Ewald-Dukes' Beiträge 3, 23) wirrt dieses *Dag. orthophonicum* mit dem *Dag. forte conjunctivum* ineinander.

1) In der jüd. Volkssage ist *Duma* der Totenwächter, unter dessen Aufsicht der Todesengel die Verstorbenen stellt *Berachoth* 18b. *Chagiga* 5a.

ließe es sich für *Po.* halten (wie תְּאָכְלֵהוּ Iob 20, 26), aber auch schon das *Kal* (aeth. *chabara* oder intrans. *chabra*) bed. Gemeinschaft eingehen (Gen. 14, 3. Hos. 4, 17), also (ähnlich wie יְגֻרְךָ 5, 5): *num consociabitur tecum* (Aq. μὴ μεθέξει σου). כִּסֵּא ist hier der Richterstuhl, wie arab. *kursi* geradezu das Tribunal Gottes (im Untersch. von seinem Königsthron); über הַוּוֹת s. zu 5, 10. Für עֲלֵי־חֹק (LXX Theod. ἐπὶ προστάγματι) ergiebt sich, vorausgesetzt daß חק das göttliche ist, der Sinn: welcher Mühsal gestaltet d. i. ausbrütet und auswirkt, indem er das geschriebene göttliche Recht zum Rechtstitel rechtswidrigen Verfahrens macht, wodurch Unschuldige ins Unglück gestürzt werden. Hitz.: wider Fug (wie Symm. κατὰ προστάγματος) nach Spr. 17, 26., wo aber עַל־יֹשֶׁר wie ἕνεκεν δικαιοσύνης Mt. 5, 10 gemeint ist. Statt יָגוֹדּוּ übers. Trg. יִכְנְשׁוּן, also als ob es יָגוּרוּ 56, 7. 59, 4 hieße, wie umgekehrt AE 56, 7 יָגוֹדּוּ liest; aber גּוּד גָּדַד جَدَّ hat die gesicherte Bed. *scindere, incidere,* von der sich leicht die Bed. *invadere* ableiten läßt (wov. גְּדוּד Einbruch, einbrechende Schar). Ueber דָּם נָקִי s. Psychol. S. 242: weil das Blut die Seele ist, wird vom Blute gesagt, was von der Person gilt. Subj. zu יגודו sind der Verderbens-Stuhl und seine Helfershelfer. In וַיְהִי und וַיָּשֶׁב drückt sich prophetische Gewißheit aus. Das Bild Gottes als מִשְׂגָּב ist davidisch-korahitisch. צוּר מַחְסִי erklärt sich aus 18, 2. Da הֵשִׁיב die Vergeltung als Rückkehr der verwirkten Schuld in Gestalt wirklicher Strafe bez., so läßt sich ebenwohl „vergelten“ als „zurückkehren machen“ übers.; עֲלֵיהֶם aber statt לָהֶם (54, 7) legt die 7, 17 ausgedrückte Vorstellung nahe. Zu בְּרָעָתָם vergleicht Hitz. richtig 2 S. 14, 7. 3, 27. Der Ps. schließt mit Anadiplosis, wie er damit begonnen, und אֱלֹהֵינוּ besagt, daß die Vertilgung der Verfolger so gewiß erfolgen wird, als die Gemeinde Jahve ihren Gott nennen kann.

PSALM XCV.

Aufruf zur Anbetung Gottes und zum Gehorsam gegen sein Wort.

1 Auf, laßt uns frohlocken Jahve,
Jauchzen dem Hort unseres Heils!
2 Laßt uns vor sein Angesicht kommen mit Danken,
In Liedern laßt uns ihm jauchzen!

3 Denn ein großer Gott ist Jahve
Und ein großer König über alle Götter,
4 Er, in deß Hand der Erde Gründe
Und dem gehören der Berge Spitzen,
5 Welchem das Meer und Er hat es geschaffen,
Und das Festland haben seine Hände gebildet.
6 Kommt, wir wollen uns niederstrecken und hinsinken,
Wollen hinknien vor Jahve unsrem Erschaffer!
7 Denn Er ist unser Gott
Und wir Volk seiner Weide und Herde seiner Hand.

Heute wenn ihr doch auf seine Stimme hörtet!
8 Verhärtet ja nicht euer Herz wie bei Meriba,
Wie am Tage Massa's in der Wüste,
9 Wo mich versuchten eure Väter,
Mich erprobten, obwohl sie mein Thun gesehn.
10 Vierzig Jahr' hatt' ich Verdruß an einem Geschlechte
Und sprach: „ein Volk irrgängigen Herzens sind sie".
Sie aber erkannten nicht meine Wege,
11 So daß ich schwur in meinem Zorn:
„Wahrlich nicht solln sie einkommen zu meiner Ruhe!"

Dieser *Psalmus invitatorius* (als solcher in der englischen Kirche und auch sonst ein Bestandteil des Sonntags-Morgengottesdienstes) ist dem vorigen durch Rühmung Jahve's als צוּר verwandt. Hat er eine bestimmte Veranlassung, so ist sie doch nicht ersichtlich. Er besteht aus einem vierzeiligen Eingang und zwei zehnzeiligen Gruppen.

V. 1—2. J. heißt Fels unseres Heils (wie 89, 27 vgl. 94, 22) als dessen fester und sicherer Grund. Das Haus Gottes besuchend kommt man vor Gottes Angesicht; קִדֵּם פְּנֵי *praeoccupare faciem* ist s. v. a. *visere* (*visitare*). תּוֹדָה ist nicht *confessio peccati,* sondern *laudis*. Das בְּ vor תודה ist das der Begleitung wie Mi. 6, 6., das vor זְמִרוֹת (Psalmen-Name nach 2 S. 23, 1., während מִזְמוֹר nur als technischer Ausdruck gebräuchlich) das des Mittels.

V. 3—7ᵃ. Dreifach wird die Anbetungswürdigkeit Gottes begründet: er ist über alle Götter erhaben als König, über alle Dinge als Schöpfer, über sein Volk als Hirte und Führer. אֱלֹהִים sind hier wie 96, 4 f. 97, 7. 9 u. ö. die Mächte der Natur- und Menschenwelt, welche die Heiden vergöttern und Könige nennen (wie מֹלֶךְ das vergötterte Feuer), welche aber sämtlich der Herrschaft Jahve's unterstehen, des unendlich über alles was sonst Gott genannt wird Erhabenen (96, 4. 97, 9). Daß תּוֹעֲפוֹת הָרִים die von der ermüdenden Arbeit benannten Grubenwerke der Berge (Böttch.) bez., ist schon deshalb unwahrsch., weil es allem Anschein nach Gegens. zu מֶחְקְרֵי־אָרֶץ (nicht מֶרְחַקֵּי) der Erde Schachten (Symm. κατώτατα γῆς) sein soll; eher ließe sich כֶּסֶף תּוֹעָפוֹת Iob 22, 25 Silber der Ermüdungen, d. i. welches ermüdende Bergwerksarbeit zu Tage gefördert, und תועפות הרים a. u. St. mit Gusset. Geier Hgst. *cacumina montium quia defatigantur qui eo ascendunt,* eig. Klimmungen = Spitzen (Saad. Jefeth: نهايات äußerste Enden) der Berge (vgl. assyr. *šadi marṣûti* mühevolle Berge) erklären. Und auch Num. 23, 22. 24, 8 ließe sich תועפות auf יָעֵף (יָעַף) κάμνειν zurückführen, wenn dieses wie وغف sich müde laufen = schnell laufen bedeuten könnte, wofür Riehm auf בִּיעָף „in Hast" Dan. 9, 21 verweist. Aber auf richtigere Spur führt LXX, welche Num. a. a. O. δόξα und a. u. St. wie auch Trg. τὰ ὕψη τῶν ὀρέων übers.: das V. יָעַף (וָעַף), transponirt aus יפע (ופע), geht auf die √ יף, וף ragen, hoch s. zurück, wonach תועפות = תופעות *eminentiae* d. i. Emporragungen = Spitzen oder Hervorragungen = hohe (höchste) Stattlichkeit bed., welche an dem רְאֵם besonders in den hochgetragenen Hörnern (Dt. 33, 17 u. ö.) be-

steht, wogegen dessen Schnelllauf nirgends als hervorstechendes Merkmal erwähnt wird. An u. St. ist תועפות Synonym des arab. مِيفَاةٌ مِيفًى *pars terrae eminens* (von وفى = יפע eig. werkzeuglich: Mittel des Hervorragens, näml. durch Ersteigung) und der von يفع (DMZ XXX, 696) abgeleiteten Höhen-Namen (wonach Hitz.: Zacken der Berge). In v. 5 hat הַיָּם neben יַבֶּשֶׁת den Art., um dem Worte mehr Körper zu geben. Auf Grund dessen, daß J. Eigner (vgl. 1 S. 2, 8) weil Schöpfer aller Dinge ist, wiederholt sich die Aufforderung zur Anbetung, welche niemand näher angeht als Israel, das Volk, welches vor andern Völkern Jahve's Schöpfung ist, nämlich die Schöpfung seiner wundermächtigen Gnade. In der Aufforderung ist נשתחוה wohl nicht als Hauptbegriff in dem allgem. Sinne anbetender Huldigung zu fassen, denn נכרעה und נברכה eignen sich nicht, als Zerlegung desselben zu gelten; כרע ist hier doch s. v. a. כרע על־ברכיו Richt. 7, 5 u. ö., also nicht verschieden von ברך. Der Sinn scheint also vielmehr der zu sein, daß die Anbetung mit der הִשְׁתַּחֲוָיָה (Hinstreckung so daß das Gesicht den Boden berührt) beginnen und, indem die Anbetenden sich wieder halb erheben, hingesunken (כרע) und hinknieend (ברך) fortgesetzt werden soll; בָּרַךְ ist hier Denominativ von בִּרְכַּיִם (vgl. 2 Chr. 6, 13) wie beduinisch *bârik* knieend, eingeknickt.[1] LXX und nach ihr Apollinaris hat hier unpassendes κλαύσωμεν = נִבְכֶּה. Neben עַם מַרְעִיתוֹ Volk seiner Weide ist צֹאן יָדוֹ nicht die von seiner Schöpferhand gebildete (Augustin: *ipse gratiâ suâ nos oves fecit*), sondern nach Gen. 30, 35 die unter seiner Obhut stehende Herde, die von seiner kundigen gewaltigen Hand geleitete und geschirmte. Böttch.: Herde seiner Hut, aber יָד in diesem Sinne (Jer. 6, 3) bed. nur den Platz, und „Herde seines Platzes" wäre Poesie und Prosa in Einem Bilde.

V. 7ᵇ—11. Mitten im masoretischen v. 7 beginnt das zweite Dekastich. Bis hieher hat die Gemeinde sich ermuntert zu anbetendem Erscheinen vor ihrem Gott, jetzt erschallt aus dem Heiligtum heraus die Stimme Gottes (Hebr. 4, 7) ernst mahnend ihr entgegen. Da שָׁמַע בְּ nicht bloß hören, sondern gehorsam hören bed., so kann 7ᶜ nicht bedingender Vordersatz des Folg. sein. Hgst. will den Nachsatz ergänzen: „so wird er euch, sein Volk, segnen", aber אִם hat auch sonst (81, 9. 139, 19. Spr. 24, 11) wie לוּ optat. Bed., die es freilich durch Verschweigung eines verheißenden Nachsatzes gewonnen hat, ohne daß jedoch das Sprachbewußtsein überall einen solchen im Sinne hat. Das vorausgestellte הַיּוֹם beherrscht den folgenden Wunsch und die folgende

1) Im karäischen Hebräisch ist נִבְרַךְ gebeugt Synon. von נִכְפַּף. Nichtsdestoweniger ist die Combination des בָּרַךְ mit *frangere* brechen fraglich. Die Araber geben dem Worte die Grundbed. sich ausbreiten, wov. בְּרֵכָה sich ausbreitende Wassermasse; בָּרַךְ den Körper breit auflegen (das Stammwort zu בִּרְכַּיִם Kniee) und בֵּרַךְ Ausbreitung, Zunahme, Gedeihen durch Wort und That vermitteln. Das V. בָּרַךְ hinknieen ist denominativ.

warnende Mahnung: heute wo die Thür der Gnade noch offen. Warnend erinnert die Gottesstimme an die Selbstverhärtung Israels, die bei Meriba, am Tage Massa's zu Tage kam; gemeint ist wie auch 81, 8 die Gottesversuchung im 2. J. des Auszugs wegen Wassermangels in der Nähe des Horeb an dem Orte, der deshalb מַסָּה וּמְרִיבָה genannt wird Ex. 17, 1—7., wovon zu unterscheiden die Gottesversuchung im 40. J. des Auszugs bei מְרִיבָה, näml. dem Haderwasser bei Kadesch (vollständig מֵי־מְרִיבַת קָדֵשׁ oder kürzer מֵי־מְרִיבָה) Num. 20, 2—13 (vgl. zu 78, 20). Eig. bed. כִּמְרִיבָה nichts anderes als *instar Meribae* wie 83, 10 *instar Midianitarum*, aber dem Sinne nach ist כְּ s. v. a. בְּ 106, 32., wie כַּיּוֹם s. v. a. בַּיּוֹם. Zu אֲשֶׁר *quum* vgl. Dt. 11, 6. Der Sinn von גַּם־רָאוּ פָעֳלִי ist nicht daß sie sein Werk auch (גַּם wie 52, 7) zu sehen bekamen, denn die Bez. auf die Felsenwasserspendung gäbe einen hier zwecklosen Ged., und um vom Gericht über die Gottversucher verstanden zu werden (Hupf. Hitz.) lautet die Aussage zu unbestimmt — also vielmehr: gleichwohl (ὅμως Ew. § 354[a]) hatten sie (= obwohl sie hatten, vgl. גַּם Jes. 49, 15) gesehen sein Werk (sein wundersames Führen und Regieren) und konnten also dessen gewiß sein, daß er sie nicht verderben lassen werde. Das V. קוּט trifft mit κοτέω κότος zusammen; בְּדוֹר, wofür LXX τῇ γενεᾷ ἐκείνῃ, ist artikellos, damit der Begriff mit Absehn von seiner geschichtlichen Bestimmtheit in dem an sich ihm eignen Gewichte gefaßt werde: an einer Menschenmenge, wie sie eine Generation ausmacht, vgl. Jes. 26, 11 קִנְאַת־עָם den Eifer um ein Volk (näml. das deine). Mit וָאֹמַר erinnert J. an die wiederholten Erklärungen seines Unmuts ob ihres immer dem Irrweg, der zum Verderben führt, zugeneigten Herzens, die jedoch nichts fruchteten. Eben diese Erfolglosigkeit seiner Rüge hatte zur Folge, daß (אֲשֶׁר nicht ὅτι, sondern ὥστε wie Gen. 13, 16. Dt. 28, 27. 51. 2 K. 9, 37 u. ö.) Er schwur etc. (אִם = wahrlich nicht Ges. § 155, 2[f] mit folgender emphatischer Imperfektform auf *ûn*), es ist der Schwur Num. 14, 27 ff. gemeint. Die ältere Generation starb in der Wüste und ging also durch ihren Ungehorsam des Einkommens in Gottes Ruhe verlustig. Wenn nun viele Jahrh. nach Mose in dem dav. Psalter mit dem bedeutsamen Aufruf: „heute wenn ihr hörtet auf seine Stimme!" und mit Verweisung auf das Warnungsbeispiel der Väter zu unterwürfiger Anbetung Jahve's eingeladen wird, so hat also der Glaubensgehorsam nach wie vor den Gnadenlohn der Einkunft in Gottes Ruhe zu gewärtigen, dessen damals die Ungehorsamen verlustig gingen, und die Besitznahme Canaans ist also noch nicht die schließliche מְנוּחָה (Dt. 12, 9) gewesen. Dies die Anknüpfung der weiteren Gedankenreihe, welche sich dem Verf. des Hebräerbriefs c. 3—4 aus diesem Psalmtext ergiebt.

PSALM XCVI.

Begrüßung des kommenden Reiches Gottes.

**1 Singet Jahve ein neues Lied,
Singet Jahve, alle Lande.
2 Singet Jahve, benedeiet seinen Namen,
Thut fröhlich kund von Tag zu Tag sein Heil.
3 Erzählet unter den Heiden seine Ehre,
Unter allen Völkern seine Wunder.**

**4 Denn groß ist Jahve und preiswürdig sehr,
Furchtbar ist er über alle Götter.
5 Denn alle Götter der Völker sind Götzen,
Jahve aber hat die Himmel gemacht.
6 Glanz und Pracht ist vor ihm,
Macht und Zierde in seinem Heiligtum.**

**7 Gebt Jahve, ihr Völkergeschlechter,
Gebt Jahve Herrlichkeit und Macht.
8 Gebt Jahve die Ehre seines Namens,
Nehmt Opfergaben und kommt in seine Vorhöfe.
9 Betet Jahve an in heiligem Schmuck,
Bebet vor ihm, alle Lande.**

**10 Sagt unter den Heiden: „Jahve ist nun König,
So wird bestehn der Erdkreis ohne Wanken,
Regieren wird er die Völker in Geradheit."
11 Es werden sich freun die Himmel
Und frohlocken die Erde,
Dröhnen das Meer und seine Fülle.**

**12 Jubeln wird das Gefild und alles darauf,
Alsdann werden jauchzen alle Bäum' im Walde —
13 Vor Jahve her, denn er kommt,
Denn er kommt, zu richten die Erde.
Er wird richten den Erdkreis in Gerechtigkeit
Und die Völker in seiner Treue.**

Was Ps. 95, 3 sagt: *ein großer Gott ist J. und ein großer König über alle Götter*, wiederholt sich in Ps. 96. Die LXX überschreibt ihn 1) ᾠδὴ τῷ Δαυίδ, und wirklich hat ihn der Chronist fast ganz in das Lied aufgenommen, welches am Tage der Einholung der Bundeslade gesungen worden 1 Chr. 16, 23—33.; aber dieser reiht dort, wie die groben Nähte zwischen v. 22 und 23. 33 und 34 zeigen, geläufige Psalmen-Reminiscenzen (s. die Einleitung zu Ps. 105) musivisch aneinander, um annäherungsweise die Feststimmung und Festklänge jenes Tages auszudrücken. 2) ὅτε ὁ οἶκος ᾠκοδομεῖτο (*B* οἰκοδομεῖται) μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν. Mit Recht erklärt LXX hiermit den Ps. für ein nachexil. Lied: er entspricht durch und durch der Steigerung, welche Israels Bewußtsein von seinem Weltberuf im Exil erfahren hat. Die Bestimmung der Jahvereligion für die Menschheit kommt hier zum siegesfreudigen lyrischen Ausdruck. Schon insofern ist der Grundton des Ps. deuterojesaianisch. Denn die Herrlichkeitshöhe des messianisch-apostolischen Berufes auszusprechen, auf welche Israel durch die Leidenstiefe des Exils

hindurch emporgehoben wird, das ist ein Hauptzweck von Jes. c. 40—66. Alle diese nachexilischen Lieder stehen dem Geiste des N. T. um vieles näher als die vorexilischen, denn das N. T., welches die entschränkte Innerlichkeit des A. T. ist, ist durch das A. T. hindurch im Werden begriffen und das Exil war einer der wichtigsten Wendepunkte dieses fortschreitenden Prozesses.

Die Ps. 96—98 sind messianischer als manche im eig. Sinne des Worts messianische, denn der Schwerpunkt der alttest. Heilsverkündigung liegt nicht im Messias, sondern in der Parusie Jahve's — eine Thatsache die sich daraus erklärt, daß das Geheimnis der Menschwerdung jenseit der alttest. Heilserkenntnis bleibt. Alle menschliche Heilsvermittelung erscheint deshalb als rein menschliche und erhält noch dazu vermöge der nationalen Schranke, in welche die Heilsoffenbarung eingegangen ist, ein nationales und also äußerliches natürliches Gepräge. Wenn der ideale davidische König welcher gehofft wird auch Uebermenschliches leistet, so ist er doch nur ein Mensch, ein Gottesmensch zwar ohne Gleichen, aber nicht der Gottmensch. Das Geheimnis der Offenbarung Gottes im Fleisch wirft zwar, je näher seine thatsächliche Offenbarung kommt, Strahlen seines Aufgangs auf die Prophetie, aber die Sonne selbst bleibt unterhalb des Horizontes: die Erlösung wird als eine Selbstthat Jahve's erhofft und „Jahve kommt" ist auch noch die Losung des letzten Propheten (Mal. 3, 1).

Die 5 Sechszeiler unseres Ps. 96 sind nicht zu verfehlen. Der Chronist hat 5 Zeilen beseitigt und dadurch den Strophenbau aufgelöst; eine Zeile (10^a) hat er von ihrer Stelle gerückt. Auch dadurch verrät sich die Ursprünglichkeit des Ps. im Psalter und die Abhängigkeit des Chronisten, der ihn frei als Historiker verwendet.

V. 1—3. Aufforderung an das Volk Jahve's, seinem Gotte zu lobsingen und die Heiden zu evangelisiren. Dreimal wiederholt sich שִׁירוּ. Das neue Lied setzt eine neue Gestalt der Dinge voraus und die Aufforderung dazu eine Gegenwart, welche als bürgerschaftleistender Anfang dieser Neugestaltung erschien, als Anfang näml. der Anerkennung Jahve's in der gesamten Völkerwelt und seines Herrschaftsantritts über die ganze Erde. Das neue Lied ist der Widerhall der sich anbahnenden Heils- und Herrlichkeitsoffenbarung, und diese ist auch der unerschöpfliche Stoff der von Tag zu Tag (מִיּוֹם לְיוֹם wie Est. 3, 7., wogegen Chr. מִיּוֹם אֶל־יוֹם wie Num. 30, 15) ergehenden Freudenkunde. 1^a lesen wir wörtlich so Jes. 42, 10.; 2^b erinnert an Jes. 52, 7. 60, 6.; 3^a an Jes. 66, 19.

V. 4—6. Begründung der Aufforderung aus der nun offenbar gewordenen Herrlichkeit Jahve's. Der Satz 4^a ist wie auch 145, 3 aus 48, 2. כל־אלהים ist der Plur. von כָּל־אֱלוֹהַּ jeglicher Gott 2 Chr. 32, 15.; der Art. kann hier stehen und wegbleiben (95, 3 vgl. 113, 4). Alle Elohim d. i. Götter der Völker sind אֱלִילִים (von dem Neinwort אַל) Nichtse und Taugenichtse, wesenlos und nutzlos. Die LXX übers. δαιμόνια, als ob es שֵׁדִים hieße (vgl. 1 Cor. 10, 20), richtiger wäre εἴδωλα Apok. 9, 20. Symm. ἀνύπαρκτοι existenzlos. Was v. 5 sagt, wird Jes. c. 40. 44 u. anderwärts angeführt; אלילים ist ein bei Jes. wie גִּלּוּלִים bei Ez. häufiger Name der Idole. Das Heiligtum v. 6 ist hier

das irdische. Von Jerusalem aus, über welchem das Licht zuerst aufgeht Jes. c. 60., offenbart sich Jahve's überweltliche Doxa nun inweltlich. הוֹד־וְהָדָר ist das übliche Wortpaar für Königsherrlichkeit. Der Chronist liest 6[b] עֹז וְחֶדְוָה בִּמְקֹמוֹ Macht und Freude ist an seinem Orte (חֶדְוָה ein junges Wort, wie אַחֲוָה Brüderlichkeit, von einem alten Stamme Ex. 18, 9). Bei dem Orte Gottes ließe sich an den überräumlichen himmlischen Ort Gottes denken; jedoch mag der Chronist במקדשו deshalb in במקמו umgeändert haben, weil bei der Einbringung der Bundeslade der Tempel (בית המקדש) noch nicht gebaut war.

V. 7—9. Aufruf an die Völkerfamilien, Gott den Einen, Lebendigen und Herrlichen anzubeten. Dreimal wiederholt sich hier הָבוּ wie in Ps. 29, dessen Nachklang die ganze Str. ist. Mit den Gaben, welche in die Vorhöfe Jahve's (Chr. nur: לְפָנָיו) mitzubringen die Völker gemahnt werden, sieht sie Deuterojesaia c. 60 einziehen. Statt בְּהַדְרַת קֹדֶשׁ hier und beim Chronisten bringt LXX noch einmal die Vorhöfe חצרות, aber die Abhängigkeit der Str. von Ps. 29 bürgt für den „heiligen Schmuck“, ähnlich dem hochzeitlichen Kleid in der neutest. Parabel.[1] חִיל wov. חִילוּ, bed. sich wenden (حال), winden, kreisen vor Schrecken und Angst, wie גִּיל sich drehen (vgl. جال *circumire*) vor Freude. Statt מִפָּנָיו 9[b] hat der Chr. מִלְּפָנָיו, wie er auch 2 Chr. 32, 7 vgl. 1 Chr. 19, 18 mit beiden wechselt.

V. 10—11. Was unter den Völkern zu sagen ist, ist das freudenreiche Evangelium vom nun gekommenen und verwirklichten Himmelreich. Die Losung lautet ה' מָלָךְ wie Jes. 52, 7. LXX richtig: ὁ κύριος ἐβασίλευσε[2], denn מָלָךְ ist geschichtlich gemeint (Apok. 11, 17). אַף führt wie 93, 1 dasj. ein, was aus dieser Thatsache hervor- und also gewissermaßen über sie hinausgeht. Für תִּכּוֹן 10[a] haben LXX Hier. תכן (defectiv) gelesen, was sie irrig תִּכֵּן mit Jahve als Subj. vocalisiren. Die Welt hienieden, bisher durch Krieg und Anarchie erschüttert, steht nun auf fortan unerschütterlichen Grundlagen unter Jahve's gerechtem und mildem Regimente. Das ist die Freudenkunde der neuen Zeit, welche der D. von seiner Gegenwart aus weissagt, indem er die alsdann die ganze Schöpfung durchdringende Freude schildert, wobei es kaum beabsichtigt ist, daß 11[a] und 11[b] akrostichisch die Gottesnamen יהוה und יהו enthalten. Dieses Hereinziehen aller Kreaturen in die Freude über Jahve's Parusie ist ein Charakterzug von Jes. 40—66. Schon Jes. 35, 1 f. werden diese Saiten angeschlagen. „Das Meer und seine Fülle“ wie Jes. 42, 10. Beim Chronisten steht 10[a] (ויאמרו statt אמרו) zwischen 11[b] und 11[c], nach Hitz., der hier allen Scharfsinn zu Gunsten jener andern Textrecension aufbietet, durch Versehn eines Abschreibers.

1) Eine andere (talmudische) Textvariation ist בְּחֶרְדַּת קֹדֶשׁ mit heiligem Beben.

2) Im Psalt. Veronense mit dem Zusatz *apo xylu*, Cod. 156 latinisirend ἀπὸ τῷ ξύλῳ, in den lat. Psalterien (ausgen. Vulg.) *a ligno*, ein Zusatz von altchristlicher Hand, auf den von Justin und allen alten lat. Vätern großer Wert gelegt wird.

V. 12—13. Der Chr. verwandelt das antike שָׂדַי in prosaisches הַשָּׂדֶה und כָּל־עֲצֵי־יַעַר mit Weglassung des כל in עֲצֵי הַיַּעַר. Der Psalmist seinerseits folgt dem Muster Jesaia's, welcher die Waldbäume jubeln und in die Hände klatschen läßt 55, 12. 44, 23. Das in diese Freudenzeit aller Kreatur, welche mit Jahve's Zukunft anhebt, weisende אָז (wofür Dyser. Grätz אֵת trotz 1 Chr. 16, 33) ist wie Jes. 35, 5 f. Statt לִפְנֵי „angesichts“ hat der Chr. das ihm geläufige מִלִּפְנֵי, womit die Freude als durch Jahve's Erscheinen veranlaßt bez. wird. Die Zeilen 13^{bc} lauten ähnlich wie 9, 9. Der Chr. hat v. 13 verkürzt, indem er zu dem Mosaik aus Ps. 105 forteilt. Der D. blickt am Schlusse von der idealen Vergangenheit aus in die Zukunft. Das zweimalige בָּא ist Partic. Ew. § 200. Zum Gericht gekommen, wird Jahve, nachdem er strafgerecht gerichtet und gesichtet, in Gnadengerechtigkeit und Verheißungstreue regieren.

PSALM XCVII.

Der Durchbruch des Reiches Gottes des Richters und Heilands.

1 **Jahve ist nun König, es jauchzt die Erde,**
Es freuen sich der Inseln viele.
2 **Gewölk und Dunkel ist rings um ihn,**
Gerechtigkeit und Gericht der Pfeiler seines Throns.
3 **Feuer geht vor ihm her**
Und flammt hinweg rings seine Gegner.

4 **Es lichten seine Blitze den Erdkreis,**
Es siehts und zittert darob die Erde.
5 **Berge zerschmelzen wie Wachs vor Jahve,**
Vor dem Herrn der ganzen Erde.
6 **Es verkünden die Himmel seine Gerechtigkeit**
Und sehen alle Völker seine Ehre.

7 **Zuschanden werden alle Bilderdiener,**
Die sich berühmen der Götzen;
Es werfen ihm sich nieder alle Götter.
8 **Es hörts und freut sich darob Zion**
Und jauchzen darob die Töchter Juda's —
Um deiner Gerichte willen, Jahve!

9 **Denn du, Jahve, bist der Höchste über die ganze Erde,**
Bist hoch erhaben über alle Götter.
10 **Die ihr Jahve liebt, hasset das Böse!**
Der die Seelen seiner Frommen hütet,
Aus Frevler-Hand wird er sie retten.
11 **Licht ist gesäet dem Gerechten**
Und den Redlichgesinnten Freude.
12 **Freut euch, ihr Gerechten, in Jahve,**
Und lobsinget seinem heiligen Namen!

Auch dieser Ps. hat die Zukunft Jahve's, der durch Gericht hindurch sein Reich einnimmt, zum Thema und die Losung ה׳ מלך zum Grundton. Die LXX überschreibt ihn: τῷ Δαυίδ, ὅτε ἡ γῆ αὐτοῦ καθίσταται, Hier. *quando terra ejus restituta est.* Das τῷ Δαυίδ ist nichtig, die Restaurations-

zeit, der er entstammt, ist die nachexilische, denn er ist musivisch aus älteren Originalstellen davidisch-asafischer Ps. und der Propheten, bes. Jesaia's, zusammengesetzt und ist ganz und gar Ausdruck des aus dem Exil hervorgegangenen religiösen Bewußtseins.

V. 1—3. Lauter Nachklänge der älteren Literatur: v. 1 vgl. Jes. 42, 10—12. 51, 5.; v. 2^a vgl. 18, 10. 12.; v. 2^b = 89, 15.; v. 3^a vgl. 50, 3. 18, 9.; v. 3^b vgl. Jes. 42, 25. Mit מָלָךְ ‘ה stellt sich der D. von dem sichtlichen Kommen des Reiches Gottes in der Gegenwart aus auf den Standpunkt des gekommenen. Mit ihm zugleich kommt reicher Stoff allgemeiner Freude. תָּגֵל als Indicativ wie 96, 11 u. ö. רַבִּים sind alle, denn sie alle sind eben viele (vgl. Jes. 52, 15). Die v. 2 sich vorbereitende Schilderung der Theophanie erinnert auch an Hab. c. 3. Die dunkle Selbstverhüllung Gottes bekundet seinen richterlichen Ernst. Weil er als Richter kommt, wird auch der Basis seines Königsthrons und Richterstuhls gedacht. Sein Vorbote ist Feuer, welches allenthalben seine Widersacher verzehrt, wie einst das aus der Wolkensäule hervorbrechende die Aegypter.

V. 4—6. Wieder lauter Nachklänge der älteren Literatur: v. 4^a = 77, 19.; v. 4^b vgl. 77, 17.; v. 5^a vgl. Mi. 1, 4.; v. 5^b vgl. Mi. 4, 13.; v. 6^a = 50, 6.; v. 6^b vgl. Jes. 35, 2. 40, 5. 52, 10. 66, 18. Der D. fährt fort, Zukünftiges mit historischer Gewißheit zu beschreiben. Was 77, 19 von der vorzeitigen Gottesoffenbarung gesagt wird, trägt er auf die endzeitige über. Die Erde siehts und gerät in Folge dessen in Kreisen; die LA וַתָּחֵל, nach Hitz. (vgl. Ew. § 232^b) überliefert, ist doch nur ein fortgeerbter Punktationsfehler, das Richtige ist Heidenheims und Baers nach Codd. wiederhergestellte LA וַתָּחַל (vgl. 1 S. 31, 3) wie וַתָּבֶן, וַתָּקָם, וַתָּרֶם, וַתָּשֶׂם. Das Bild vom Wachs findet sich schon 68, 3 und „Herr der ganzen Erde“ heißt J. auch Zach. 4, 14. 6, 5. Die Verkündigung der Himmel ist Ausdruck der Freude 96, 11. Sie verkündigen die richterliche Strenge, mit welcher J. verheißungsgemäß seinen Heilsplan durchsetzt, dessen Verwirklichung darin zum Ziele gelangt ist, daß alle Menschheit Gottes Herrlichkeit sieht.

V. 7—8. Wenn die Herrlichkeit Jahve's offenbar wird, wird alles von ihrem Lichte gestraft und verzehrt was ihr entgegen ist. Die Götzendiener werden mit Scham und Schrecken ihre Täuschung inne Jes. 42, 17. Jer. 10, 14. Die von den Heiden vergötterten übermenschlichen Gewalten (LXX wie 8,6 ἄγγελοι) unterwerfen sich dann Ihm, der אלהים in absoluter Persönlichkeit allein ist. הִשְׁתַּחֲווּ ist nicht Imper. (LXX Syr.), denn als Machtbefehl stände dieser Satz abrupt und folgenlos, sondern Perf. der Thatsächlichkeit; das Citat Hebr. 1, 6 ist aus Dt. 32, 43 LXX. In v. 8 (nach 48, 12) zieht sich der Umblick des D. wieder auf sein Volk zurück. Wenn Zion hört, daß J. erschienen und alle Welt und alle Gewalten sich ihm unterwerfen, so freut es sich, denn es ist ja ihr Gott, dessen Königtum zur Geltung kommt. Und mit der Muttergemeinde frohlocken alle Tochtergemeinden des jüdischen Landes ob des Heils, welches durch Gerichte hindurch anbricht.

V. 9. Die Form נַעֲלֵיתָ folgt mit ihrem Doppel-Pathach der Regel der Vv. ל״ה, welche zugleich פ״ע sind 47, 10. 38, 7 (s. Baur zu u. St.). Mit diesem distichischen Epiphonem (9^a = 83, 19; 9^b vgl. 47, 3. 10) könnte der Ps. schließen, es folgt aber noch eine (viell. erst später hinzugekommene) paränetische Strophe.

V. 10—12. Das Mahnwort: hasset das Böse besagt Alles. Die Anrede: die ihr Jahve liebt begründet es: Liebe Gottes ist notwendigerweise zugleich Hassen des Bösen. Dann wird es mit trostreichen Verheißungen bekräftigt. Zwar ist v. 12^a = 32, 11.; v. 12^b = 30, 5 und die Verheißung v. 10 ist die gleiche wie 37, 28. 34, 21., aber übrigens ist diese Str., zumal v. 11., eigentümlich — ein ermutigender Aufruf zur Treue in einer Zeit, in welcher kampfscheues Liebäugeln mit dem Heidentume nahe gelegt und standhaftes Festhalten an J. mit Verlust des Lebens bedroht war; חֲסִידָיו heißen, wie in der maccab. Zeit (᾿Ασιδαῖοι), die Bekenntnistreuen. Das nach Grätz ungereimte, in Wahrheit aber schöne Bild v. 11 wird von den alten Uebers. ausgen. Aq. Symm. (ἔσπαρται) verkannt, indem sie זרח (112, 4) statt זרע lesen; einige HSS haben auch wirklich זָרֻחַ (ein Passiv wie בָּטֻחַ, שָׁכֻן). Gesäet = der Erde eingestreut bed. זָרֻעַ hier nicht, sondern auf seinen Lebensweg gestreut, so daß er, der Gerechte, Schritt für Schritt im Lichte sich fortbewegt. Mit Recht vergleicht Hitz. χίδναται, σχίδναται von Morgenrot und Sonne. *Et jam prima novo,* sagt von der Aurora Virgil *Aen.* IV, 584, *spargebat lumine terras.* Und Milton, *Par. lost* V Anf. (citirt von Elliott):

> *Now morn, her rosy steps in th'Eastern clime*
> *Advancing, sow'd the earth with orient pearl.*

PSALM XCVIII.

Begrüßung des in Gerechtigkeit und Heil Offenbargewordenen.

1 Singet Jahve ein neues Lied,
Denn Wunder hat er gethan,
Es half ihm seine Rechte und sein heiliger Arm.
2 Kundgemacht hat Jahve sein Heil,
Vor den Augen der Nationen offenbart seine Gerechtigkeit.
3 Er gedachte seiner Gnade und seiner Treue dem Hause Israel,
Es sahen alle Enden der Erde das Heil unseres Gottes.

4 Jauchzet Jahve, alle Lande,
Brecht aus in Frohlocken und musiciret —
5 Musiciret Jahve mit der Cither,
Mit der Cither und Stimme des Gesangs.
6 Mit Drommeten und lautem Hörnerklang
Jauchzet angesichts des Königes Jahve!

7 Es brause das Meer und was es füllet,
Der Erdkreis und die darauf wohnen.
8 Die Ströme mögen in die Hände klatschen,
Zusamt die Berge frohlocken

9 Vor Jahve her, denn er kommt zu richten die Erde —
Er wird richten den Erdkreis mit Gerechtigkeit
Und die Völker mit Geradheit.

Es ist dies der einzige Ps., welcher מִזְמוֹר ohne weiteren Zusatz überschrieben ist, weshalb er *Aboda zara* 24[b] מזמורא יתומא genannt wird. Concertirende Musik zur Feier der großen Thatsache der Zukunft aufrufend hat er ein Recht auf den Titel מזמור. Der Syrer überschreibt *de redemtione populi ex Aegypto,* aber das „neue Lied“ ist nicht das Lied Mose's, sondern das Gegenbild dieses, vgl. Apok. 15, 3. Dort am Meere erscholl das ה׳ מלך erstmals, hier wird die Vollendung des dort angehobenen Anfangs besungen, die schließliche Glorie des durch Gericht zu voller Wirklichkeit hindurchbrechenden göttlichen Reiches. Anfang und Schluß sind aus Ps. 96. Dazwischen ist fast alles aus Jes. II. Dieses Buch des Trostes für die Exulanten ist wie ein kastalischer Quell für die religiöse Lyrik geworden.

V. 1—3. 1^{ab} lasen wir schon 96, 1. Was 1^{c}—3 folgt ist aus Jes. 52, 10. 63, 5 vgl. 7. 59, 16 vgl. 40, 10. Die Grundstelle Jes. 52, 10 zeigt gegen Hitz. daß das ־ָ v. 2 richtig gesetzt ist. לְעֵינֵי ist Gegens. des Hörensagens (vgl. للعين aus eignem Anschaun *opp.* للخبر aus Relation Iob 42, 5). LXX hat in 3^{a} zwei Parallelglieder: ἐμνήσθη τοῦ ἐλέους αὐτοῦ τῷ Ἰακώβ, καὶ τῆς ἀληθείας αὐτοῦ τῷ οἴκῳ Ἰσραήλ. Mit Recht ist da לְבֵית ישׂראל nach 106, 45 vgl. Lc. 1, 54 f. zu זָכַר construirt.

V. 4—6. Der Aufruf v. 4 fordert Gejauchz des Mundes, dessen männiglich fähig ist; v. 5 Verbindung des Gesangs und Saitenspiels, wie der Leviten; v. 6 Gejauchz d. i. Geschmetter (Num. 31, 6 vgl. 23, 21) der Blasinstrumente, wie der Priester. Zu v. 4 vgl. Jes. 44, 23. 49, 13. 52, 9 nebst 14, 7 (indem פִּצְחוּ וְרַנְּנוּ s. v. a. פִּצְחוּ רִנָּה). קוֹל זִמְרָה findet sich auch Jes. 51, 3.

V. 7—9. Auch hier ist alles Widerhall älterer Psalm- und Prophetenworte: 7^{a} = 96, 11.; 7^{b} wie 24, 1.; v. 8 nach Jes. 55, 12 (wo מָחָא כַף statt des sonst üblichen תָּקַע כַּף 47, 2 oder הִכָּה כַף 2 K. 11, 12 von den Bäumen des Feldes gesagt wird); v. 9 = 96, 13 vgl. 10. Eigentümlich diesem Ps. in Hereinziehung der Naturwelt in die Freude der Menschheit sind die klatschenden נְהָרוֹת: die Ströme werfen hohe Wellen auf, die wie klatschende Hände ineinander übergehen, vgl. Hab. 3, 10., wo der Meeresabgrund (תְּהוֹם wie Iob 28, 14 Masc.) seine Hände zur Höhe emporhebt d. i. seine Wogen gen Himmel türmt.

PSALM XCIX.

Lobgesang auf den Dreimalheiligen.

1 Jahve regiert, es zittern Völker;
Auf Cheruben sitzend, es schwankt die Erde.
2 Jahve ist in Zion groß
Und erhaben Er über all die Völker.

3 Preisen werden sie deinen Namen groß und furchtbar —
Heilig ist Er.

4 Und eines Königs Gewalt, der das Recht liebt,
Hast Du festgestellt in Geradsinnigkeit;
Recht und Gerechtigkeit hast Du in Jakob vollzogen.
5 Erhebet Jahve unsern Gott,
Und streckt euch hin an seiner Füße Schemel —
Heilig ist Er.

6 Mose und Ahron unter seinen Priestern
Und Samuel unter den Anrufern seines Namens —
Sie riefen zu Jahve und Er erhörte sie.
7 In Wolkensäule redete er zu ihnen,
Die da beobachteten seine Zeugnisse
Und das Gesetz das er gegeben ihnen.
8 Jahve unser Gott, Du hast erhört sie,
Ein vergebender Gott warst du ihnen
Und ein Rächer ob ihrer Thaten.
9 Erhebet Jahve unsern Gott
Und werft euch nieder an seinem heil'gen Berg,
Denn heilig ist Jahve unser Gott.

Der dritte der Ps. (93. 97. 99), welche mit der Losung ה׳ מָלָךְ beginnen, in drei Teile zerfallend, deren erster (v. 1—3) mit קָדוֹשׁ הוּא, der zweite (v. 4. 5) mit קָדוֹשׁ הוּא, der dritte volltönender mit קָדוֹשׁ ה׳ אֱלֹהֵינוּ schließt — ein irdisches Echo des serafischen Trisagions. Die beiden ersten *Sanctus* sind zwei Hexastiche; das dritte bilden nach ebendem Gesetze, nach welchem der 3. und der 6. Schöpfungstag aus je 2 Schöpfungswerken bestehen, zwei Hexastiche. Diese Kunstform zeugt gegen Olsh. für die Unverletztheit des Textes, aber das Helldunkel der Sprache und des Ausdrucks stellt an den Leser nicht geringe Anforderungen.

Einen tiefen Blick in das Innere dieses Ps. hat J. A. Bengel gethan: „Der 99. Ps. hat drei Teile, in welchen der HErr als der da kommt, als der da ist und als der da war gerühmt wird, und jeder Teil wird mit dem Lobspruch beschlossen: Er ist heilig." Danach wird der Ps. von Oettinger, Burk und C. H. Rieger ausgelegt.

V. 1—3. Die drei Impf. sprechen Thatsachen der Zukunft aus, welche die vom Himmel und hienieden von Zion aus die Erdwelt überwaltende Königsherrschaft Jahve's zur unausbleiblichen Folge hat, also was geschehen muß und wird. Das Part. *insidens Cherubis* (80, 2 vgl. 18, 11) ist Bestimmung der Art und Weise (Olsh.): er regiert, über Cheruben thronend. נוּט ist wie نود Weiterbildung der √ נא vo neigen, nicken. Es ist kein Zittern gemeint, welches der schlechthinige Gegensatz der Freude ist, sondern ein Zittern zum Heile. Das *Breviarium in Psalterium*, welches den Namen des Hieron. trägt, bem.: *Terra quamdiu immota fuerit, sanari non potest; quando vero mota fuerit et intremuerit, tunc recipiet sanitatem.* In 3ᵃ geht die Aussage in Gebetsanrede über; man fühlt, wie die Hoffnung, daß der „große und furchtbare Name" (Dt. 10, 17) allgemein anerkannt und also die Religion Israels zur Weltreligion werden wird, den D. bewegt und hebt. Daß es dennoch nicht קָדוֹשׁ אַתָּה, sondern קָדוֹשׁ הוּא heißt, erklärt sich

aus dem Anschlusse an das serafische Trisagion Jes. 6, 3. הוא geht auf Jahve; Er und sein Name sind leicht ineinander überschwebende Begriffe.

V. 4—5. Das zweite *Sanctus* feiert ihn im Hinblick auf sein fortdauerndes gerechtes Walten in Israel. Die meisten Ausll. construiren: „Und (preisen werden sie) des Königs Gewalt, des Recht liebenden“, aber diese Anknüpfung an יודו über den im Wege stehenden Refrain hinweg ist mißlich. Jedoch auch ein selbständiger Satz kann וְעֹז מֶלֶךְ מִשְׁפָּט אָהֵב nicht sein, da sich אָהֵב nicht von עֹז (LXX Aq.), sondern nur von ihrem Inhaber sagen läßt. Die auch von LXX vertretene Vershalbirung bei אהב hält also nicht Stich. משפט אהב ist Attributivsatz zu מלך in gleicher Stellung wie 11, 7., und עז mit Zubehör ist vorausgeschicktes Obj. zu כּוֹנַנְתָּ, welches wie hier des Königs Gewalt so anderwärts den Königsthron zum Obj. hat 9, 8. 2 S. 7, 13. 1 Chr. 17, 12., sich aber hier zugleich in מֵישָׁרִים (mit *Dag. forte conj.*) ein permutatives anderes Obj. (vgl. das permutative Subj. 72, 17) giebt (Hitz.) oder vielmehr, da מישרים vorwiegend als Adverbialbegriff gebraucht wird, dieses als Bestimmung der Art und Weise des Richtens und Regierens übliche מישרים (58, 2. 75, 3. 9, 9 u. ö.) sich unterordnet: und Gewalt eines Königs der das Recht liebt d. i. eines nicht nach dynastischer Willkür, sondern sittlichen Normen regierenden hast du begründet in redlicher (auf Gerechtigkeit und Billigkeit gerichteter) Gesinnung und Absicht. Es ist das theokratische Königtum gemeint (vgl. 1 Chr. 28, 5. 29, 23), und 4[c] sagt was J. durch dasselbe je und je ausgerichtet hat: er hat auf diese Weise Recht und Gerechtigkeit (vgl. z. B. 2 S. 8, 15. 1 Chr. 18, 14. 1 K. 10, 9. Jes. 16, 5) in seinem Volke gehandhabt. Aus dieser Gerechtigkeitsoffenbarung Gottes, welche innerhalb des Volkes der Heilsgeschichte hervorstechender ist und besser gewürdigt werden kann als anderwärts, erwächst die Aufforderung, J. den Gott Israels hoch zu erheben und sich am Schemel seiner Füße tief zu beugen. לַהֲדֹם רַגְלָיו wie 132, 7 ist nicht Angabe des Objekts (denn Jes. 45, 14 ist anderer Art), sondern (wie sonst אֶל) des Orts, an welchem oder der Richtung (vgl. 7, 14), in welcher die προσκύνησις geschehen soll. Fußschemel Jahve's heißt der Tempel 1 Chr. 28, 2 vgl. Thren. 2, 1. Jes. 60, 13 mit Bezug auf die Bundeslade, deren Capporeth dem durchsichtigen Sapphir Ex. 24, 10 und dem krystallartigen Firmamente der Mercaba Ez. 1, 22 vgl. 1 Chr. 28, 18 entspricht.

V. 6—9. Das Gesicht des dritten *Sanctus* blickt in die Geschichte der vorköniglichen Vorzeit. Der D. beruft sich dafür, daß J. ein lebendiger und in Gnade und Gericht sich bewährender Gott ist, auf drei Heroen der Vorzeit und deren urkundliche Erlebnisse. Der Ausdruck lautet freilich wie auf Gegenwärtiges und Hitz. glaubt ihn deshalb von den Drei als himmlischen Fürbittern nach Art des Onias und Jeremia in der Vision 2 Macc. 15, 12—14 deuten zu müssen. Aber abgesehen davon daß dies eine den Vorstellungen der jüngsten wie ältesten Ps. vom Jenseits widersprechende Lebensbethätigung der selig Entschlafenen voraussetzt, scheitert diese Auffassung an 7[a]. Die Nominalsätze

6[ab] kennzeichnen sich durch ihren Inhalt sattsam als Rückblick, wodurch das folg. Part. und die folg. Impf. zum Ausdruck des vormals fort und fort Geschehenen gestempelt werden. Die Verteilung der Prädikate auf die Drei ist wohlbedacht. Mose war auch ein gewaltiger Beter, denn mit seinen zum Gebet emporgehobenen Händen schaffte er seinem Volke Sieg über Amalek Ex. 17, 11 f. und stellte sich ein ander Mal vor den Riß und rang es von Gottes Zorne und dem Untergang los 106, 23 (Ex. 32, 30—32) vgl. auch Num. 12, 13., und Samuel ist zwar der Abkunft nach nur Levit, aber dem Amte nach in einer Zeit des Notstandes Cohen, denn er opfert selbständig an Orten, wo wegen Abwesenheit des h. Zeltes mit der Lade nach dem Gesetzesbuchstaben nicht geopfert werden durfte, baut in Rama, seinem Richtersitze, einen Altar und hat bei den Gottesdiensten auf der Bama daselbst eine mehr denn hohepriesterliche Stellung, indem das Volk die Opfermahlzeiten nicht beginnt, ehe er die Opfer gesegnet (1 S. 9, 13). Aber der Charakter des gewaltigen Beters wird bei Mose und zumal bei Ahron, bei dem an solche Intercessionen wie Num. 17, 12 f. gedacht sein mag, durch den des Priesters überwogen. Mose ist, so zu sagen, der Urpriester Israels, indem er zweimal auf ewige Zeiten grundlegliche priesterliche Acte vollzogen, näml. bei der Bundesweihe unten am Sinai die Blutsprengung Ex. 24 und bei der Priesterweihe das gesamte, für die geweihte Priesterschaft musterbildliche Ritual Lev. 8.; auch war er es, der vor der Priesterweihe den Dienst im Heiligtum versah: die Schaubrote auflegte, den Leuchter herrichtete und auf dem goldenen Altar räucherte Ex. 40, 22—27. Und Ahron ist der erste durch Mose bestellte Priester, der Vater der Priesterschaft, mit welchem das gotterkorene mittlerische Priestertum seinen Anfang genommen. Bei Samuel hingegen wird der Charakter des gottesdienstlichen Mittlers durch den des gewaltigen Beters überwogen: er erflehte Israel den Sieg von Ebenezer über die Philister 1 S. 7, 8 f. und bekräftigte seine Mahnworte mit dem Wunderzeichen, daß es auf seinen Ruf zu Gott mitten in wolkenloser Zeit donnerte und regnete 1 S. 12, 16—18 vgl. Sir. 46, 16 f. Absichtlich sagt der D.: Mose und Ahron waren unter seinen Priestern, Samuel unter seinen Betern — diese 3. zwölfzeilige Str. gilt nicht den Drei insbes., sondern dem zwölfstämmigen Priester- und Betervolke, zu dem sie gehören. Denn 7[a] kann nicht von den Drei gemeint sein, da es, ausgen. einen einzigen Fall Num. 12, 5., immer nur Mose, nicht Ahron, geschweige Samuel ist, mit welchem Gott solchergestalt verhandelt. אֲלֵיהֶם geht auf das Gesamtvolk, welches Ex. 33, 7 f. mit seinem Anliegen an die durch Mose vermittelte Gottesoffenbarung aus der Wolkensäule gewiesen wird. So wird denn auch schon 6[c] von den Drei mit Einschluß des Volkes zu verstehen sein, welches sie mittlerisch vertraten: rufend (קֹרְאִים nach dem Paradigma der ל״ה wie חֹטְאִים 1 S. 14, 33) zu Jahve d. i. so oft sie (diese Priester und Beter, zu denen ein Mose Ahron Samuel gehörten) zu J. riefen, da erwiderte er ihnen — er offenbarte sich dem Volke, das solche Choragen hatte, in der Wolkensäule, ihnen die seine Zeugnisse beob-

achteten und das Gesetz das er ihnen gegeben. Ein Blick auf v. 8 zeigt, daß in Israel selbst Gute und Böse, Gutes und Böses unterschieden werden. Gott erhörte die welche erhörlich beten konnten; 7^{bc} ist, virtuell wenigstens, ein die Voraussetzung erhörlichen Gebets aussprechender Beziehungssatz. In v. 8 wird der Ged. hinzugebracht, daß die Geschichte des Israels der Erlösungszeit nicht minder ein Spiegel der göttlichen Gerechtigkeit, als der sündevergebenden göttlichen Gnade ist. Bezieht man v. 7. 8 durchaus auf die Drei, so erscheinen עֲלִילוֹת und נֹקֵם, auf ihre Schwachheitssünden bezogen, als zu starke Ausdrücke; mit Symm. aber (καὶ ἔκδικος ἐπὶ ταῖς ἐπηρείαις αὐτῶν) und Kimchi das Suff. von עֲלִילוֹתָם objektiv zu fassen (*ea quae in eos sunt moliti Core et socii ejus*), wie auch *ulciscens in omnes adinventiones eorum* der Vulg. erklärt wird, ist gewaltsam. Bei der Bez. auf das Volk ist das נֹקֵם unanstößig (ohne daß man es mit Grätz in sinnloses נִקָּם zu ändern braucht, denn „hinwegsehend über ihre Thaten" ist eine unmögliche Uebers.), es erklärt sich so auch der hier eintretende Gebetsaufschwung (vgl. Mi. 7, 18). Die Erinnerung an das Geschlecht der Wüste, welches der Verheißung verlustig ging, ist eine ernste Mahnung für das Geschlecht der Gegenwart. Der Gott Israels ist heilig in Liebe und Zorn, wie er Ex. 34, 6—7 selber seinen Namen entfaltet. Darum ruft der D. seine Volksgenossen auf, diesen Gott, den sie mit Stolz den ihren nennen können, zu erheben d. i. seine Erhabenheit anerkennend zu bekennen und an (לְ vgl. אֶל 5, 8) dem Berge seiner Heiligkeit, der Stätte seiner Wahl und seiner Gegenwart, anbetend niederzufallen.

PSALM C.

Aufforderung aller Welt zum Dienste des wahren Gottes.

1 Jubelt Jahve, alle Lande!
2 Dienet Jahve mit Freuden,
Kommt vor ihn mit Frohlocken!
3 Erkennet, daß Jahve Gott ist:
Er hat uns gemacht und sein sind wir,
Sein Volk und Herde seiner Weide.

4 Kommt in seine Thore mit Danken,
In seine Vorhöfe mit Lobpreis,
Danket ihm, benedeiet seinen Namen.
5 Denn gütig ist Jahve,
Ewig seine Gnade
Und bis in Geschlecht und Geschlecht seine Treue.

Dieser Ps. schließt die mit Ps. 91 begonnene Reihe deuterojesaianischer Psalmen. Ihnen allen ist jene sanfte Erhabenheit, sonnige Heiterkeit, ungetrübte Geistlichkeit, neutestamentliche Entschränktheit gemein, welche wir an dem zweiten Teile des B. Jesaia bewundern, und auch außerdem sind sie durch die Figur der Anadiplose und mancherlei Gleich- und Anklänge mit einander verkettet.

Auch die Anordnung ist, wenigstens von Ps. 93 an, jesaianisch: sie vergleicht sich dem Verhältnisse von Jes. c. 24—27 zu c. 13—23. Wie jener Weissagungscyklus den über die Völker nach Art eines musikalischen Finale abschließt, so haben die Gottherrschaftspsalmen von Ps. 93 an, welche die entfaltete Glorie des Königtums Jahve's vergegenwärtigen, Jubilate- und Cantate-Psalmen im Gefolge.

Wie sinnig die Anordnung ist, zeigt sich auch daran, daß dieses letzte Jubilate ganz und gar das Echo des ersten, nämlich der 1. Hälfte von Ps. 95 ist. Dort finden sich schon alle hier wiederklingenden Gedanken. *Er*, hieß es dort v. 7., *ist unser Gott und wir Volk seiner Weide und Herde seiner Hand.* Und v. 2: *Laßt uns vor sein Angesicht kommen mit Danken* בְּתוֹדָה, *in Liedern laßt uns ihm jauchzen!*

Dieses תודה findet sich hier im Psalmtitel מִזְמוֹר לְתוֹדָה. Im Sinn von „Psalm zu Danksagung" gefaßt, würde er sehr wenig besagen. Wir dürfen לתודה, wie in dieser Reihe ליום השבת 92, 1 und wie להזכיר 38, 1. 70, 1., mit Trg. Mendelss. Ew. Hitz. liturgisch fassen. Es ist nicht bloß Herzens-Thoda, sondern Schelamim-Thoda gemeint, זֶבַח תּוֹדָה 107, 22. 116, 17., welches auch schlechtweg תודה genannt wird 56, 13. 2 Chr. 29, 31. Es heißt so diejenige Art von שלמים, welche על־תודה d. i. zu dankbarer Lobpreisung für empfangene göttliche Wohlthaten, insbes. wundersame Beschirmung und Rettung (s. Ps. 107), dargebracht wird. Das eigentümliche Ritual dieser Friedopfer, welche den Stempel gesteigerter Heiligkeit und Traulichkeit tragen, wird Lev. 7, 12—15 beschrieben.

V. 1—3. Der Aufruf v. 1 lautet wie 98, 4. 66, 1.; כָּל־הָאָרֶץ sind alle Lande oder vielmehr alle zur Erdbevölkerung gehörigen Menschen. Der erste parallellose und insofern monostichische Vers ist wie das Signal eines Posaunenstoßes. Statt עבדו את־ה׳ בְּשִׂמְחָה heißt es 2, 11 עבדו את־ה׳ בְּיִרְאָה; Furcht und Freude schließen sich nicht aus; die Furcht gilt dem erhabenen Herrn und dem heiligen Ernst seiner Forderungen, die Freude dem gnadenreichen Herrn und dem glückseligen Dienste. Die Aufforderung, diese Freude in gottesdienstlicher festlicher Weise zu bethätigen, quillt aus alles hoffender weltumfassender Liebe, und diese ist die Selbstfolge lebendigen Glaubens an die Verheißung vom Segen aller Sippen der Erde im Samen Abrahams und an die Weissagungen, in denen sich diese Verheißung entfaltet. דְּעוּ (wie 4, 4) erkl. Theodoret gut δι' αὐτῶν μάθετε τῶν πραγμάτων. Sie sollen aus äußeren und inneren Erfahrungsthatsachen erkennen, daß Jahve Gott ist: *Er hat uns gemacht und nicht wir selbst.* So lautet das *Chethib*, wonach LXX αὐτὸς ἐποίησεν ἡμᾶς καὶ οὐχ ἡμεῖς (wie auch Syr. u. Vulg.), Symm. aber (wie Raschi) gegen sprachliche Möglichkeit αὐτὸς ἐποίησεν ἡμᾶς οὐκ ὄντας übers. Schon der Midrasch (*Bereschith Rabba* c. 100 *init.*) findet in diesem Bekenntnis das Widerspiel des übermütigen „ich selbst habe mich gemacht" im Munde Pharao's Ez. 29, 3. Das *Kerî* dagegen liest לוֹ[1], wonach Trg. Aq. Hier. Saad. übers.:

1) Es giebt nach masor. Zählung 15 alttest. Stellen, in denen לא geschrieben ist und לו gelesen wird, näml. Ex. 21, 8. Lev. 11, 21. 25, 30. 1 S. 2, 3.

et ipsius sumus. Hgst. nennt dieses *Kerî* ganz unpassend und schlecht, und Hupf. nennt dagegen das *Chethîb* eine „unsägliche Plattheit“. Aber in der That sind beide Varianten zusammenhangsgemäß, und daß sie schriftgemäß sind, leuchtet ein. Schon manche Seele hat aus dem *ipse fecit nos et non ipsi nos* balsamischen Trost gezogen, z. B. Melanthon, der im J. 1527 über der Leiche seines zweijähr. Georg trostlos Betrübte (s. bei Bakius). Aber auch in *ipse fecit nos et ipsius sumus* liegt ein Schatz des Trostes und der Mahnung, denn der Schöpfer ist auch der Eigner, sein Herz hängt an seinem Geschöpfe und dieses schuldet sich ganz und gar Dem, ohne den es nicht wäre und bestände. Da jedoch die Parallele 95, 7 mehr für וְלוֹ, als וְלֹא spricht; da ferner וְלֹא die leichtere LA ist, indem הוּא das Nachfolgen eines Gegensatzes erwarten läßt (Hitz.) und da das folg. „sein Volk und Schafe seiner Weide“ naturgemäßere Fortsetzung eines vorausgeg. וְלוֹ אנחנו ist, als daß es sich über ein zwischensätzliches וְלֹא אנחנו hinweg als prädicatives Obj. an עָשָׂנוּ anschlösse: so behauptet das *Kerî* entschieden den Vorzug. Bei beiden LA hat עָשָׂה heilsgeschichtlichen Sinn wie 1 S. 12, 6.; Israel ist nicht bloß als Volk, sondern als das Volk Gottes, auf welches schon Abrams Berufung abgesehen war, Jahve's מַעֲשֵׂה Jes. 29, 23. 60, 21 vgl. Dt. 32, 6. 15.

V. 4—5. Darum sollen die Menschen aller Völker dankend zu den Thoren seines Tempels und preisend in die Vorhöfe seines Tempels eingehen (96, 8), um sich anbetend der Gemeinde anzuschließen, welche, eine Schöpfung Jahve's der ganzen Erde zugute, um diesen Tempel geschart ist und ihn zur Stätte der Anbetung hat. Die Wallfahrt aller Völker nach dem heiligen Berge (wofür Dt. 33, 19 die Grundstelle) ist alttest. Einkleidung der Hoffnung auf die Bekehrung aller Völker zu dem Gotte der Offenbarung und den Zusammenschluß aller mit dem Volke dieses Gottes. Sein Tempel ist offen für sie alle. Sie dürfen in ihn eingehen und haben, wenn sie eingehen, Großes zu erwarten. Denn der Gott der Offenbarung (52, 11. 54, 8) ist טוֹב (25, 8. 34, 9) und seine Gnade und Treue währen ewiglich — der in späteren Halleluja und Hodu-Psalmen oft wiederkehrende und zu einer liturgischen Formel (Jer. 33, 11) gewordene Ged. Die Gnade Gottes ist die Freigebigkeit und seine Treue die Beständigkeit seiner Liebe.

---

2 S. 16, 18. 2 K. 8, 10. Jes. 9, 2. 63, 9. Ps. 100, 3. 139, 16. Iob 13, 15. 41, 4. Spr. 19, 7. 26, 2. Ezr. 4, 2. Nicht mitgerechnet sind, weil zweifelhaft (פלוגתא), Jes. 49, 5. 1 Chr. 11, 20. Umgekehrt ist der Sachverhalt 1 S. 2, 16. 20, 2 wo לו geschrieben und לא zu lesen ist.

PSALM CI.

Gelöbnisse eines Königs.

1 Von Huld und Recht will ich singen, dir, Jahve, harfnen,
2 Will achtsam sein auf der Redlichkeit Weg — wann kommst du zu mir?!
Ich werde wandeln in meines Herzens Unschuld in meinem Hause.
3 Nicht mir vor Augen stellen nichtswürdig Thun;
Verübung von Ausschweifungen hass' ich, nicht haftet's an mir.
4 Ein falsches Herz soll fern mir bleiben Böses heg' ich nicht.
5 Wer verleumdet heimlich seinen Nächsten, den vertilg' ich;
Die mit hohen Augen und geblähtem Herzen vertrag' ich nicht.
6 Mein Augenmerk sind die Getreun des Landes, sie seien um mich;
Wer auf der Redlichkeit Weg geht, der diene mir.
7 Nicht sitzen soll im Innern meines Hauses wer Arglist übt;
Wer Lügen redet, soll nicht bestehn vor meinen Augen.
8 Allmorgentlich werd' ich vertilgen alle Landes-Frevler,
Auszurotten aus Jahve's Stadt alle Uebelthäter.

Es ist dies der „Fürstenpsalm“[1] oder, wie er in Luthers Uebers. überschrieben ist, „Davids Regentenspiegel“. Gäb' es dafür ein passenderes Motto, als das Wort von dem Regimente Jahve's 99, 4? Im Hinblick auf diese Stelle des Ps. 99, zu welchem Ps. 100 das Schlußstück ist, scheint Ps. 101 als ein Echo aus Davids Herzen angeschlossen zu sein. Grätz hält ihn für ein Regierungs-Manifest des Königs Hizkia. Aber die Angemessenheit des לְדָוִד מִזְמוֹר (wie 24. 40. 109. 110. 139) bestätigt sich aus Inhalt und Form. Wahrsch. bot dem nachexilischen Sammler das große Geschichtswerk, welches der Chronist excerpirt hat, noch eine Nachlese davidischer oder doch David zugeeigneter Lieder. Das vorliegende ist aus der Zeit, in welcher die Bundeslade im Hause Obed Edoms war, wo sie David aus Entsetzen über den Unfall Uza's zurückgelassen hatte. Damals sagte David: *wie sollte zu mir kommen* (dem Unheiligen) *die Lade Jahve's* 2 S. 6, 8.; er wagte es nicht, die Lade des Furchtbar-Heiligen in den Bereich seines Hauses zu bringen. In unserem Ps. aber spricht er seine königliche Entschließung aus, auf Heiligkeit seines Wandels, Regiments und Hauses ernstlich bedacht zu sein, und diese Entschließung bringt er wie ein Gelübde Jahve entgegen, zu dem er im Hinblick auf den reichen Segen, den die Lade Gottes um sich her verbreitete (2 S. 6, 11 f.), sehnsüchtig seufzt: *wann wirst du zu mir kommen?!* Diese zeitgeschichtliche Beziehung ist schon von Hammond Venema Muntinghe erkannt worden. Ebendadurch daß J. zu David kommt, wird Jerusalem עִיר ה' (v. 8), und die Heiligkeit dieser seiner Wohnstadt in aller Treue mit aller Macht zu schirmen — das ists wozu sich David hier verpflichtet.

Der Inhalt von v. 1 bezieht sich nicht bloß auf den folg. Ps. als Ankündigung seines Thema's, sondern auf Davids ganzes Leben: Huld

1) Eyring in seiner *Vita* Ernst des Frommen erzählt, daß dieser einem untreuen Minister den 101. Ps. zuschickte und daß man im Lande, wenn ein Beamter sich etwas zuschulden kommen ließ, sprichwörtlich sagte: Der wird gewiß bald den Fürstenpsalm zu lesen bekommen.

und Recht, die in Jahve urbildlich und für den König, der dessen Volk regiert, vorbildlich geeinigten Selbsterweisungen, sollen Gegenstand seines Gesanges sein; Jahve, der Urquell der Huld und des Rechts, soll es sein, dem seine Dichtergabe wie sein Harfenspiel geweiht ist. חֶסֶד ist aus dem Prinzipe freier Liebe fließende Leutseligkeit und מִשְׁפָּט streng unparteilich und unwillkürlich an die Norm des Rechten und Guten sich bindende Gesetzmäßigkeit — die zwei sich gegenseitig temperirenden Verhaltungsweisen, die Gott von jedem Menschen Mi. 6, 8 vgl. Mt. 23, 23 (τὴν κρίσιν καὶ τὸν ἔλεον) und insbes. von einem Könige fordert. Ferner hat er sich vorgenommen, nachdenkend und nachtrachtend zu achten auf (הִשְׂכִּיל בְּ wie Dan. 9, 13) der Vollkommenheit d. i. Charakterreinheit Weg. Man könnte nun relativisch weiter übers.: wann du zu mir kommest. Aber erst dann?! Anders Hitz.: ich will mich um das Geschick des Redlichen annehmen, wenn es an mich kommt d. i. so oft es zu meiner Kenntnis gebracht wird. Aber wäre dies die Meinung, so würde בִּדְבַר statt בְּדֶרֶךְ gesagt sein (Ex. 18, 16. 19. 2 S. 19, 12), denn דרך תמים ist nach seinen beiden Teilen ein ethischer Begriff und wird also hier nicht anders als v. 6 gemeint sein. Zudem ist relativer Gebrauch des Fragworts מָתַי im Hebr. außer etwa Spr. 23, 35 unbelegbar. Athanasios erkl. richtig: ποθῶ σου τὴν παρουσίαν, ὦ δέσποτα, ἱμείρομαί σου τῆς ἐπιφανείας, ἀλλὰ δὸς τὸ ποθούμενον. Es ist eine Frage der Sehnsucht: wann kommst du zu mir, nämlich mit deinem Heile (Jefeth u. A.) oder zeitgeschichtlich verstanden: ist die Zeit nicht bald gekommen, wo du deinen Thron in meiner Nähe aufschlägst? Geht sein Sehnen in Erfüllung, so will und wird sich David dann verhalten wie er weiter angelobend darlegt. Er macht sich anheischig, inmitten seines Hauses d. i. Hoflagers in der Unschuld oder Einfalt seines Herzens (78, 72. Spr. 20, 7) zu wandeln, ohne sich von dieser ihm durch Gnade eignen Gemütsverfassung abbringen zu lassen. Er wird nicht hinstellen gegenüber seinen Augen, näml. als Vorsatz (Dt. 15, 9. Ex. 10, 10. 1 S. 29, 10 LXX), irgendwelche sittlich nichtswürdige Sache (41, 9 vgl. über בְּלִיַּעַל 18, 5); Verübung von Ausschweifungen haßt er: עֲשֹׂה (von den alten Uebers., auch Trg., als Partic. gelesen) ist *inf. constr.* für עֲשׂוֹת wie Gen. 31, 28 (עֲשׂוֹ). 50, 20. Spr. 21, 3 vgl. רְאֹה Gen. 48, 11. שְׁתוֹ Spr. 31,4.; סֵטִים hat (wie Hos. 5, 2 שֵׂטִים[1]) als Obj. des Infin. עשה nicht persönliche (Kimchi Ew.) Bed. (vgl. dagegen 40, 5), sondern sachliche: *(facta) declinantia* (wie זֵדִים 19, 14 *insolentia*, חֹבְלִים Zach. 11, 7 *vincientia*) — Versuchungen und Reizungen der Art schüttelt er von sich ab, so daß nichts dergleichen an ihm haftet. Die Bekenntnisse v. 4 gehen auf sein eignes Innere: לֵב עִקֵּשׁ (nicht עִקֶּשׁ־לֵב Spr. 17, 20) ein falsches Herz, das es nicht treu

1) Hosea sagt dort: Vergehungen (שׂטים) hinzubreiten (שחטה) verstehen sie aus dem Grunde. Man braucht für שחטה = שׂטות nicht einmal auf עֹולָה = עַלְוָה 10, 9 zu verweisen; שָׁחַט bed. urspr. in die Länge und Breite ziehen (woher זָהָב שָׁחוּט), dann schlachten mittelst Hin- und Wiederziehens des Messers.

mit Gott und Menschen meint, soll ihm fern bleiben, Böses (רָע wie 36, 5) mag er nicht wissen d. i. nicht in sich hegen und pflegen. Wer seinen Nächsten heimlich verleumdet, den (אוֹתוֹ) wird er vertilgen, man wird sich also durch lieblose verräterische Zuträgerei, deren Schlangentücke David selbst in seinem Verhältnis zu Saul reichlich erfahren hatte, bei ihm so wenig in Gunst setzen können, daß man vielmehr seinen Zorn auf sich lädt (Spr. 30, 10). Statt des regelrecht vocalisirten מְלוֹשְׁנִי liest das *Kerî* מְלָשְׁנִי *m'loschni* (König, Lehrgeb. S. 100 f.), ein *Po.* (לשֵׁן *linguâ petere*, wie עַיֵּן *oculo petere*, sonst הִלְשִׁין Spr. 30, 10., Denominativa v. לָשׁוֹן Lecker = Zunge) mit ŏ statt ō (s. zu 109, 10. 62, 4); das *î* ist *Chirek compaginis* (s. zu Ps. 113). Den Hochäugigen d. i. Hoffärtigen und den Weitherzigen d. i. Großthuerischen, Aufgeblasenen, Dünkelhaften (Spr. 28, 25 vgl. 21, 4), den (אֹתוֹ) verträgt er nicht (אוּכָל eig. *impf. Ho.* ich bin unbefähigt, näml. לְשֵׂאת, was wie Jes. 1, 13 nach Spr. 30, 21. Jer. 44, 22 zu ergänzen).[1] Dagegen haften seine Augen an den Getreuen des Landes, mit der Absicht näml., sie in seine Nähe zu ziehen. Wer auf dem Weg der Redlichkeit einhergeht, der soll ihn bedienen (שֵׁרֵת θεραπεύειν neben עָבַד δουλεύειν). Ein Trugverübender hat innerhalb seines Hauses nicht Bleibens; ein Lügenreder hat keinen Bestand (יִכּוֹן s. v. a. ist nicht נָכוֹן) gegenüber (unter) seinen Augen. Allmorgentlich (לַבְּקָרִים wie 73, 14. Jes. 33, 2. Thren. 3, 23 u. לִבְקָרִים Iob 7, 18) wird er, wenn J. in Jerusalem seinen Wohnsitz genommen haben wird, alle Frevler (רִשְׁעֵי wie 119, 119) d. i. unverbesserlich Bösen, wo immer sie ihm auf Erden begegnen, vertilgen, auf daß aus der Königsstadt, die nun Jahve-Stadt geworden, alle Unheilverübenden ausgerottet werden.

PSALM CII.

Gebet eines Dulders für sich und das in Trümmern liegende Jerusalem.

2 Jahve, o höre mein Gebet,
Und mein Hilfschrei dringe zu dir.
3 Verbirg nicht dein Antlitz vor mir am Tage da mir angst ist,
Neige mir zu dein Ohr,
Am Tage da ich rufe erhör' mich eilends.

4 Denn hinschwanden in Rauchdampf meine Tage,
Und meine Gebeine sind wie ein Herd durchglühet.
5 Versengt wie Kraut und vertrocknet ist mein Herz,
Denn vergessen hab' ich mein Brot zu genießen.
6 Vor lautem Jammern klebt mein Gebein am Fleische.

---

1) Die defective Schreibung des zweiten אתו bezeugt der Talmud *Sota* 5[a]. *Erachin* 15[b], indem er es אִתּוֹ deutet: „Von dem Verleumder sagt Gott: ich und er können nicht zusammen in der Welt wohnen, ich kann es nicht mit ihm (אִתּוֹ) aushalten.“ LXX Syr.: mit dem esse ich nicht.

7 Ich gleiche einem Pelekan der Wüste,
Bin geworden wie eine Eule der Ruinen.
8 Nachtwachend bin ich wie ein einsam Vöglein auf dem Dache.
9 Den ganzen Tag schmähen mich meine Feinde;
Die wider mich rasen, machen mich zum Schwurwort.

10 Denn Asche hab' ich wie Brot gegessen,
Und mein Getränk mit Weinen gemischt,
11 Von wegen deines Grimms und deines Tobens,
Daß du mich aufgehoben und hingeworfen.
12 Meine Tage sind wie ein gedehnter Schatten,
Und ich selbst vertrockne gleich dem Kraute.

13 Du aber, Jahve, thronest ewig
Und dein Gedächtnis währt in Geschlecht und Geschlecht.
14 Du wirst aufstehn, dich erbarmen Zions,
Denn Zeit sie zu begnaden ists, da ist der Zeitpunkt —
15 Denn liebend hangen deine Knechte an ihren Steinen
Und es jammert sie ihres Staubes.

16 Und fürchten werden Heiden den Namen Jahve's
Und alle Könige der Erde deine Herrlichkeit.
17 Weil neugebaut hat Jahve Zion,
Erschienen ist in seiner Herrlichkeit,
18 Sich zugewendet dem Gebet des Entblößten
Und nicht verschmäht hat ihr Gebet.

19 Aufschreiben wird mans für das nachkommende Geschlecht,
Und noch zu erschaffendes Volk wird preisen Jāh,
20 Daß er niedergeschaut von seiner heiligen Höhe,
Jahve vom Himmel zur Erde geblickt hat,
21 Zu hören das Aechzen Gefangener,
Loszumachen dem Tode Verfallne,
22 Daß sie erzählen in Zion den Namen Jahve's
Und seinen Ruhm in Jerusalem,
23 Wenn sich Völker versammeln zumal
Und Königreiche, Jahve zu dienen.

24 Gebeugt hat er auf dem Wege meine Kraft,
Verkürzt meine Tage.
25 Mein Gott, sprech' ich, entrück' mich nicht in der Hälfte meiner Tage —
In Geschlecht der Geschlechter währen deine Jahre.
26 Vordem hast die Erde du gegründet,
Und deiner Hände Werk sind die Himmel.
27 Jene werden untergehn und du bestehest,
Sie alle werden wie ein Gewand veralten,
Wie ein Kleid wechselst du sie und sie wechseln —
28 Du aber bleibst der selbe und deine Jahre nehmen kein Ende!
29 Die Kinder deiner Knechte werden zu wohnen kommen,
Und ihr Same wird vor dir bestehen.

Wann wirst du zu mir kommen? seufzt Ps. 101.; *mein Flehen möge zu dir kommen* bittet Ps. 102 mit der Ueberschr.: *Gebet für einen Elenden, wenn er dahinschmachtet und vor Jahve ausschüttet seine Klage.* So persönlich, wie das lautet, hat mans auch zu fassen und nicht die Person zum Volke zu machen; das Leiden des עָנִי ist aber allerdings ein nationales, der D. ist einer der Knechte Jahve's, welche das Mißgeschick Jerusalems und ihres heimatlosen Volkes äußerlich und in tiefster Seele miterdulden. עָטַף bed. hinschmachten wie 61, 3. Jes. 57, 16 und שָׁפַךְ שִׂיחוֹ sein Sinnen und Klagen, sein sorgliches Anliegen ausschütten, wie 142, 3 vgl. 1 S. 1, 15 f.

Der Ps. stammt unverkennbar aus der Zeit des zu Ende gehenden Exils, und wie bei schon manchem vorausgegangenen Ps. begleitet uns auch bei diesem durchweg deuterojesaianischer Eindruck; je weiter man liest, desto stärker wird das Echo seines prophetischen Urbilds. Auch an ältere Ps. wie 22. 69. 79 schließt sich der D. an, obwohl selber hohen dichterischen Aufschwungs fähig, wogegen er sicher fortschreitende Gedankenentfaltung vermissen läßt.

V. 2—3. Der Ps. beginnt mit geläufigen Gebetsworten, wie sie dem Beter ohne Gefühl ihres fremden Ursprungs in Herz und Mund kommen, vgl. bes. 39, 13. 18, 7. 88, 3 und zu v. 3: 27, 9 (*verbirg dein Antlitz nicht vor mir*); 59, 17 (ביום צר לי); 31, 3 u. ö. (*neige zu mir dein Ohr*); 56, 10 (ביום אקרא); 69, 18. 143, 7 (מַהֵר עֲנֵנִי).

V. 4—6. Von hier an wird der Ps. eigentümlich. Ueber das בְּ in בְּעָשָׁן (dies, nicht כְּעשׁן, die authentische LA) s. zu 37, 20 vgl. 32, 4. 42, 11. Die LA כְּמוֹ קֵד (bei dem Karäer Ben-Jerucham) bereichert bei gleichem Sinn das Lex. mit einem Worte, welches schwerlich je existirt hat. מוֹקֵד (arab. *maukid*) bed. hier wie Lev. 6, 2 (wo מוֹקְדָה = מוֹקְדָהּ) den Herd. נִחָרוּ ist wie 69, 4 *Ni.* v. חָרַר: seine Gebeine sind von Fieberglut durchglüht wie ein Herd von dem darauf lodernden Feuer. הוּכָּה (vgl. יָגוֹדּוּ 94, 21) ist ganz wie Hos. 9, 16 vgl. Ps. 121, 6 gebraucht. Das Herz vertrocknet, indem das Lebensblut, dessen Behälter es ist, versiegt. Dem V. שָׁכַח folgt מִן der Abkehr. Zu dem Anbacken der Knochen am Fleische d. i. an der Haut (arab. بَشَر) vgl. Iob 19, 20. Thren. 4, 8. לְ (אֶל) bei דָּבַק ist so gebräuchlich als בְּ. Statt מִקּוֹל אַנְחָתִי mit Grätz מִכָּל־אַנְחֹתַי zu lesen ist kein Grund vorhanden, denn fortwährende Anstrengung der Stimme, zumal bei anhaltendem, aus innerer Anfechtung hervorgehendem Gebet, magert wirklich den Körper ab.

V. 7—9. קְאַת (Constr. von קָאַת oder קָאָת v. קָאָה, nicht von קוֹא, in welchem Falle das vordere Kamez unverdrängbar sein würde) ist nach LXX der Pelekan, und כּוֹס der Nachtrabe oder die Nachteule.[1]

---

1) LXX übers.: ich gleiche einem Wüsten-Pelekan, bin geworden wie ein Nachtrabe auf Ruinenstätte (οἰκοπέδῳ). Uebereinstimmig mit LXX übers. Saadia (wie auch Arabs Erp., Arabs Samar., Abulwalîd) קאת durch قوق (hier und Lev. 11, 18. Dt. 14, 17. Jes. 34, 17) u. כוס durch بوم (Jefeth: بومة); dieses (*bum*) ist lautnachahmender Name der Eule [vgl. W. Wackernagel, *Voces variae animantium* 1867 S. 11 f. 21], welche auch assyr. *kasusu* heißt, und jenes (*kuk*) bed. nicht auch die Eule oder den Kauz (obwohl das Käuzlein in Aegypten *um kučik* und in Afrika *abu kučik* genannt wird, s. die Wörterbücher von Bocthor und Marcel unter *chouette*), sondern den Pelekan, den „langhalsigen Wasservogel" (Damiri nach dem Wörterbuch *el-ʿObâb* von Hasan ben-Mohammed es-Saghani). Auch Graec. Venet. übers. קאת mit πελεκάν, die Peschittâ aber mit ܩܩܐ. Was Ephrem zu Dt. 14, 17 und der *Physiologus Syrus* (*ed. Tychsen* p. 13 vgl. p. 110 s.) vom ܩܩܐ sagen, daß er ein Sumpfvogel sei, seine Jungen sehr liebe, sich in Einöden aufhalte und unaufhörlich laut sei, führt gleichfalls auf den Pelekan, obschon die syr. Lexikographen schwanken. Vgl. auch Oedmann, Vermischte Sammlungen Heft 3 Cap. 6.

Die beiden Tiere sind unreine, welche den einsamen Aufenthalt in der Wüste und Trümmerstätten lieben; in eine solche Wüste, die des Exils, ist der D. unfreiwillig versetzt. Er bringt die Nächte schlaflos zu (שָׁקַד wachen zur Schlafeszeit) und ist somit wie ein, während alles in den Häusern unten schläft, einsam (בּוֹדֵד, Syr. falsch נוֹדֵד) auf dem Dache sitzender Vogel (vgl. arab. هامتى von der Seele des Verstorbenen: mein Käuzchen oder Uhu); das ׀ in v. 8 steht beim zweiten Worte, weil die poet. Accentuation ungern dem ersten Worte einen Trenner giebt (Wickes, *Accentuation of the Poetical books* p. 29). Des D. Kummer ist, daß seine Feinde ihn als Gottverlassenen schmähen. מְהוֹלָל *prt. Poal* ist der toll Gemachte und Gewordene Koh. 2, 2.: meine d. i. die wider mich Rasenden. Diese schwören bei ihm, indem sie sagen, wenn sie fluchen wollen: Gott lasse dirs ergehen wie diesem, zu erkl. nach Jes. 65, 15. Jer. 29, 22.

V. 10—12. Asche ist sein Brot (vgl. Thren. 3, 16), indem er, ein Trauernder, in Asche sitzt und über und über mit Asche sich bestreut hat Iob 2, 8. Ez. 27, 30. Das flektirte שִׁקֻּוַי hat zur Hauptform שִׁקּוּי d. h. שִׁקּוּי, wofür Hos. 2, 7 שִׁקּוּי. „Daß du mich aufgehoben und niedergeworfen“ ist nach Iob 30, 22 zu verstehen: erst hat ihm Gott den festen Boden unter den Füßen entzogen, dann aus der Schwebe zu Boden geworfen — ein Bild des Geschickes Israels, welches seinem Vaterlande entrückt und in das Elend d. i. Fremdland hingeworfen ist. Dort sind seine Lebentage כְּצֵל נָטוּי wie ein gestreckter Schatte, der länger und länger wird, bis er sich ganz in Dunkel verliert 109, 23. Ein anderes Bild: er gleicht dort einer (entwurzelten) Pflanze, welche verdorret.

V. 13—15. Indem die Gemeinde in ihren Gliedern auf fremdem Boden hinstirbt, bleibt doch ihr Gott der Unveränderliche und die Verheißung hat daran die Bürgschaft ihrer Erfüllung. Diese Bürgschaft ergreift wie in Ps. 90 der Glaube. Wie תֵּשֵׁב zu verstehen, erhellt aus 9, 8. Thren. 5, 19. Der Name, den sich Jahve durch Selbstbezeugung gemacht, verfällt nie der toten Vergangenheit, er ist sein ewig lebendiges זֵכֶר Ex. 3, 15. So wird er auch Jerusalem wiederherstellen; der Termin, auf den die Verheißung lautet, ist, wie dem D. sein Sehnen sagt, gekommen. מוֹעֵד ist nach 75, 3. Hab. 2, 3 der Zeitpunkt, wo die Erlösung durch Gericht über Israels Feinde hindurchbrechen soll. לְחֶנְנָהּ ist nicht flektirter *inf. Pi.* חֲנֵן (wobei das Segol unerklärlich), sondern *inf. Kal* חֲנֹן (9, 14. Jes. 30, 18) mit *e* statt *a* wie auch בְּחֶטְאָהּ Num. 15, 28 vgl. die Formen mit *a* Ez. 25, 6. רָצָה *seq. acc.* bed. an etw. sein Wohlgefallen haben, mit Wohlgefallen daran hangen, und חֹנֵן *seq. acc.* besagt nach Spr. 14, 21 mitempfindende zärtliche Liebe des Gegenstandes. Die Knechte Gottes fühlen sich nicht in Babylon heimisch, sondern ihr liebendes Sehnen weilt bei den Trümmern, den Steinen und Schutthaufen (Neh. 3, 34) Jerusalems.

V. 16—18. Mit וְיִירְאוּ wird gesagt was geschehen wird, wenn das v. 14 Erhoffte eintritt, und zugleich wird Gotte damit die Erfüllung des Ersehnten nahe gelegt: Jahve's eigne Ehre hängt davon ab, da

die Wiederherstellung Jerusalems das Mittel zur Bekehrung der Welt werden wird — ein Grundged. von Jes. c. 40—66 vgl. bes. 59, 19. 60, 2., woran diese Str. auch im Ausdruck erinnert. Daß die Wiederherstellung Jerusalems mit der herrlichen Parusie Jahve's zusammenfällt — diese prophetische Aussicht Jes. 40, 1—5 hallt hier lyrisch wieder. כִּי v. 17 giebt den Grund der Verehrung an, wie v. 20 des Lobpreises. Das Volk des Exils heißt v. 18 הָעַרְעָר von עָרַר nackt s.: heimatlos, machtlos, ehrlos, vor Menschenaugen aussichtslos; LXX übers. dieses Wort Jer. 17, 6 ἀγριομυρίκη (wilde Tamariske, vgl. عَرْعَر nach Polak DMZ XXVIII, 704 *juniperus oxycedrus*[1]) und dessen durch inneren Ablaut gebildeten Plur. עֲרוֹעֵר Jer. 48, 6 ὄνος ἄγριος, was nur Besonderungen des Grundbegriffs des Splitternackten, Vernachlässigten, Wilden. 18[b] ist Nachhall von Ps. 22, 25.; in dem Spiegel dieses und anderer Leidensps. erblickte das Israel des Exils sich selber.

V. 19—23. Der D. fährt fort J. zur Erfüllung seines Wunsches zu bewegen, indem er ihm vorhält was geschehen wird, wenn er Zion wiederhergestellt haben wird. Das Evangelium von der Heilsthat Gottes wird niedergeschrieben für nachfolgende Geschlechter, und ein geschaffenes d. i. ins Dasein tretendes neues Volk, die Gemeinde der Zukunft wird Gott den Erlöser dafür lobpreisen; דּוֹר אַחֲרוֹן wie 48, 14. 78, 4., עַם נִבְרָא wie עַם נוֹלָד 22, 32., viell. mit Bezug auf deuterojes. Stellen wie Jes. 43, 7. Zu v. 20 vgl. Jes. 63, 15., in v. 21 vgl. Jes. 42, 7. 61, 1 ist die deuterojes. Färbung augenfällig. Noch wörtlicher lehnt sich v. 21 an 79, 11. Das Volk des Exils ist wie in Gefängnis und Banden (אָסִיר) und geht seinem Untergange entgegen (בְּנֵי תְמוּתָה), wenn Gott nicht eingreift. Subj. zu לְסַפֵּר sind die Heimgekehrten. בְּ v. 23 führt das gleichzeitig Geschehende ein: mit der Entknechtung Israels verbindet sich die Bekehrung der Welt. נִקְבָּץ in gleichem Zus. wie Jes. 60, 4. Nachdem der D. sich so an der Herrlichkeit der Erlösungszeit geweidet, kommt er auf sich selbst zurück und formulirt was er seiner Person erbittet.

V. 24—29. Auf dem Wege (ב wie 110, 7) — nicht wie Hitz.: durch den Weg (ב wie 105, 18), wobei sich eine attributive nähere Bestimmung des Weges erwarten ließe — hat Gott seine Kraft gebeugt (vgl. Dt. 8, 2), es war also ein mühsalvoller Weg, den er mit seinem Volke geführt worden ist. Er hat seine Tage verkürzt, so daß er sich nur mühsam fortschleppt und nur noch eine kleine Strecke bis zum gänzlichen Erliegen vor sich hat. Das *Chethîb* כחו (LXX ἰσχύος αὐτοῦ) läßt sich von Gottes unwiderstehlicher Macht verstehen wie Iob 23, 6. 30, 18., wobei aber die Bez. des Obj. vermißt wird. Das einführende אֹמַר (vgl. Iob 10, 2), welches bestimmte Formulirung ankündigt, dient zur Hervorhebung der folg. Bitte. In אַל־תַּעֲלֵנִי ist das Leben als eine Linie von naturgemäßer Länge gedacht; vor der Zeit sterben ist ein Herausgehobenwerden aus diesem Verlaufe, so daß die zweite Hälfte

1) s. Lagarde, Semitica (1878) zu Jes. 17, 2.

der Linie undurchlebt bleibt 55, 24. Jes. 38, 10. Die Bitte, ihn nicht vor der Zeit hinzuraffen, stützt der D. 25[b] und weiter nicht auf die Ewigkeit Gottes an sich, sondern auf das zu erwartende Werk der Weltverjüngung und der Wiederherstellung Israels, welches Gott, weil er der Ewiglebendige ist, vollbringen kann und wird. Die Sehnsucht, diese neue Zeit zu erleben, ist der letzte Grund der Bitte des D. um Lebensverlängerung. Das Bekenntnis Gottes des Schöpfers v. 26 erinnert in der Form an Jes. 48, 13 vgl. 44, 24. הֵמָּה v. 27 geht auf die zwei Großteile des Weltganzen. Daß Gott Himmel und Erde neu schaffen wird, ist eine schon Jes. 34, 4 angedeutete, im 2. Teile des B. Jesaia aber zuerst voll- und vielstimmig ausgesprochene Offenbarung: 51, 6. 16. 65, 17. 66, 22. Daß der D. diese Erkenntnis vom Propheten hat, erhellt aus der Uebereinstimmung in dem Bilde vom Kleide Jes. 51, 6 vgl. 50, 9 und im Ausdruck (עָמַד *perstare* wie Jes. 66, 22). In LXX Hebr. 1, 12 schwankt die Uebers. des תחליפם zwischen ἀλλάξεις und ἑλίξεις, ohne daß letzterem eine LA תגללם zu Grunde liegt; wahrsch. ist ἀλλάξεις (S[1] Cod. 142 It. Vulg.) das Ursprüngliche. Auch das vielsagende אַתָּה הוּא du bist Er d. h. unveränderlich der Selbe ist aus dem Munde des Proph. Jes. 41, 4. 43, 10. 46, 4. 48, 12; הוּא ist Präd. und bez. die Selbigkeit Jahve's. Die Form יִתַּמּוּ mit doppeltem Dag. (vgl. dagegen יִדֹּמוּ Iob 27, 21) kehrt 104, 35 wieder; gleichartige Formen finden sich Lev. 26, 39. 1 S. 2, 9. Auch in v. 29, zu welchem sich die Bitte um Lebensverlängerung zuspitzt, hört man Jes. 65, 9. 66, 22 nachklingen. Und daraus daß dem D. wie dem Propheten das nachexilische Jerusalem und das schließliche neue auf der neuen Erde unter einem neuen Himmel ineinanderfließen, ersieht man, daß nicht bloß in Hizkia's oder Manasse's Zeit (vorausgesetzt, daß Jes. 40—66 vom alten Jesaia seien), sondern auch noch in der zweiten Hälfte des Exils eine solche perspektivisch verkürzte Anschauung möglich war. Wenn übrigens der Verf. des Hebräerbriefs v. 26—28 des Ps. ohne weiteres auf Christum bez., so rechtfertigt sich dies dadurch, daß der Gott, den der D. als den Unwandelbaren bekennt, Jahve der Kommende ist.

PSALM CIII.

Hymnus auf Gott den Allerbarmer.

1 Benedeie, meine Seele, Jahve
Und all mein Leibesinnres seinen heil'gen Namen.
2 Benedeie, meine Seele, Jahve
Und vergiß nicht all seine Wohlthaten —
3 Der verzeihet all deiner Missethat,
Der Heilung schafft all deinen Gebrechen,
4 Der losmacht von der Grube dein Leben,
Der dich krönet mit Gnade und Barmherzigkeit,
5 Der sättigt mit Gutem dein Flehen,
Daß sich verneuet adlergleich deine Jugend.

6 Gerechtigkeitsthaten vollführet Jahve
Und Rechtserweise zugut allen Bedrückten.
7 Er machte kund seine Wege Mose'n,
Den Kindern Israel seine Großthaten.
8 Barmherzig und huldvoll ist Jahve,
Langsam zum Zorn und groß von Gnade.
9 Nicht auf immer hadert er
Und nicht auf ewig grollt er.
10 Nicht nach unsern Sünden thut er uns,
Und nicht nach unsern Missethaten vergilt er uns.

11 Denn so hoch der Himmel über der Erde,
Ist seine Gnade mächtig über die so ihn fürchten.
12 So fern der Aufgang ist vom Niedergang,
Thut er fernweg von uns unsere Frevel.
13 Wie sich erbarmt ein Vater über die Kinder,
Erbarmt sich Jahve über die so ihn fürchten.
14 Denn Er kennet was für ein Gemächt wir sind,
Ist eingedenk, daß wir Staub sind.

15 Ein Sterblicher wie Gras sind seine Tage,
Wie des Feldes Blume, so blüht er.
16 Wenn ein Wind über ihn hinfährt, ist er nicht mehr,
Und es kennt ihn nicht mehr seine Stätte.
17 Doch die Gnade Jahve's ist von ewig zu ewig über die ihn fürchten,
Und seine Gerechtigkeit erweist sich Kindeskindern,
18 Denen die seinen Bund beobachten
Und seiner Ordnungen eingedenk sind, sie auszuüben.

19 Jahve im Himmel hat er aufgerichtet seinen Thron,
Und sein Regiment über alles herrscht es.
20 Benedeiet Jahve, ihr seine Engel,
Ihr starken Helden, ausrichtend sein Wort,
Indem ihr gehorchet dem Rufe seines Worts.
21 Benedeiet Jahve, ihr seine Heere alle,
Seine Diener, ausrichtend sein Wohlgefallen.
22 Benedeiet Jahve, ihr seine Werke alle,
An allen Orten seiner Herrschaft —
Benedeie, meine Seele, Jahve!

An *„du wirst dich Zions erbarmen“* 102, 14 schließt sich Ps. 103 an, welcher durchaus dieses Inhalts ist; im Uebrigen stehen die zwei Ps. in Contrast. Die Ueberschrift לדוד findet sich so allein, ohne weiteren Zusatz, auch schon vor Psalmen des 1. Buches (26—28. 35. 37). Sie beruht ohne Zweifel nicht bloß auf Mutmaßung, sondern auf Ueberlieferung. Denn innere Gründe, welche die Beischrift des לדוד veranlaßt hätten, lassen sich nicht ersehen. Die Sprachform ist ihr nicht günstig. Das tiefsinnige machtvolle Lied ist aramäisch gefärbt wie Ps. 116. 124. 129. In Häufung aramaisirender Suffixformen hat es nur an der Elisageschichte 2 K. 4, 1—7 seines Gleichen, wo übrigens das *Keri* überall die üblichen Formen substituirt, während hier, wo diese Suffixformen beabsichtigte Zierden des Ausdrucks sind, das *Chethib* mit Recht unverändert bleibt. Es sind die Formen 2 *sing. fem. ĕchi* für *ĕch* und 2 *sing. plur. ājchi* für *ajich.* Das hier hinzugetretene tonlose *i* ist ebendas, mit welchem ursprünglich auch אַתִּי statt אַתְּ und לְכִי für לָךְ gesprochen wurde. Außerhalb des Psalters (hier und 116, 7. 19) kommen diese Suffixformen *echi* und *achji* nur Jer. 11, 15 und in den nordpalästinischen Prophetengeschichten des Königsbuchs vor.

Die Sinngruppen, in welche der Ps. zerfällt, sind v. 1—5. 6—10. 11—14. 15—18. 19—22. Zählt man ihre Zeilen, so ergiebt sich das Schema 10. 10. 8. 8. 10. Die koptische Uebers. zählt demgemäß 46 *CTYXOC.*

V. 1—5. In der 1. Str. v. 1—5 ruft der D. seine Seele auf zu lobpreisender Dankbarkeit für Gottes rechtfertigende, erlösende, erneuernde Gnade. In solchen Selbstgesprächen redet das mit dem Geiste, dem stärkeren mannhafteren Teile des Menschen (Psychol. S. 104 f.), sich zusammennehmende oder auch, weil die Seele als das geisthafte Medium des Geistes und Leibes die ganze Person des Menschen repräsentirt (Psychol. S. 203), das in ihr die ganze eigne Persönlichkeit sich gegenständlich machende Ich. So hier wo die angeredete Seele den ganzen Menschen vertritt. Das nur hier vorkommende קְרָבִים ist ein gewählterer Ausdruck für מֵעִים (מֵעַיִם): das Herz, welches κατ' ἐξ. קֶרֶב (arab. *kalb*) heißt, die Nieren, die Leber u. s. w., denn nach bibl. Anschauung (Psychol. S. 266) dienen diese Organe der Brust- und Bauchhöhle nicht bloß dem leiblichen, sondern auch dem geistig-seelischen Leben. Das auffordernde בָּרְכִי wird *per anaphoram* wiederholt. Nichts vergißt die Menschenseele leichter, als das schuldige und insbes. Gotte schuldige Danken. Darum bedarf sie nachdrücklicher Erweckung, daß sie den Segen, womit Gott sie gesegnet, nicht unerwidert lasse und alle seine Vollführungen (גָּמַל = גָּמַר) an ihr (גְּמוּל ῥῆμα μέσον z. B. 137, 8), welche eitel Wohlthaten sind, nicht vergesse. Es folgen nun attributive Partt., die sich an אֶת־ה׳ anschließen. Obenan steht die Gnade, welche die Vorbedingung und Grundlage aller andern ist: die sündenvergebende. Die Attribute הַסֹּלֵחַ und הָרֹפֵא mit Dativ-Obj. bez. den das Gewährenden, was der Verbalbegriff besagt. תַּחֲלֻאִים (aus Dt. 29, 21 vgl. 2 Chr. 21, 19) sind nicht bloß leibliche Krankheitszufälle, sondern allerlei innere wie äußere Leiden. מִשַּׁחַת übers. LXX ἐκ φθορᾶς (v. שָׁחַת wie Iob 17, 14), aber näher liegt bei diesem Gegens. zum Leben die „Grube" (v. שׁוּחַ) als Name des Hades wie 16, 10. Wie ihre Rettung von Schuld und Not und Tod, so verdankt die Seele Gotte auch ihre Ausstattung aus dem Reichtum der göttlichen Liebe. Das V. עִטֵּר ohne solch einen Zusatz wie 5, 13 heißt krönen, vgl. 8, 6. Es ist wie gew. mit dopp. Acc. verbunden; die Krone ist gleichsam aus Gnade und Barmherzigkeit geflochten. Verbindung mit Art. und Suff. (näml. objectivem) zugleich war möglich wegen der im Partizip fortpulsirenden Verbalkraft (= אֲשֶׁר יְעַטֵּר *qui coronat*), s. zu Iob 40, 19. Jes. 63, 11. Das ב von בַּטּוֹב v. 5 statt des Acc. 104, 28 bez. das Sättigungsmittel, welches zugleich selber das Sättigende ist. עֶדְיֵךְ übers. Trg.: *dies senectutis tuae,* dagegen 32, 9 *ornatus ejus;* Pesch. *corpus tuum* und 32, 9 umgekehrt *juventus eorum.* Die Bedd. Greisenalter oder Jugend sind rein erdichtet. Und da die Anrede an die Seele geht, kann עֲדִי auch nicht, wie sonst כָּבוֹד, Name der Seele selbst sein (AE. Mendelss. Philipps. Hgst. Baur Moll); eher könnte der (verjüngte) schmucke Leib (Köst. Mr.) gemeint sein, aber das wäre eine unerhörte Metonymie. Hupf. versteht unter עֲדִי den „ganzen Apparat von äußeren Mitteln, womit das Leben eines jeden ausgerüstet und worein es gestellt

ist", aber das ist ein zu complicirter Begriff und es paßt dazu das Sättigen nicht. LXX übers.: τὸν ἐμπιπλῶντα ἐν ἀγαθοῖς τὴν ἐπιθυμίαν σου. Wenn dieses ἐπιθυμίαν nicht bloß geraten ist, so läßt sich daraus אַוָּתֵךְ oder vielmehr עֱנֹיֵךְ (Dyser. Grätz) als urspr. erschließen; mit עָנִי verbindet sich leicht der Begriff des Flehens und also Verlangens.[1] Die Vergleichung כַּנֶּשֶׁר ist auf die jährliche Mauserung des Adlers zu bez.; seine Neubefiederung ist ein Bild der Verjüngung durch Gnade. Dem נְעוּרָיְכִי (Plur. der zeitlichen Ausdehnung) steht das Präd. regelrecht im *sing. fem.* voraus.

V. 6—10. Der D. beschreibt nun v. 6—18, indem von seiner Person aus sein Gesichtskreis sich erweitert, Gottes gnadenreiches väterliches Erzeigen gegen die sündigen und hinfälligen Menschen, und zwar wie es aus der Gesch. Israels hervorleuchtet und im Lichte der Offenbarung erkannt wird. Was v. 6 sagt, ist ein von der Gesch. Israels abgezogener Gemeinplatz; מִשְׁפָּטִים ist Acc., regiert von dem aus עֹשֵׂה (so Baer nach der Masora) zu entnehmenden עֲשׂוֹת. Und weil v. 6 Ergebnis historischen Rückblicks und Umblicks ist, kann v. 7 יוֹדִיעַ vergangenes Geschehen besagen (vgl. 99, 6 f.), denn daß *Mose* hier wie sonst *Jakob, Isaak, Josef* Israel repräsentire (Hgst. Hitz.), ist in der gesamten israel. Literatur ohne Beispiel. Wie das Kundthun der Wege gemeint ist, erhellt aus v. 8. Der D. denkt an Mose's Bitte הוֹדִעֵנִי נָא אֶת־דְּרָכֶךָ Ex. 33, 13., welche Jahve dadurch erfüllte, daß er vor dem in der Felsspalte stehenden vorüberzog und sich unter Ausrufung seiner Eigenschaften dem nachblickenden zu schauen gab. Die Wege Jahve's sind also hier nicht die vom Menschen vorschriftsmäßig zu wandelnden (25, 4), sondern die von Ihm selbst auf seinem heilsgeschichtlichen Gange (67, 3) eingehaltenen. Das aus Ex. 34, 6 f. geschöpfte Bekenntnis ist zur israel. Glaubensformel geworden 86, 15. 145, 8. Jo. 2, 13. Neh. 9, 17 u. ö. In v. 9 ff. wird das vierte Attribut (וְרַב־חֶסֶד) zum Gegenstand weiteren Lobpreises gemacht. Er ist nicht allein lang (אֶרֶךְ v. אָרֵךְ wie כָּבֵד v. כָּבֵד) an Zorn d. i. lange wartend, bis er seinen Zorn entbindet, sondern wenn er hadert d. i. gerichtlich einschreitet, so geschieht auch das nicht auf die Dauer (78, 38), er grollt nicht auf ewig (נָטַר wahren, näml. den Zorn Am. 1, 11 vgl. die Sach- und Wortparallelen Jer. 3, 5. Jes. 57, 16). Das Verfahren seiner Gerechtigkeit bemißt sich nicht nach unsern Sünden, sondern nach seiner Gnadenabsicht. Die Perf. v. 10 sagen was Gott je und je nicht gethan hat, die Impf. v. 9 was er nicht fort und fort thut.

V. 11—14. Die sinnreichen Bilder v. 11 f. (vgl. 36, 6. 57, 11 und 117, 2) veranschaulichen die unendliche Macht und gänzliche Rückhaltlosigkeit der Gnade. הִרְחִיק hat *Gaja* (wie הֶשׁחִיתוּ, הֶתְעִיבוּ 14, 1. 53, 2), um in der Lautverbindung רח distincte Aussprache des Gutturals zu ermöglichen. Ebenso neutestamentlich wie v. 11. 12 lautet v. 13., wo רַחֵם mit עַל des Obj. verbunden ist, wie in der Kirchensprache *miserere*

---

1) Im Assyr. ist das Iftanaal v. ענה häufig in dieser Bed. des Flehens z. B. *ana Marduk* (oder *ilani rabûtê*) *utnên* (d. h. flehete ich).

nobis (s. Muncker zu *Hygin. fab.* 58) gesagt wird. כִּגְבֹהַּ ist Infin. v. גָּבַהּ: gleich dem Hochsein. Das Verhältnis, in welchem zu J. stehen die ihn fürchten, ist ein in freier Wechselseitigkeit begründetes Kindesverhältnis (Mal. 3, 11). Das väterliche Erbarmen wird v. 14 aus der Gotte bewußten Gebrechlichkeit und Hinfälligkeit des Menschen begründet, ähnlich wie die Verheißung Gottes nach der Flut, nicht ein gleiches Gericht wieder zu verhängen Gen. 8, 21. Nach dieser Stelle und Dt. 31, 21 scheint יִצְרֵנוּ von der sittlichen Beschaffenheit gemeint zu sein, aber nach 14ᵇ muß man eher an die Naturgestalt denken, die der Mensch von Gott dem Schöpfer hat (וַיִּיצֶר Gen. 2, 7), als an die Herzensgestalt, die er durch Selbstbestimmung und ihrer Grundlage nach durch Uebererbung (51, 7) hat. In זָכוּר erinnerungsvoll, eingedenk ist das Pass. Ausdruck eines Passivzustands nach vollbrachtem eignen Thun, wie in בָּטוּחַ, יָדוּעַ u. dgl. 14ᵃ erinnert formell an das B. Iob 11, 11. 28, 23 und 14ᵇ sachlich an Iob 7, 7 u. a. St. (vgl. Ps. 78, 39. 89, 48), noch mehr die folgende Verbildlichung menschlicher Hinfälligkeit, welcher der D. die Ewigkeit der göttlichen Gnade als festen Halt aller Gottesfürchtigen mitten in dem Entstehen und Vergehen hienieden entgegenhält.

V. 15—18. Das Bild vom Gras erinnert an 90, 5 f. Jes. 51, 12., das von der Blume an Iob 14, 2, beide Bilder an Jes. 40, 6—8. אֱנוֹשׁ ist der Mensch als Sterblicher; seine Lebensdauer vergleicht sich der eines Grashalms und seine Schöne und Herrlichkeit einer Feldblume, deren höchste Blüte auch der Anfang ihres Welkens ist. In v. 16 folgt auf כִּי (falls, ἐάν) hypothetisches Perf.; בּוֹ geht (ähnlich wie Jes. 40, 7 f.) auf den mit Gras und Blume verglichenen Menschen, und der Wind welcher die Pflanzen versengt, auf den Menschen bezogen, ist ein Bild jeglicher Lebensgefährdung: häufig genug ist es ja wirklich ein Windhauch, welcher das Menschenleben knickt. Die kühne Bez. spurlosen Verschwindens וְלֹא יַכִּירֶנּוּ עוֹד מְקוֹמוֹ ist aus Iob 7, 10 vgl. ebend. 8, 18. 20, 9; „seine Stätte kennt ihn nicht mehr" ist weit poetischer als: er kennt seine Stätte nicht mehr (LXX und Chwolson, Die Quiescentes 1878 S. 9). Es giebt aber mitten in diesem Pflanzengeschicke einen starken Trost. Es giebt eine ewige Macht, welche alle die sich mit ihr verketten über die naturgesetzliche Vergänglichkeit hinaushebt und ewig macht, wie sie selbst ist. Das ist Gottes Gnade, welche sich über (עַל) alle die Ihn fürchten wie ein ewiger Himmel wölbt. Das ist Gottes Gerechtigkeit, welche treues Festhalten an seinem Bunde und gewissenhafte Erfüllung seiner Vorschriften heilsordnungsmäßig belohnt und noch Kindeskindern (לְ) sich erweist, nach Ex. 20, 6. 34, 7. Dt. 7, 9.: in tausend Generationen hinein d. i. ins Unendliche.

V. 19—22. So gnadenreich kann Er sich den Seinen erweisen, denn er ist der überweltliche allherrschende König. Mit diesem Ged. lenkt der D. zum Schlusse seines Lobgesangs. Der Himmel ist im Gegens. zur Erde wie 115, 3. Koh. 5, 1 der unwandelbare Bereich über dem Entstehen und Vergehen hienieden. Zu 19ᵇ vgl. 1 Chr. 29, 12. בַּכֹּל geht auf ausnahmslos alles Geschöpfliche, das All der Dinge:

מַלְכוּת ist hier s. v. a. königliches Regiment. Beim Himmel der Herrlichkeit muß sich der D. der Engel erinnern. Seine Aufforderung derselben zum Lobpreise Jahve's hat nur in Ps. 29 und 148 ihres Gleichen; sie geschieht aus dem Bewußtsein der irdischen Gemeinde heraus, daß sie mit den Engeln Gottes in lebendiger geistesgleicher Gemeinschaft steht und daß sie eine Hoheit besitzt, welche alles Geschaffene, selbst die zu ihrem Dienste (91, 11) verordneten Engel, überragt. Sie heißen גִּבֹּרִים wie Jo. 4, 11 und zwar גִּבֹּרֵי כֹחַ als die Starken, denen Kraft ohne Gleichen eignet. Ihr mit Heldenkraft ausgerüstetes Leben geht ganz — ein Vorbild für die Sterblichen — in gehorsamer Ausführung des Wortes Gottes auf. לִשְׁמֹעַ ist Bestimmung nicht des Zweckes, sondern der Weise: *obediendo* (wie Gen. 2, 3 *perficiendo*). Den Ruf seines Wortes vernehmend bringen sie es auch sofort in Ausführung. Die Heere צְבָאָיו sind wie מְשָׁרְתָיו zeigt, die um die Engel höheren Ranges gescharten himmlischen Geistwesen (vgl. Lc. 2,13), die zahllosen λειτουργικὰ πνεύματα 104,4. Dan. 7,10. Hebr. 1, 14., denn es giebt eine *hierarchia coelestis*. Von den Erzengeln kommt der Verf. auf die Myriaden der himmlischen Heerscharen und von da auf alle Kreaturen, daß sie, wo immer in Jahve's weitem Reiche sie sich befinden, in den anzustimmenden Lobgesang einstimmen, und von da zurück auf seine Seele, die er bescheiden unter die an dritter Stelle genannten Kreaturen begreift. Dem dreifachen בָּרְכוּ entspricht nun ein dreifaches בָּרְכִי נַפְשִׁי (v. 1. 2. 22), und indem der D. so zu seiner Seele zurückkehrt, kehrt auch sein Psalm in sich selbst zurück und gewinnt die Gestalt eines zusammenlaufenden Kreises.

PSALM CIV.

Hymnus auf den Gott der sieben Tage.

1 Benedeie, meine Seele, Jahve!
Jahve, mein Gott, du bist groß gar sehr,
In Pracht und Glorie hast du dich gekleidet,
2 Umhüllend Licht wie ein Gewand,
Ausspannend die Himmel wie ein Zelttuch,
3 Der da bälket in den Wassern seine Söller,
Der Wolken macht zu seinem Wagen,
Der daherschreitet auf Windes Flügeln,
4 Machend seine Boten aus Winden,
Seine Diener aus flammendem Feuer.

5 Er hat gegründet die Erd' auf ihre Pfeiler,
Daß sie nicht wanke immer und ewig.
6 Wasserschwall wie ein Kleid decktest du drüber,
Auf Bergen standen Gewässer.
7 Vor deinem Dräuen flohn sie,
Vor deiner Donnerstimme hasteten sie hinweg —
8 Aufstiegen Berge, es sanken Thäler —
An den Ort hin, so du gegründet ihnen.
9 Eine Grenze hast du gesetzt, nicht dürfen sie hinüber,
Nicht zurückkehren zu bedecken die Erde.

10 Der entsendet Quellen in Thalgründen,
Zwischen Bergen nehmen sie ihren Lauf.
11 Sie tränken alles Wild des Gefildes,
Es löschen Wildesel ihren Durst.
12 An ihnen hat Geflügel des Himmels seine Wohnung,
Zwischen Zweigen heraus erheben sie die Stimme.
13 Er tränket Berge aus seinen Söllern —
Von der Frucht deiner Werke sättigt sich die Erde.
14 Er macht sprossen Gras für das Vieh
Und Kraut zum Dienste der Menschen —

Hervorzubringen Brot aus der Erde
15 Und daß Wein erfreue des Sterblichen Herz,
Glänzend zu machen das Antlitz von Oel
Und daß Brot das Herz des Sterblichen stütze.
16 Es sättigen sich die Bäume Jahve's,
Libanons Cedern, die er gepflanzt hat,
17 Woselbst Vöglein nisten,
Der Storch der auf Cypressen sein Haus hat.
18 Berge, die hohen, sind für die Steinböcke,
Felsen eine Zuflucht für die Klippdächse.

19 Er hat gemacht den Mond zu Zeitenmessung,
Der Sonnenball weiß seinen Niedergang.
20 Setzest du Finsternis, so wirds Nacht,
In ihr regt sich alles Wild des Waldes.
21 Die jungen Leuen brüllen nach Raub
Und verlangen von Gott ihre Speise.
22 Geht die Sonne auf, so ziehn sie sich zurück
Und in ihre Wohnstatt legen sie sich nieder.
23 Ausgeht der Mensch an sein Tagwerk
Und an seine Arbeit bis zum Abend.

24 Wie zahlreich sind deine Werke, Jahve,
Allesamt hast du sie mit Weisheit ausgeführt,
Voll ist die Erde deiner Geschöpfe!
25 Das Meer da, groß und weithin gebreitet —
Dort ist reges Leben, unzählbares,
Kleine Tiere nebst großen,
26 Dort bewegen sich Schiffe dahin,
Der Leviathan, so du gebildet, drin zu spielen.
27 Sie alle harren auf dich,
Daß du ihnen gebest ihre Speise zu seiner Zeit.
28 Du giebst ihnen, sie lesen auf;
Du thust deine Hand auf, sie sättigen sich des Guten.
29 Du verbirgst dein Antlitz, so werden sie verstört;
Du ziehst ein ihren Odem, so verhauchen sie
Und zu ihrem Staube kehren sie zurück.
30 Du entsendest deinen Odem, so werden sie erschaffen,
Und du erneuerst die Gestalt des Erdbodens.

31 Es währe die Herrlichkeit Jahve's auf ewig,
Es freue sich Jahve seiner Werke,
32 Er, der die Erde anblickt, so zittert sie,
Anrührt die Berge, und sie rauchen.
33 Ich will singen Jahve lebenslang,
Harfnen meinem Gott so lang ich bin.
34 Mög' ihm annehmlich sein mein Sinnen,
Ich, ich will mich freuen Jahve's.
35 Mögen schwinden Sündhafte von der Erde
Und Frevler nicht mehr sein —
Benedeie meine Seele Jahve,
Halleluja.

Mit *Benedeie meine Seele*, wie Ps. 103, beginnt auch dieser namenlose Ps. 104, in welchem Gottes Walten im Reich der Natur wie dort der Gnade Gegenstand des Lobpreises ist und dabei wie dort der Engel gedacht wird. Der D. besingt den gottgeordneten gegenwärtigen Bestand der Welt im Hinblick auf die Gen. 1, 1—2, 3 erzählten schöpferischen Anfänge und schließt mit dem Wunsche, daß doch aus dieser so durchaus und vollauf Gottes Macht und Weisheit und Güte offenbarenden guten Schöpfung das Böse gebannt werde. Es ist ein Naturps., aber wie er keinem Dichter der Heiden möglich war. Der israel. Dichter steht der Natur als Objekt frei gegenüber und alle Dinge erscheinen ihm als hervorgebracht und getragen von der Schöpfermacht des Einen Gottes, ins Dasein gesetzt und in Bestand erhalten zu dem Zweck, daß er, der Selbstgenugsame, in freier herablassender Liebe sich mitteile — als die an sich guten und reinen Kreaturen und Ordnungen des Heiligen, befleckt und gestört nur durch das Selbstverderben der Menschen in Sünde und Bosheit, welches hinausgethan werden muß, damit die Freude Gottes an seinen Werken und die Freude dieser an ihrem Schöpfer sich vollende. Der Ps. ist ganz und gar Echo des Heptaëmeron Gen. 1, 1—2, 3. Entsprechend den 7 Tagen zerfällt er in 7 Gruppen, in welchen sich das הנה־טוב מאד Gen. 1, 31 entfaltet. Indes ist es nicht so, daß je Eine Gruppe das Werk eines Schöpfungstages besänge; der Ps. hat das ineinandergreifende Ganze der vollendeten Schöpfung zum Standpunkt und ist deshalb nicht so schematisch, auch die der Zahl der göttlichen Schöpferworte entsprechende dekastichische Form (s. Hoelemann im Sächsischen Kirchen- u. Schulblatt 1881 No. 22) ist nicht durchgeführt. Jedoch hebt er mit dem Lichte an und schließt mit Anspielung auf den göttlichen Sabbat. Erwägt man, daß 8ª sich nur gewaltsam dem Zus. fügt, daß v. 18 sich verbindungslos und planwidrig eindrängt und daß v. 32 sich dortselbst nur mittelst künstlicher Gedankencombination begreifen läßt: so drängt sich die von Hitz. in seiner Weise scharfsinnig durchgeführte Vermutung auf, daß der herrliche Hymnus eine jüngere Dichterhand zu Erweiterungen verlockt hat.

V. 1—4. Das 1. Dekastich beginnt den Lobpreis beim 1. und 2. Tagewerk. הוֹד וְהָדָר heißt hier nicht die Gotte πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος zukommende Doxa (Jud. v. 25), sondern die welche er angekleidet hat (Iob 40, 10) seit er die Welt geschaffen, der er in Königsherrlichkeit gegenübersteht oder vielmehr inwohnt, und welche in mannigfach abgestufter Verteilung diese Königsherrlichkeit widerstrahlt, ja gewissermaßen sie selbst ist; denn indem Gott das Schöpfungswerk mit Erschaffung des Lichts anhob, hat er sich mit diesem geschaffenen Licht selber wie mit einem Gewande bedeckt. Was bei der Schöpfung einmal geschehen, kann wie Am. 4, 13. Jes. 44, 24. 45, 7. Jer. 10, 12 u. ö. in Participien der Gegenwart gefaßt werden, weil in der Welterhaltung die ursprüngliche Setzung sich fortsetzt, und mit artikellosen Participien wechseln hier wie Jes. 44, 24—28 determinirte, mit keinem andern Unterschiede, als daß jene mehr prädicativ, diese mehr attributiv sind. Mit 2ᵇ tritt der D. in das 2. Tagewerk ein: die Schöpfung der רקיע, die zwischen den Wassern scheidet. Diese hat Gott ausgespannt (נֹטֶה klingt mit עֹטֶה zusammen) gleich einem Zeltteppich (2 S. 7, 2), denn der at-

mosphärische Himmel ist gleich einem Zelte (Jes. 40, 22) über die Erde, die Wohnstätte der Menschen, hingedehnt; der Vergleichspunkt ist lediglich die Streckung zum Zwecke der Deckung. In jenen Wassern, welche die רקיע über die Erde emporhält, bälket Gott seine Söller (עֲלִיּוֹתָיו wofür Am. 9, 6 מַעֲלוֹתָיו, v. עֲלִיָּה Aufgang, dann Obergeschoß, Obergemach, was nach dem Aram. und Arab. genauer עִלִּית heißen würde), nicht als ob die Wasser das Material dazu wären: sie sind nur der über die Erde erhabene Ort dafür und können es sein, weil für den Immateriellen auch das Flüssige fest und das Dichte durchsichtig ist. Die Behälter der oberen Wasser, die Wolken, macht Gott, wie Blitze Donner und Regen anzeigen, zu seinem רְכוּב Gefährt, auf welchem er einherfährt, um richterlich (Jes. 19, 1), rettend, segnend auf die Erde herniederzuwirken; רְכוּב (nur hier) klingt mit כְּרוּב 18, 11 zusammen. Denn an diese Grundstelle erinnert auch 3ᶜ, wo die Windes-Fittiche an die Stelle des Wolken-Wagens treten. In v. 4 macht LXX (Hebr. 1, 7) die ersten Nomina zu Objekts- und die zweiten zu Prädicatsacc.: ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα. Gewöhnlich wird umgekehrt übers.: machend zu seinen Engeln Winde u. s. w. Diese Uebers. ist sprachlich möglich (vgl. 100, 3 *Cheth.* und zur Wortstellung Am. 4, 13 mit 5, 8) und der Plur. מְשָׁרְתָיו erkl. sich bei ihr aus der Macht des Parall., der Sing. אֵשׁ daraus, daß dieses Wort keinen Plur. bildet. Aber mit gleichem Rechte läßt sich übers.: er macht seine Engel zu Winden (Sack in Jahrbb. für deutsche Theol. 1876 S. 177 ff.) oder, da עָשָׂה mit dopp. Acc. gew. aus etwas herstellen bed., so daß der zweite Acc. (näml. der Prädicatsacc., welcher logisch der zweite ist, der Wortstellung nach aber ebensowohl der erste Ex. 25, 39. 30, 25 als der zweite Ex. 37, 23. 38, 3. Gen. 2, 7. 2 Chr. 4, 18—22 sein kann) die *materia ex qua* bez.: er macht seine Boten aus Winden, seine Diener aus flammendem oder verzehrendem (s. zu 57, 5) Feuer (אֵשׁ wie Jer. 48, 45 Masc.), was entw. besagen kann, daß Gott Wind und Feuer sich zu besonderen Sendungen dienstbar macht (vgl. 148, 8), oder daß er Wind und Feuer seinen Engeln für den Zweck seiner durch sie vermittelten inweltlichen Wirksamkeit zu Stoffen ihrer Erscheinung und gleichsam Selbstverleiblichung giebt.[1]

V. 5—9. In einem 2. Dekastich bespricht der D. die Bändigung der unterhimmlischen Wasser und die Feststellung des Erdreliefs. Das auf ארץ zurückgehende Suff. will sagen, daß die frei in der Schwebe hangende Erde (Iob 26, 7) ihre inneren Stützen hat; ihre ewige Unerschütterlichkeit bewährt sich auch in dem Jes. 24, 16 f. geweissagten Gericht, da sie daraus, unverrückt von ihrem früheren Standort, als eine verklärte hervorgeht. Die תְּהוֹם womit sie Gott bedeckt ist jenes Urgewässer, in welchem sie zunächst wie ein Embryo lag, denn sie ist

1) Daß Gott die Engel wirklich aus Feuer schaffe, ist talmudische Ansicht *Chagiga* 14ᵃ (vgl. Koran 38, 77): Tag für Tag werden Engel des Dienstes aus dem Feuerstrom (נהר דינור) geschaffen und singen ihr Loblied und vergehen.

ἐξ ὕδατος καὶ δἰ ὕδατος (2 P. 3, 5) ins Dasein getreten; כִּסִּיתוֹ geht nicht auf תהום (*masc.* wie Iob 28, 14), weil dann עָלֶיהָ erforderlich wäre, sondern auf ארץ und das Masc. erkl. sich entw. aus Attraction (nach dem Schema 1 S. 2, 4[a]) oder aus Rückfall zur masc. Grundform im weiteren Redefortgang (vgl. denselben Fall mit עִיר 2 S. 17, 13. צְעָקָה Ex. 11, 6. יָד Ez. 2, 9). Die dergestalt überschwemmte Erde war laut 6[b] schon bergig; die Urbildung der Berge ist also so alt als die in unmittelbarem Gefolge des תהו ובהו erwähnte תהום. Hierauf beschreibt v. 7—9 die Bewältigung der Urgewässer durch Hervorbildung des Festlands und die Bannung derselben in umufernde Becken. Erschreckt durch Gottes Machtgeheiß traten sie auseinander, und Berge stiegen empor, das Festland mit seinen Höhen und Niederungen kam zum Vorschein. Dass die Gewässer, in wilde Aufregung versetzt, Berg auf- und niederstiegen (Hgst.), paßt nicht dazu daß sie v. 6 als über den Bergen stehend vorgestellt sind. Deshalb wird wohl auch nicht nach 107, 26 zu erklären sein: sie (die Gewässer) türmten sich berghoch auf, senkten sich thalartig nieder. Die Bez. der Schilderung auf das Hervortreten des Festlands am 3. Schöpfungstage fordert, הָרִים als Subj. des יַעֲלוּ zu nehmen. Dann sind aber auch zu יֵרְדוּ die בְקָעוֹת Subj., wie Hilarius Pictav. in seiner *Genesis* v. 97 s. weiter übers.: *subsidunt valles*, nicht die Gewässer als sich in die Niederungen senkende. Richtig Hupf.: 8[a] ist ein Zwischensatz, welcher besagt, daß, indem die Gewässer sich zurückziehend das Festland bloßlegten, Berge und Thäler als solche sichtlich hervortraten, vgl. Ovid *metam.* 1, 344 f.: *flumina subsidunt, montes exire videntur.* Mit אֶל־מְקוֹם (vgl. Gen. 1, 9 אֶל־מָקוֹם אֶחָד) setzt sich v. 8 fort: die Wasser entwichen nach der Stätte, welche (זֶה vgl. v. 26 für אֲשֶׁר Gen. 39, 20) Gott ihnen als Behälter angewiesen. Er hat ihnen eine Schranke (גְּבוּל syn. חק Spr. 8, 29. Jer. 5, 22) gesetzt, über welche hinaus sie sich nicht wieder ergießen dürfen, um die Erde so wie die Urgewässer das Chaos zu bedecken.

V. 10—14[b]. Das 3. Dekastich, zum 3. Schöpfungstage fortgehend, besingt die Wohlthat der umuferten Wasser für die Thierwelt und das Wachstum der Pflanzen aus der von unten und oben befeuchteten Erde. Weil Gott der Gebenedeite das Hauptsubj. des Ps. ist, so kann der D. v. 10 und weiterhin in attributiven und prädicativen Participien fortfahren: der entsendet Quellen בַּנְּחָלִים in die Wadi's (nicht: בִּנְחלים als Bäche); נַחַל ist hier wie 10[b] zeigt Syn. von בִּקְעָה und daß sie, in den Ebenen weiterfließend, zu Strömen anwachsen, brauchte nicht gesagt zu werden. Gut LXX ἐν φάραγξιν. חַיְתוֹ שָׂדַי steht zwiefach poet. für חַיַּת הַשָּׂדֶה. Auch für alle fern von Menschen schweifenden Thiere hat Gott gesorgt; beispielsweise wird der pfeilschnelle, schwer zu jagende, rudelweise lebende Wildesel hervorgehoben (פֶּרֶא arab. *ferâ* √ פר فر sich schnell bewegen, schwirren, fliehen, der Onager *ḥimâr el-waḥs*, gew. Waldesel genannt, aber falsch, da die Steppe, seine Heimat, keine Wälder hat). Die RA. „den Durst brechen“ nur hier, denn Gen. 42, 19 ist doch nicht Brechung (Stillung) des Hungers zu übers. עֲלֵיהֶם 12[a] geht auf die מַעְיָנִים, die auch 11[a] noch Subj. sind. Statt עֳפָאִים ist die von der

Masora geforderte Punktation עֳפָאיִם wie פְּתָאיִם 116, 6. Das Stammwort ist עָפָה عفا dick, dicht s.; ein Strauch mit dichtem Laub ist عَافٍ (*épais*) und عَفْو ist Dichtheit, Fülle, Ueberfluß. Von dem Laubwerk an den Quellen gelangt der D. unvermerkt zur 2. Hälfte des 3. Schöpfungstages. Zugleich erinnert ihn die Pflanzenwelt an den Regen, der aus den himmlischen Obergemächern herabkommend auch die wasserlosen Berggipfel tränkt. Wie der Talmud (*Taanîth* 10[a]) verstehen unter der „Frucht deiner Werke" die meisten Neuern (z. B. Moll) den Regen als Frucht der Wolken, in welchem Sinne Dyserinck נְשִׂאֶיךָ (135, 7) lesen will, oder, מעשׂיך als Sing. fassend, als Frucht der Arbeit Gottes d. i. des von ihm erbauten Himmelssöllers (Hupf.), besser: als Frucht seines Wirkens d. i. von ihm gewirkte (Hitz.); aber der Regen ist vielmehr das Befruchtende und also wird die Frucht göttlicher Werke (Produkte) gemeint sein, welche die Folge der Befruchtung durch den Regen ist und welche die Erde (die auf ihr lebenden Wesen) reichlich zu geniessen bekommt (שָׂבַע מִן wie Spr. 18, 20), indem Pflanzennahrung sowohl für das Vieh als für den Menschen emporsproßt. Der D. denkt bei עֵשֶׂב an die Culturpflanzen, bes. das Getreide, aber לַעֲבֹדַת bed. nicht *zur Bestellung durch den Menschen,* da man nach Hitzigs richtiger Gegenbem. nicht עבד העשׂב sagt und להוציא nicht den Menschen, vielmehr Gott zum Subj. hat, sondern wie 1 Chr. 26, 30 *zum Dienste* (Nutzen) *des Menschen.*

V. 14[c]—18. Im 4. Dekastich ergeht sich der D. weiter unter den Creaturen des Feldes und des Waldes, Subj. zu לְהוֹצִיא ist der מצמיח. Der zweimal infinitivisch anhebende Zwecksatz setzt sich beidemal im Finitum wie Jes. 13, 9., aber mit Subjectswechsel (vgl. z. B. Am. 1, 11. 2, 4) und also in freierer Weise fort. Die Aussage vom Wein wiederholt sich Koh. 10, 19. Sir. 40, 20.; die griech. Weinnamen λυαῖος, λυσιμέριμνος, λυσίχαχος u. dgl. drücken das negativ aus was יְשַׂמַּח לְבַב אֱנוֹשׁ besagt; bei Jesaia ist der Wein Repräsentant aller natürlichen Freudenquellen. Daß מִשֶּׁמֶן „vor Oele = glänzender als Oel" bed., ist ein mit Recht von Böttch. in seinen „Proben" und zwei „Aehrenlesen" bekämpfter Irrtum, welcher dem D. eine in diesem Zus. zweckwidrige und schielende Erwähnung des Oels aufbürdet. Brotkorn, Wein, Oel sind als die drei vorzüglichsten Produkte der Pflanzenwelt genannt (Lth. Calv. Grot. Dathe Hupf. Moll) und wie auch sonst wo Unterscheidung überflüssig wäre z. B. Ex. 9, 22 unter עֵשֶׂב 14[b] subsumirt. Vom Oel macht Gott das Angesicht glänzend, nicht bloß weil es die Schmackhaftigkeit und Nahrhaftigkeit der Speisen erhöht, sondern indem es mit Oel eingerieben wird oder das Oel vom Haupte (Mt. 6, 17 vgl. unten 133, 2) auf das Gesicht herabtrieft[1]; לְהַצְהִיל ist mit Bezug auf יִצְהָר ge-

1) Die Araber salben sich noch jetzt so stark, daß das Fett wenn es geschmolzen an ihrem Körper und ihren Kleidern herunterläuft; die Haut wird ohne Fetteinreibung in jenen heißen Klimaten grob, rauh, fast schuppig und auffällig häßlich, s. Baker, Nilzuflüsse in Abyssinien (deutsche Ausg. 1868) Bd. 1 S. 119.

wählt. In 15[c] steht לְבַב־אֱנוֹשׁ nicht wie 15[a] (wo לְבַב־ mit *Gaja* wegen des Distinctivus) hinter, sondern vor dem V., weil לבב als Inneres dem פנים als Aeußerem gegenübertritt. Da Befruchtung der Erde durch den Regen in v. 13—15 Hauptgegenstand der Aussage ist, so schließt sich v. 16 naturgemäß an, ohne kritischen Verdacht zu erregen; das Sättigende ist hier der Regen selbst, wie 13[b] das was er zeitigt. Die „Bäume Jahve's" (LXX πεδίου, im Sin. corrigirt κυρίου) sind die vor andern die Größe ihres Schöpfers bekundenden. אֲשֶׁר־שָׁם geht auf diese Bäume, von denen die Cedern und dann die Cypressen (בְּרוֹשִׁים) genannt werden. Sie sind Nist- und Wohnort kleiner und großer Vögel, insbes. des Storches, welcher חֲסִידָה genannt wird als עֹשָׂה חסידות עִם חַבְרוֹתֶיהָ (*Chullin* 63[a]), als πτηνῶν εὐσεβέστατον ζώων (Babrios *Fab.* XIII), *avis pia* (*pietaticultrix* bei Petron. 55, 6) d. i. wegen seines Familiensinns, wegen dessen er auch als Glück ins Haus bringend angesehen wird.[1] Die Fürsorge Gottes für Beherbergung der Tiere führt den D. von den Bäumen zu den Höhen der Berge und den Schlupfwinkeln der Felsen, in freilich abrupter und das dem Hexaëmeron entnommene Concept verrückender Weise. הַגְּבֹהִים ist Appos. יָעֵל (arab. *wa'il*) ist der Steinbock als Bewohner des יַעַל (*wa'l, wa'la*) d. i. des Felsenhorstes, wie יָעֵן Thren. 4, 3 nach Wetzst. der Strauß als Bewohner der *wa'na* d. i. sterilen Wüste, und שָׁפָן (s. zu Spr. 30, 26) der in den Klüften des Gebirgs am toten Meer, des Kidron und des Sinai hausende, dem Murmelthiere ähnliche Klippdachs, südarab. ثُفُن oder vielmehr ثَغَن *hyrax syriacus* (verschieden vom afrikanischen). Pesch. und Trg. übers. es hier und Spr. 30, 27 mit חֲגָס, die jüd.-arab. Uebers. mit وَبْر, dem jetzigen Namen des *hyrax* (Hommel, Säugetiernamen S. 322). Klippdachs oder auch Kaninchen können Lev. 11, 5. Dt. 14, 7 gemeint sein, denn beiden fehlt das Merkmal des durchgespaltenen Hufes (פַּרְסָה שְׁסוּעָה): das Kaninchen hat 4 Zehen, und der Klippdachs hat eine eigentümliche nicht doppel- sondern mehrspaltige Hufbildung.

V. 19—23. Daß dem D. die Folge der Schöpfungstage vor der Seele steht, zeigt das Dekastich, in welchem er von dem 3. Tagewerk zum 4. übergeht. Der Mond wird zuerst genannt, weil der D. das Gemälde des Tages auf das der Nacht folgen lassen will. Er bez. ihn v. 19 als das kalendarische Hauptgestirn. מוֹעֲדִים sind Zeitpunkte und Zeitabschnitte (Epochen), der Hauptmesser dieser für das bürgerliche und kirchliche Leben ist der Mond (vgl. Sir. 43, 7 ἀπὸ σελήνης σημεῖον ἑορτῆς), so wie der Sonnenball, wohl wissend wann er untergehen soll,

---

1) Im *Merŷ*-Lande, wo der Storch nicht wie anderwärts *leklek*, sondern wegen seines einem langen vorwärts stehenden Horne (خرن) gleichen Schnabels *charnuk* heißt, nennen ihn Kinder und Weiber ابو سَعْد „Glücksbringer" (سَعْد Glück, eig. was den Menschen יְסַעֵד d. h. stützt *adjuvat*).

der unfehlbare Messer des Tages ist. In v. 20 geht die Schilderung, die durchweg angesichts Gottes zu seiner Ehre geschieht, in Anrede über: Jussive (תָּשֶׁת, וִיהִי) stehen im hypothetischen Vordersatz und dessen Nachsatz (Ew. §. 357[b]). Es kommt nur auf Gottes Wollen an, so wirds Nacht und das wache Leben des Wildes beginnt sich zu regen. Die jungen Leuen brüllen da nach Raub und *flagitaturi sunt a Deo cibum suum;* der Inf. mit לְ ist elliptischer Ausdruck dieser *conjugatio periphrastica* (s. zu Hab. 1, 17). Das Gebrüll der Löwen und ihr Ausgehn auf Beute ist ein Ansuchen an Gott, das er selbst in ihre Natur gelegt hat. Mit Sonnenaufgang wird die Gestalt der Dinge eine andere. שֶׁמֶשׁ ist hier, wo der D. die Personification (vgl. Ps. 19) fallen läßt, Fem. Der Tag, der mit Sonnenaufgang anbricht, ist die Zeit des Menschen. Sachlich und stilistisch erinnern v. 21—23 an Iob 24, 5. 37, 8. 38, 40.

V. 24—30. Das Meer mit seinen kleinen und großen Tieren und die Fürsorge Gottes für alle selbstlebendigen Wesen ins Auge fassend, geht der D. zum 5. und 6. Schöpfungstage über. Der reiche Inhalt dieser 6. Gruppe strömt über das Dekastich hinaus. Mit מָה־רַבּוּ (nicht מַה־גָּדְלוּ 92, 6) bewundert der D. die große Menge der Werke Gottes, bei welcher doch jedes Einzelne seine zweckgemäße Einrichtung hat und alle, sich gegenseitig dienend, ineinandergreifen. קִנְיָן, welches sowohl Hervorbringung als Erwerbung bed., hat hier dem Prädicate gemäß erstere Bed.: voll von Creaturen, welche die Namensspuren ihres Schöpfers (קֹנֶה) an sich tragen. Neben קִנְיָנֶיךָ findet sich aber auch, vertreten von den Versionen (LXX Trg. Syr. Vulg. Hier. Jefeth), von Auslegern (Raschi: קנין שֶׁלְּךָ), von der Mehrzahl der HSS (nach Norzi) und alten Drucken die von Norzi Heidenh. Baer aufgenommene LA קִנְיָנֶךָ, was τῆς κτίσεώς oder nach den lat. Verss. κτήσεώς σου (*possessione tua,* Lth. *deiner Güter*) bed. würde, aber als Objektsacc. zu מָלְאָה dem Plur. κτισμάτων σου nachsteht. Das Meer insbes. ist eine Welt sich regender zahlloser Creaturen (69, 35). זֶה הַיָּם bed. nicht eig. dieses Meer, sondern das Meer da (vgl. 68, 9. Jes. 23, 13. Jos. 9, 13. Sach. 5, 7. Dan. 2, 32); die Attribute folgen in Appositionsverh., dessen Lockerheit die Nichtdetermination gestattet (vgl. 68, 28. Jer. 2, 21. Gen. 43, 14 und den umgekehrten Fall oben 18[a]). אֳנִיָּה ist in Verh. zu אֳנִי *n. unitatis* (das einzelne Schiff) — ein altes Wort, welches assyr. *unûtu* lautet und gleicher Bed. mit כְּלִי Gefäß, Zeug (Fahrzeug) ist.[1] לִוְיָתָן, im B. Iob das Krokodil, ist hier der Name des Walfisches (s. Lewysohn, Zoologie des Talmuds §. 178—180. 505). בוֹ v. 26 verstehen Ew. Hitz. mit LXX (ἐμπαίζειν αὐτῷ) und dem Talmud (*Bathra* 74[b]. *Aboda zara* 3[b]) nach Iob 40, 29: um mit ihm zu spielen, was aber keine gotteswürdige Vorstellung gibt (vgl. über die Leviathan-Mythen DMZ XXXI, 274 ff.); man fasse es als Wechselwort für שָׁם (vgl. בוֹ v. 20. Iob 40, 20): um darin, im Meere näml., zu spielen (Saad. Jefeth).

1) Es ist auch altägyptisch: *hani* (auch *ana*) *vaisseau, navire,* s. Chabas, *Le papyrus magique Harris* p. 246. n° 826 und p. 33; Totenbuch I, 10, wo *hani* mit dem Determinativbild des Schiffes.

In כֻּלָּם v. 27 erweitert sich der Gesichtskreis von den Tieren des Meeres auf sämtliche lebende Wesen der Erde, vgl. die Lehnstelle 145, 15 f. 147, 9. כֻּלָּם bed. mit Verwischung des Suff. geradezu: allesamt und בְּעִתּוֹ (vgl. Iob 38, 2): wenn es Zeit dazu ist wie ἰδίῳ καιρῷ Gal. 6, 9. Ueber den Wechsel des Subj. im Haupt- und Infinitivsatz s. Ew. §. 338ᵃ. Aller Wesen Bestehen, Vergehen, Entstehen ist bedingt durch Gott. Seine Hand versorgt alles, die Zukehr seines Antlitzes erhält alles, sein Odem, der schöpferische, belebt und verjüngt alles. Der Lebensgeist aller Kreatur ist ausgegangen von Gott durch Vermittelung seines Geistes, der über den Urgewässern webte und das Chaos zum Kosmos umschuf. Diesen Lebensgeist kann Gott wieder an sich nehmen (vgl. die Sachparallele Iob 34, 14 f.), die diesseitige Lebensgestalt der Creatur hört dann auf zu bestehen. תֹּסֵף v. 29 ist *impf. Kal* = תֹּאסֵף wie Mi. 4, 6. 2 S. 6, 1 vgl. 1 S. 15, 6. Die vollen, auf *ult.* betonten Imperfektformen von v. 27 an geben den Aussagen Nachdruck.

V. 31—35. Der D. ist nun mit der Musterung der Schöpfungswunder zu Ende und schließt in der 7. Gruppe, welche wieder wesentlich dekastichisch ist, mit einer sabbatlichen Betrachtung, indem er wünscht, daß die Herrlichkeit Gottes, welche er auf seine Geschöpfe gelegt hat und welche ihm von diesen in Widerstrahl und Widerhall zurückgegeben wird, ewig bestehen und daß seine Werke immer so beschaffen sein mögen, daß er, der nach vollbrachtem Sechstagewerk sie befriedigend fand, sich ihrer freuen könne; denn wenn sie aufhören ihm Freude zu machen, so kann er sie ja vertilgen, wie er in der Sintflut gethan, da er immer noch durch einen Blick die Erde in Beben und durch eine Berührung die Berge in Brand versetzt (וַתִּרְעָד von der Folge des Anblickens wie Am. 5, 8. 9, 6 und וְיֶעֱשָׁנוּ von dem gleichzeitig mit dem Anrühren Geschehenden wie 144, 5. Zach. 9, 5 vgl. zu Hab. 3, 10). Der D. aber seinerseits will es an Verherrlichung Jahve's nicht fehlen lassen, indem er es zu seiner Lebensaufgabe macht, seinen Gott singend und musicirend zu preisen (בְּחַיָּי wie 63, 5 vgl. Bar. 4, 20 ἐν ταῖς ἡμέραις μου). Möchte dieses sein stilles und lautes Sinnen auf Gottes Ehre Ihm angenehm sein (עָרַב עַל syn. טוֹב עַל, aber auch שָׁפַר עַל 16, 6), möchte Jahve sich seiner freuen können, wie er für seine Person sich seines Gottes freuen will. Zwischen אשמח v. 34 und ישמח v. 31 besteht eine Wechselbez. wie zwischen dem Sabbat der Kreatur in Gott und dem Sabbat Gottes in der Kreatur. Wünscht der Psalmist, daß Gott Freude haben möge an seinen Schöpfungswerken, und sucht er an seinem Teil Gotte Freude zu machen und an Gott seine Freude zu haben, so ist er auch zu dem Wunsche berechtigt, daß die ihre Freude am Bösen haben und statt Gotte Freude zu machen seinen Zorn erregen, von der Erde hinweg geräumt werden mögen (יִתַּמּוּ wie 102, 28 vgl. Num. 14, 35), denn sie sind dem Zweck der guten Schöpfung Gottes entgegen, gefährden ihren Bestand, verkümmern die Freude der Geschöpfe. Es heißt nicht: mögen schwinden die Sünden (חֲטָאִים)[1], sondern

1) In Bomberg 1521 ist חֲטָאִים ein Druckfehler, denn Bomberg 1518, wovon 1521 ein Abdruck, hat richtig חַטָּאִים. Beruria aber, Meirs Gattin,

die Sünder, denn eine andere Existenz der Sünde als die persönliche giebt es nicht, obwohl es schriftgemäß ist was Seneca sagt: *res optima est non sceleratos exstirpare, sed scelera.*

Mit *Benedeie, meine Seele, Jahve* kehrt der Ps. zu seinem Eingang zurück, und an diese Selbstaufforderung schließt sich das alle Geschöpfe zum Lobe Gottes auffordernde *Hallelujah*, ein außerhalb des Psalters gar nicht und innerhalb des Psalters hier zum ersten Male vorkommender, also erst in jüngerer Zeit geprägter Gebetsruf, welcher in den jüngeren Druckausgaben bald הַלְלוּ־יָהּ bald הַלְלוּ יָהּ, in den älteren aber meist הַלְלוּיָהּ oder הַלְלוּיָה geschrieben ist. Nach der Masora ist es überall als ein Wort zu schreiben, ausgen. 135, 3 wo הללו־יה mit Makkef als Unicum bezeichnet wird, und überall mit ה *mappic*, ausgen. unsere Stelle; Jekuthiel ha-Nakdan fordert überall *Chatef* statt des lautbaren Schebâ: הֲלְלוּיָה. Im Talmud ist die Schreibweise noch streitig.[1] Sowohl Talmud als Midrasch bemerken, daß dieses erste Hallelujah in bedeutsamer Weise sich mit der Aussicht auf den schließlichen Sturz der Bösen verbindet. Ben-Pazzi zählt *Berachoth* 10ª bis zu diesem Hallelujah 103 פרשיות, indem Ps. 1 u. 2 als Eine פרשתא gerechnet werden.

PSALM CV.

Dankhymne auf Gott den in der Vor- und Urgeschichte Israels Bewährten.

1 Danket Jahve, prediget seinen Namen,
Macht kund unter den Völkern seine Thaten.
2 Singet ihm, harfnet ihm,
Besprechet alle seine Wunder.
3 Rühmt euch seines heiligen Namens,
Es freue sich das Herz derer die Jahve suchen.

---

meint *Berachoth* 10ª, daß absichtlich חַטָּאִים und nicht חוֹטְאִים geschrieben sei, indem nur Wegräumung der unverbesserlichen Sünder gewünscht werde, während für alle andern vielmehr Vergebung zu erflehn sei. Diese zusammenhangsgemäße Auffassung der Worte Beruria's findet sich in Weintraubs Comm. über Mischle, Jerusalem 1882. 8.

1) Nach *jer. Megilla* I, 9 waren in ספר תילים דר׳ מאיר die הללויה als Ein Wort geschrieben, so daß also יה nicht einen Gottesnamen für sich darstellte. Dagegen beruft sich Rab in *Pesachim* 117ª auf ein von ihm gesehenes תילי דבי חביבי (Psalterium des Hauses meines Oheims), in welchem הללו auf der einen und יה auf der anderen Zeile stand. Ebendas. beruft sich Rab Chasda auf ein von ihm gesehenes תילי דבי רב חנין, in welchem das zwischen zwei Psalmen einmal vorkommende הללויה in der Mitte der Zeile stand, so daß es herauf und herunter bezogen werden konnte (was voraussetzt daß Sophpasuk noch nicht bekannt war). In dem als Ein Wort geschriebenen הללויה wird יה ohne Mappik geschrieben, dagegen wenn es wie 135, 3 als Doppelwort mit Makkeph geschrieben wird, ist selbstverständlich das Mappik unerläßlich.

4 **Fraget nach Jahve und seiner Stärke,**
Suchet sein Angesicht fort und fort.
5 **Gedenket seiner Wunder, die er vollführt,**
Seiner seltsamen Thaten und der Entscheide seines Mundes,
6 **O Same Abrahams seines Knechts,**
Söhne Jakobs, seine Erkornen.

7 **Er, Jahve, ist unser Gott,**
Ueber alle Lande ergehn seine Gerichte.
8 **Er gedenkt in Ewigkeit seines Bundes,**
Des Wortes, das er festgesetzt für tausend Geschlechter,
9 **Das er abgeschlossen mit Abraham,**
Und seines Schwurs an Isaak.
10 **Und hat es hingestellt für Jakob zur Satzung,**
Für Israel als ewigen Bund,
11 **Sagend: „Dir geb' ich das Land Canaan**
Als Schnur eures Erbes.“

12 **Als sie zählbare Leute waren,**
Gar winzig und darin pilgernd,
13 **Und einherzogen von Nation zu Nation,**
Von einem Reiche zu andrem Volke:
14 **Ließ er Menschen nicht zu, sie zu bedrücken,**
Und ahndete ihrethalben Könige:
15 **„Tastet meine Gesalbten nicht an**
Und meinen Propheten thut nichts zu Leide!“

16 **Da rief er herbei Hungersnot über das Land,**
Jeglichen Stab des Brotes zerbrach er.
17 **Er sandte vor ihnen her einen Mann,**
Zum Sklaven verkauft wurde Josef.
18 **Man peinigte durch Fesseln seine Füße,**
Eisen kam über seine Seele,
19 **Bis zur Zeit, da eintraf sein Wort,**
Die Rede Jahve's ihn erprobt hatte.
20 **Es sandte der König und löste ihn,**
Der Völkerherrscher und entfesselte ihn,
21 **Setzte ihn zum Herrn seinem Hause**
Und zum Herrscher über all sein Besitztum,
22 **Zu binden seine Fürsten nach Willkür**
Und daß er witzigte seine Aeltesten.
23 **So kam Israel nach Aegypten**
Und Jakob herbergte im Lande Cham.
24 **Und er machte fruchtbar sein Volk gar sehr,**
Und machte es gewaltiger als seine Gegner.

25 **Er wandelte ihr Herz, zu hassen sein Volk,**
Arglist zu üben an seinen Knechten,
26 **Sandte Mose, seinen Knecht,**
Ahron, welchen er erkoren.
27 **Sie verrichteten an ihnen Thatsachen seiner Zeichen**
Und Wunderdinge im Lande Cham.
28 **Es sandte Finsternis und machte finster,**
Und sie waren nicht unfolgsam seinen Worten.
29 **Er wandelte ihre Gewässer in Blut**
Und tötete so ihre Fische.
30 **Hervorwimmelte ihr Land Frösche**
In die Gemächer ihrer Könige.
31 **Er sprach, da kam die Bremse,**
Stechmücken in ihre ganze Markung.

32 Er gab ihnen als Regengüsse Hagel,
Flammendes Feuer in ihr Land,
33 Und schlug nieder ihren Weinstock und Feigenbaum,
Und zerbrach das Gehölz ihrer Markung.
34 Er sprach, da kam die Heuschrecke
Und das Hüpfepferd ohne Zahl,
35 Und fraß alles Kraut in ihrem Lande
Und fraß die Frucht ihres Bodens.
36 Dann schlug er nieder alles Erstgeborne im Lande,
Die Erstlinge all ihrer Kraft.
37 Und er führte sie aus mit Silber und Gold,
Und kein Strauchelnder war unter seinen Stämmen.
38 Es freute sich Aegypten ob ihres Auszugs,
Denn Graun vor ihnen hatte sie befallen.

39 Er breitete aus Gewölk zur Decke,
Und Feuer die Nacht zu erhellen.
40 Sie verlangten, da brachte er Wachteln
Und mit Himmelsbrot sättigte er sie,
41 Oeffnete Gestein, da troffen Wasser,
Durchflossen die Steppen als Strom.
42 Denn er gedachte seines heiligen Wortes,
Abrahams seines Knechtes,
43 Und führte aus sein Volk in Wonne,
In Frohlocken seine Erkornen,
44 Und gab ihnen Länder der Heiden,
Und das Erarbeitete von Nationen erbten sie,
45 Auf daß sie beobachteten seine Gesetze
Und seine Weisungen wahrten. Halleluja!

Ein anderer mit הללויה schließender Ps., welcher die Reihe der *Hodu*-Psalmen eröffnet; wir nennen so nur Psalmen, welche mit הודו beginnen (105. 107. 118. 136), so wie Halleluja-Ps. (*alleluiatici*) die mit הללויה beginnenden (106. 111—113. 117. 135. 146—150). Auf diese zwei Psalmenarten oder doch ihre Grundtöne deutet das in Chron. Ezr. Neh. häufig vorkommende לְהַלֵּל וּלְהוֹדוֹת.

Das Festlied, welches David nach 1 Chr. 16, 7 bei Niedersetzung der Bundeslade und Eröffnung des Gottesdienstes auf Zion Asaf und seinen Brüdern zur musikalischen Ausführung übergab, ist seinem 1. Teile nach (1 Chr. 16, 8—22) aus unserem Ps. (v. 1—15) entnommen, worauf dann als 2. Teil Ps. 96 folgt und mit Ps. 106, 1. 47. 48 geschlossen wird. Hitz. hält das Festlied beim Chronisten für das Original und die betreffenden Psalmparallelen für Absenker. „Der Chronist — sagt er — gebiert dort mit Mühe und darum selbst fremde Hilfe ansprechend ein Lied für eine tote Vergangenheit.“ Aber der verbindungslose Uebergang von v. 22 zu v. 23, von 33 zu 34, die Herübernahme des auf das babylonische Exil bezüglichen Verses aus Ps. 106 in v. 35 und sogar der wie ein Formteil des Ps. angesehenen Doxologie des 4. Psalmbuchs in v. 36 widerlegen jene im Interesse der maccab. Ps. versuchte Umkehrung des rechten Verhältnisses, gegen welche auch Riehm in dem Theol. LB 1866 No. 28—30 (vgl. Köhler in der Luth. Zeitschrift 1867 S. 297 ff. und Ehrt S. 47 ff.) protestirt hat. Jenes Festlied beim Chronisten ist eine zu bestimmtem Zwecke veranstaltete Zusammenstellung von Teilen schon vorhandener Lieder. Von der Voraussetzung aus, daß die Psalmen

sämtlich davidisch seien (wie alle Mischle salomonisch), weil David die gottesdienstliche Psalmenpoesie geschaffen hat, ist in jenem Festliede der Versuch gemacht, die damalige Eröffnung des sionitischen Cultus in davidischen Psalmenklängen zu vergegenwärtigen.

Inhaltlich schließt sich Ps. 105 dem die Gesch. Israels recapitulirenden Asafps. 78 an. Die Recapitulation geschieht aber hier nicht in didaktischer Absicht, sondern in hymnischer und geht nicht über Mose und Josua hinab. Ihre Quelle ist nicht bloß JE, sondern auch Q des Pentateuchs. Der D. faßt was diese erzählen kurz zus. und kleidet es in poetisches Gewand.

V. 1—6. Aufruf zu weithin in die Völkerwelt erschallendem Lobe des wunderbar in That und Wort der Gründungsgeschichte Israels offenbar gewordenen Gottes. הוֹדָה לְה' wie 33, 2. 75, 2 von Gotte dargebrachtem Lob- und Dankbekenntnis, קָרָא בְשֵׁם ה' mit dem Namen Jahve's rufen d. i. ihn an- oder ausrufen, von lauter feierlicher Bezeugung Gottes in Gebet und Predigt (Symm. κηρύσσετε). Die gewünschte Herzensfreude[1] ist die Bedingung freudigen Aufthuns des Mundes und Israels eigne unverrückte Zukehr zu Jahve die Bedingung alles heilsamen Erfolges, denn nur sein עֹז durchbricht alle Gefahren, sein פָּנִים lichtet alles Dunkel. מִשְׁפְּטֵי־פִיו heißen, wie v. 7 lehrt, Gottes richterliche Aussprüche, die sich unhintertreiblich vollzogen, insbes. an den Aegyptern, ihrem Pharao und ihren Göttern. Der Chron. hat פִּיהוּ und זֶרַע יִשְׂרָאֵל, was insofern schielt, als man nun nicht weiß, ob עַבְדּוֹ auf יִשְׂרָאֵל, den Patriarchen, oder auf זרע ישראל, das Volk, bezogen werden soll; letztere Beziehung wäre deuterojesaianisch. Die LXX lesen in beiden Texten עֲבָדָיו (ihr seine Knechte). Umgekehrt läßt sich der Parallelismus durch die Lesung בְּחִירוֹ (Dyser.) steigern.

V. 7—11. Der D. beginnt nun selbst zu thun wozu er Israel ermuntert. Jahve ist Israels Gott: sein gerechtes Walten erstreckt sich über die ganze Erde, während sein Volk seine unverbrüchliche Bundestreue zu erfahren bekommt. יהוה 7ª ist Appos. zu הוּא, denn Gegenstand des Loblieds ist ja von vornherein der Gott dieses Namens. זָכַר ist Perf. thatsächlich verbürgter Gewißheit (vgl. 111, 5., wo dafür das Impf. zuversichtlicher Aussicht). Der Chronist hat dafür זִכְרוּ (LXX wieder anders: μνημονεύωμεν), aber Obj. ist nicht die fordernde, sondern die verheißende Seite des Bundes, so daß also nicht Eingedenkbleiben Israels, sondern Gottes in Rede steht. Er gedenkt in alle Zukunft seines Bundes, so daß Exil und staatliche Unselbständigkeit nur zeitweilige Ausnahmszustände sein können. צִוָּה hat hier seine Wurzelbed. feststellen, stiften 111, 9. לְאֶלֶף דּוֹר (worin דּוֹר specificirender Acc.) ist aus Dt. 7, 9. Und da דָּבָר das Bundesverheißungswort ist, so kann mit אֲשֶׁר כָּרַת fortgefahren werden; daß אשר sich nicht über 8ᵇ hinweg an בריתו anknüpft, zeigt Hagg. 2, 5 (s. dazu Köhler). וּשְׁבוּעָתוֹ aber ist (da דָּבָר mit Zubehör als Appos. außer Rechnung bleibt) zweites Obj. zu זָכַר. Es ist der Schwur auf Moria Gen. 22, 16 gemeint, welcher Abr. und

1) Das *Mugrasch* von יִשְׂמַח mit folg. *Legarmeh* erscheint hier gleichwertig dem *Zakef* 1 Chr. 16, 10.

seinem Samen galt. לְיִשְׂחָק (Chr. לְיִצְחָק) wie Am. 7, 9. Jes. 33, 26. An das Hauptverbum זָכַר schließt sich dann fortsetzend וַיַּעֲמִידֶהָ an; das Suff., neutrisch gemeint, weist auf das Folgende: dies daß Canaan Israels Erbland sein soll. Von Abr. und Isaak wird zu Jakob-Israel gelangt, welcher als Vater der Zwölfe das werdende zwölfstämmige Volk selbst ist, weshalb v. 11 der Plur. mit dem Sing. wechseln kann. אֶת־אֶרֶץ כְּנָעַן (Chr. ohne אֶת) ist Objekts- und חֶבֶל נַחֲלַתְכֶם Prädicatsacc.: das Land Canaan als mit der Meßschnur zugemessenes Gebiet eures erbeigenen Besitzes (78, 55).

V. 12—15. Der D. besingt nun die göttliche Bewahrung, welche über den geringen Anfängen Israels waltete, indem sie die Patriarchen auf ihren Wanderungen unantastbar machte. Für בִּהְיוֹתָם haben Trg. Syr. wie der Chronist 1 Chr. 16, 19 בִּהְיוֹתְכֶם. Zahl-Leute sind leicht zu zählende, s. die Bekenntnisse Gen. 34, 30. Dt. 26, 5.; וַיִּתְהַלְּכוּ setzt die Ansprechung der Gastfreundlichkeit bald dieses, bald jenes Volkes in Folgezus. damit. כִּמְעַט ‚gleich Wenigem‘ bed. geringen Betrages an Zahl (hier wie Jes. 1, 9) oder Wert (Spr. 10, 20). בָּהּ geht auf Canaan. In lehrreicher Weise wechseln v. 13 גּוֹי und עַם: jenes bed. die durch Abstammung, Sprache, Wohnland, Herkommen verbundene Nation, dieses das durch Einheit des Regiments verbundene Volk.[1] Der Nachsatz beginnt erst v. 14 (Kamph. Riehm). Anders bei בִּהְיוֹתְכֶם im Text des Chronisten und hier im Ps. des Syr., wonach v. 12 zur vorigen Gruppe geschlagen werden müßte. Gleichgültig ist die Variante וּמִמַּמְלָכָה statt מִמַּמְלָכָה, aber לְאִישׁ (irgendwem) statt אָדָם bei הִנִּיחַ stellt die geläufige Redeweise (Ex. 32,10. 2 S. 16,11. Hos. 4, 17. Koh. 5, 11) statt der dem Vorgange von נָתַן, נָטַשׁ Gen. 31,28 (vgl. das über הִתִּיר Gesagte ob. S. 203) folgenden her, während hinwieder וּבִנְבִיאַי statt וְלִנְבִיאַי eine unbelegbare an die Stelle der geläufigen (Gen. 19, 9. Ruth 1, 21) setzt. Der D. hat bei v. 14 die drei Geschichten von der Bewahrung der Patriarchenfrauen im Sinne: die ägyptische von Sara Gen. c. 12 und die beiden philistäischen von Sara und Rebekka c. 20. 26 (vgl. bes. 26, 11). In der mittleren erklärt Gott den Patriarchen für einen נביא 20, 7. Hierauf nimmt die eine Benennung Bezug und die andere auf Gen. c. 17., wo Abraham zum Vater von Völkern und Königen und Sarai zur Fürstin geweiht wird. מְשִׁיחִים (eine Passivform) heißen sie als gotterkorne Fürsten und נְבִיאִים (eine intensive Activform von נָבָא √נב verlautbaren) nicht als Inspirirte (Hupf.), sondern als Sprecher Gottes (vgl. Ex. 7, 1 f. mit 4, 15 f.), also als Empfänger und Mittler göttlicher Offenbarung, zunächst innerhalb des Kreises ihres Hauses.

V. 16—24. Hungersnot herbeirufen ist auch Prosa-Ausdruck 2 K. 8, 1.; *den Stab des Brotes* (d. i. den Stab der für den Menschen

1) Deshalb sagt ein König עַמִּי, nicht גּוֹיִי, und nur zweimal kommt גּוֹי mit Suff. vor, die sich auf Jahve bez. (106, 5. Zef. 2, 9); deshalb ist עַם öfters neben גּוֹי das edlere Wort z. B. Dt. 32, 21. Jer. 2, 11; deshalb tritt עַם zu גּוֹי als dignitatives Prädicat Ex. 33, 13. Dt. 4, 6.; deshalb stehen גּוֹיִם und עַם ה׳ einander durchweg entgegen.



das Brot ist) *zerbrechen* ist ein uralter Tropus Lev. 26, 26. Daß Josefs Verkaufung, providentiell angesehen, eine Voraussendung war, sagt er selbst Gen. 45, 5. Ueber den Sinn von עִנָּה בְ belehrt 102, 24. Das *Keri* רַגְלוֹ ist ebenso wie עֵינוֹ Koh. 4, 8 (für עֵינָיו) ohne berechtigenden Anlaß. Daß Eisen seine Seele überkam, will sagen, daß er in eisernen Ketten an sein Leben gehende Leiden auszustehen hatte; Hupf. Riehm und die Meisten fassen wie Symm. Syr. Hier. Jefeth בַּרְזֶל als Acc. für בְּבַרְזֶל, aber mit Recht nehmen Vat. Sachs Hitz. Moll nach Trg. נפשׁיה als Obj., denn ברזל kann als Name der Eisenfessel[1] wie z. B. צפון als Name des Nordwinds, כבוד als Name der Seele Fem. werden. Die Haft (anfangs so hart) währte wohl über 10 J., bis endlich Josefs Wort eintraf, näml. das Wort von seiner in Träumen ihm geoffenbarten Erhöhung (Gen. 42, 9). Nach 107, 20 scheint דְּבָרוֹ das Wort Jahve's zu sein, aber von 19ᵇ wäre dann gleichlaufendere Wendung zu erwarten: es ist Josefs freimütiges Wort von seinen Traumgesichten gemeint und אִמְרַת ה׳ ist die dergestalt an ihn ergangene verheißende Gottesoffenbarung, welche ihn zuvor zu schmelzen, zu prüfen und zu läutern (צָרַף wie 17, 3 u. ö.) hatte, indem er nicht erhöht werden sollte, ohne im Stande tiefer Erniedrigung nicht wankende Treue und nicht zagende Zuversicht bewährt zu haben; die göttliche אִמְרָה ist als lebendige wirksame Macht gedacht wie 119, 50. Die Darstellung der Erhöhung beginnt nach Gen. 41, 14 mit שָׁלַח־מֶלֶךְ[2] und schließt sich übrigens eng an Gen. 41, 39—41. 44., wonach בְּנַפְשׁוֹ Nebenbestimmung zu לֶאְסֹר (mit orthophonischem *Dag.* wie 149, 8. Num. 30, 3 vgl. dagegen Richt. 15, 10) im Sinne von בִּרְצוֹנוֹ ist: um zu binden d. i. in Schranken zu halten durch seine Seele d. i. kraft seines Wollens (s. Psychol. S. 202), Jefeth: *bimurâdihi.* Zufolge dieser Erhöhung Josefs kam denn Jakob-Israel nach Aeg. und gastete da wie in einer schützenden Herberge (s. über גּוּר zu 61, 5). Aeg. heißt v. 23. 27 *Châm*-Land wie 78, 51., im einheimischen Sinne nach Plutarch das schwarze Land von der dunkelaschgrauen Färbung, welche der abgesetzte Nilschlamm dem Boden giebt. Dort ward Israel ein gewaltiges, zahlreiches Volk Ex. 1, 7. Dt. 26, 5., größer als seine Dränger.

V. 25—38. Erzählung des Auszuges aus Aeg. nach den über dieses ergangenen Plagen. Wie die Aeg. צָרָיו geworden, sagt v. 25. Es war mittelbar Gottes Wirkung, indem er seinem Volke steigende Macht

---

1) Auch im Altarab. bed. فُرْزُل (nach dem aram. פרזלא) geradezu die Eisenfessel (und die große Schmiedescheere zum Schneiden des Eisens), wov. das *v. denom.* فَرْزَل *c. acc. p.* einen in eiserne Fesseln legen.

2) Hier ist שָׁלַח durch Makkef mit dem folg. Worte verbunden, zu dem es forteilt, während es in v. 28 seinen eignen Acc. hat, was die Masora in dem Denkspruch: שלוחי דמלכא זריזין שלוחי דחשׁוכא מתינין (die Entsendeten des Königs sind eilig, die der Finsternis säumig) zu merken giebt, s. Baer *Thorath Emeth* p. 22.

verlieh, welche ihre Eifersucht erregte. Die Arglist gipfelte in der durch Tötung aller männlichen Geburten beabsichtigten Schwächung. Da sandte Gott Mose und Ahron und sie wurden die Mittler seiner Wunderthaten. So nach der LA שָׂמוּ, aber LXX Aq. Symm. Syr. Hier. lesen שָׂם, was im Hinblick auf 78, 43. Ex. 10, 2 das Richtige scheint, zumal da auch die Vv. der Versanfänge vorher und nachher sich auf Gott beziehen; man könnte einwenden daß der D. dann שָׂם בָּהֶם geschrieben haben würde, aber vgl. שָׂם שָׂם Ex. 15, 25. דִּבְרֵי bed. Thatsachen wie 65, 4. 145, 5. Die Wundergerichte der 10 Plagen stehen auch hier wie Ps. 78 nicht in genau geschichtlicher Folge. Der D. beginnt mit der 9., welche die deutlichste Selbstabbildung des göttlichen Zorns war, näml. der Finsternis (Ex. 10, 21—29): *schálach chóschech.* Ersteres Wort (שָׁלַח) hat bei der Endsilbe orthophonisches Gaja, welches den Leser mahnt, den leicht zu verschleifenden Guttural der tonlosen Endsilbe vernehmlich auszusprechen. Das *Hi.* הֶחְשִׁךְ hat hier wie auch Jer. 13, 16 seine causative Bed.; die defektive Schreibung ohne Jod mag durch das *Waw conv.* veranlaßt sein. 28[b] läßt sich nicht auf die Aeg. bez., denn für ihr endliches abgedrungenes Willfahren wäre der Ausdruck fehlgegriffen und die fragende Fassung: *nonne rebellarunt* ist gezwungen, Streichung des לא aber (LXX Sexta Syr.) legt den Gedanken lahm. Hitz. schlägt ולא שמרו vor: sie beachteten nicht seine Worte, aber auch das lautet, von den Aeg. gesagt, matt und schief. Der Plur. geht auf die v. 26 genannten Gottgesandten Mose und Ahron — diesen wird hier (vgl. dagegen ihr Verhalten bei *Mê-Meriba* Num. 20, 24. 27, 14) nachgerühmt, daß sie den Worten (*Keri* ohne Grund: dem Worte) Gottes nicht widerstrebten (vgl. zum Ausdruck 1 K. 13, 21. 26), sondern die schrecklichen Befehle genau und willig vollzogen. Von der 9. Plage geht der D. v. 29 zur 1. über (Ex. 7, 14—25): an die schwarze Finsternis schließt sich das rote Blut. Es folgt die 2. Plage: צפרדע (Ex. 7, 26 — 8, 11); 30[b] sieht wie verstümmelt aus, aber auch LXX hat kein ובאו (ויעלו) Ex. 7, 28 gelesen. Hierauf berührt v. 31 kurz die 4. Plage: עָרֹב LXX κυνόμυια (Ex. 8, 16—28., s. zu 78, 45) und die 3. (Ex. 8, 12—15), die in Ps. 78 übergangenen כִּנִּים. Von der 3. Plage springt der D. v. 32—33 zur 7. über: ברד (Ex. 9, 13—35); er hat in v. 32 Ex. 9, 24 im Auge, wonach Feuerklumpen mit dem Hagel herabfielen, in v. 33 malt er (wie 78, 47) Ex. 9, 25 aus. An die 7. Plage reiht sich v. 34—35 die 8.: ארבה (Ex. 10, 1—20), wozu hier יֶלֶק wie 78, 46 חָסִיל das Parallelwort ist; der Ausdruck der Unzählbarkeit lautet wie 104, 25. Die 5. Plage: דבר Pest (Ex. 9, 1—7) und die 6.: שחין Geschwür (Ex. 9, 8—12) bleiben unerwähnt, den Beschluß macht die 10. Plage: מַכַּת בְּכוֹרוֹת (Ex. 11, 1 ff.), welche v. 36 in asafischen Worten 78, 51 ausspricht. Ohne die Passahstiftung zu erwähnen folgt auf die 10. Plage der Auszug mit den von den Aeg. verlangten Silber- und Goldgefäßen Ex. 12, 35. 11, 2. 3, 22; die Aeg. freuten sich, des Volkes los zu werden, dessen Festhaltung ihnen gänzlichen Untergang drohte Ex. 12, 33. Der D. schöpft hier aus Jes. 5, 27. 14, 31. 63, 13 und Ex. 15, 16. Das Suff. von שְׁבָטָיו geht

auf das Hauptsubj. der Aussage: auf Gott nach 122, 4., obwohl selbstverständlich auch die Bez. auf Isr. (Num. 24, 2) möglich ist.

V. 39—45. Es folgt nun die Wunderleitung durch die Wüste zur Besitznahme Canaans. Daß die Wolke (עָנָן √ עַן entgegentreten, dem Blicke sich darbieten, weshalb arab. ʿ*anan* die sichtbare Außenseite des Himmelsgewölbes) bei Tag und feurig geworden bei Nacht ihr Wegweiser war Ex. 13, 21., bleibt 39ᵃ außer Betracht; bei לְמָסָךְ ist nicht an Deckung gegen Feinde Ex. 14, 19 f. gedacht, sondern an Deckung vor der stechenden Sonne, denn פָּרַשׂ (Ex. 40, 19) führt wie Jes. 4, 5 f. auf die Vorstellung eines Baldachins. Bei der Wachtelspendung wird nur flüchtig das Versucherische des Verlangens, mehr die ihm entgegengekommene Allmacht göttlicher Güte betont. Statt שָׁאַל ist שָׁאֲלוּ zu lesen, indem ו vor ו übersehn ward, und שְׂלָיו (wie סְתָיו עֲנָיו) schreibt und punktirt das *Kerî,* um der Wortendung nach Analogie der Pluralendung ָיו die richtige Aussprache zu sichern. Das Himmelsbrot (78, 24 f.) ist das Man. In v. 41 werden die Felsenwasserspendungen von Refidim und Kades zusammengefaßt; der Ausdruck entspricht mehr ersterer Ex. 17, 6 vgl. Num. 20, 11. הָלְכוּ geht auf die Wasser und נָהָר für כַּנְּהָרוֹת 78, 16 ist wie 22, 14 Gleichung statt Vergleichung. In diesem Wundergeleite bewegte sich die patriarchalische Verheißung ihrer Erfüllung entgegen; das heilige Wort der Verheißung und der feste erprobte Glaube Abrahams — das waren die zwei Beweggründe; das 2. את ist wie das 1. Zeichen des Obj., nicht Präp. (LXX Trg.), wobei 42ᵇ ohne Parallelismus schleppende Fortsetzung von 42ᵃ wäre. Wonne und Jubel werden als Stimmung der Erlösten mit Bezug auf die Festfreude am Schilfmeer und am Sinai erwähnt; man erinnert sich bei v. 43 der gleichen Farben des Gegenbilds bei Jesaia 35, 10. 51, 11. 55, 12., so wie bei v. 41 an Jes. 48, 21. Die Heiden-Lande sind die Gebiete der Völkerschaften Canaans; עָמָל ist s. v. a. יְגִיעַ Jes. 45, 14: der cultivirte Boden, die wohnlichen Städte, die gesammelten Schätze. Nach allen Seiten hin trat Israel in das Erbe dieser Völker ein. Als ein selbständiges Volk auf erbeigenem Boden seines Gottes geoffenbartes Gesetz beobachtend, sollte es das Musterbild eines gottgefällig gestalteten heiligen Volkstums darstellen und, wie der Anfang des Ps. zeigt, durch die Predigt des ihm selbst widerfahrenen Heils die Völker mit sich und seinem Gotte, dem Gotte des Heils, verbinden.

PSALM CVI.

Israels Untreue von Aegypten her und Gottes Treue bis zur Gegenwart.

Halleluja!

1 Danket Jahve, denn er ist freundlich,
Denn ewig währet seine Huld.
2 Wer kann ausreden die Machtthaten Jahve's,
Zu vernehmen geben all seinen Ruhm?

3 Heil denen, die beobachten das Recht,
Dem, der Gerechtigkeit übt zu jeder Zeit.
4 Gedenke mein, Jahve, bei deines Volks Begnadung,
Suche mich heim mit deiner Hilfe,
5 Mitzuschauen das Glück deiner Erkornen,
Mich mitzufreuen der Freude deines Volkes,
Mitzurühmen mit deinem Erbe.

6 Wir haben gesündigt gleich unsern Vätern,
Haben übelgethan, haben gefrevelt.
7 Unsere Väter in Aegypten beachteten nicht deine Wunder,
Gedachten nicht der Fülle deiner Gnaden
Und bewiesen sich widerspenstig am Meere, beim Schilfmeer.
8 Doch er half ihnen um seines Namens willen,
Um kundzuthun seine Stärke.
9 Er bedräute das Schilfmeer und es vertrocknete,
Und führte sie durch die Fluten wie auf Blachfeld,
10 Und half ihnen aus Hassers Hand,
Und erlöste sie aus Feindes Hand.
11 Es bedeckten Wasser ihre Dränger,
Nicht Einer von ihnen blieb übrig —
12 Da glaubten sie an seine Worte,
Sangen seinen Ruhm.

13 Eilends vergaßen sie seiner Werke,
Warteten nicht ab seinen Ratschluß.
14 Sie gelüsteten lüstern in der Wüste
Und versuchten Gott in der Einöde.
15 Da gab er ihnen ihr Begehren,
Und entsendete Darrsucht in ihre Seele.
16 Sie zeigten Neid gegen Mose im Lager,
Gegen Ahron, den Heiligen Jahve's —
17 Die Erde that sich auf und verschlang Dathan,
Und überdeckte die Rotte Abirams.
18 Und es ergriff Feuer ihre Rotte,
Lohe flammte weg die Frevler.
19 Sie machten ein Kalb am Horeb,
Dann beteten sie das Gußbild an,
20 Und vertauschten ihre Ehre
Mit eines grasfressenden Pflugstiers Bildnis.
21 Sie hatten vergessen Gottes ihres Heilands,
Der Großthaten vollführte in Aegypten,
22 Wunderthaten im Lande Cham,
Schreckensthaten am Schilfmeer.
23 Da gedachte er sie auszurotten,
Wenn nicht Mose, sein Erkorner,
Hingetreten wäre in den Riß vor ihn,
Zu stillen seine Zornglut, daß er nicht vertilge.

24 Sie verschmähten das holde Land,
Glaubten nicht seinem Worte.
25 Sie murrten in ihren Zelten,
Hörten nicht auf die Stimme Jahve's.
26 Da hub er seine Hand gegen sie empor,
Sie hinzuwerfen in der Wüste,
27 Und zu versprengen ihren Samen unter die Heiden
Und sie zu verstreuen in den Ländern.
28 Sie ketteten sich an Baal-Peôr
Und aßen Opfer für Tote,

29 **Und erregten Unmut durch ihr Treiben,**
Und es brach unter sie ein die Seuche.
30 **Da trat Pinehas auf und schlichtete,**
Und gehemmt ward die Seuche.
31 **Und gerechnet ward es ihm zur Gerechtigkeit**
In Geschlecht und Geschlecht auf ewig.
32 **Weiter erregten sie Ingrimm am Haderwasser**
Und übel gings Mose'n um ihretwillen.
33 **Denn sie waren unfolgsam gegen Seinen [Gottes] Geist,**
Und er verfehlte sich mit seinen Lippen.

34 **Sie rotteten nicht aus die Völker,**
Welche Jahve ihnen gesagt hatte,
35 **Sondern mengten sich unter die Heiden**
Und lernten ihre Werke.
36 **Sie dienten ihren Götzen,**
Und die wurden ihnen zum Fallstrick.
37 **Sie schlachteten ihre Söhne und Töchter den Dämonen,**
38 **Und vergossen schuldloses Blut,**
Das Blut ihrer Söhne und Töchter,
Die sie schlachteten den Götzen Canaans,
So daß entweiht ward das Land durch Blutschuld.
39 **Sie wurden unrein durch ihre Werke**
Und zu Hurern durch ihr Treiben.
40 **Da entbrannte Jahve's Zorn wider sein Volk,**
Und er verabscheute sein Erbe.
41 **Er gab sie hin in Heiden-Hand,**
Und ihre Hasser wurden ihre Zwingherrn.
42 **Es bedrängten sie ihre Feinde**
Und sie mußten sich beugen unter ihre Hand.
43 **Viele Male riß er sie heraus,**
Doch sie bewiesen sich widerspenstig in Eigensinn —
Da vergingen sie in ihrer Verschuldung.

44 **Aber er sah an wie hart es ihnen ging,**
Indem er hörte ihr Wehgeschrei.
45 **Er gedachte ihnen seines Bundes,**
Und hatte Mitleid nach der Fülle seiner Gnaden.
46 **Und ließ sie finden Erbarmen**
Angesichts aller die ins Elend sie geführt.
47 **Schaffe Heil uns, Jahve unser Gott,**
Und bring uns zusammen aus den Heiden,
Zu danken deinem heiligen Namen,
Uns zu rühmen deines Lobes!

48 **Gebenedeiet sei Jahve der Gott Israels von Ewigkeit zu Ewigkeit**
Und alles Volk sage Amen!
Halleluja!!

Mit diesem anonymen Ps. hebt die Reihe der eig. Halleluja-Psalmen an d. i. derer, welche הללו־יה zum auftaktartigen Anfang und zur Ueberschrift haben (106. 111—113. 117. 135. 146—150). Der Chronist legt in dem Cento 1 Chr. 16, 8 ff. und zwar in 16, 34—36 den ersten und letzten V. dieses Ps. (v. 1. 47) samt der das 4. Psalmbuch abschließenden Beracha (v. 48) dem Könige David in den Mund, woraus zu schließen, daß dieser Ps. so wenig als Ps. 96. 105 (s. dort) ein maccabäischer ist und daß der Psalter schon zur Zeit des Chronisten in fünf doxologisch abgegrenzte Bb. geteilt war; man

scheint schon damals die Beracha v. 48 beim liturgischen Gebrauch wie einen Bestandteil des Ps. mitgelesen zu haben. Das Halleluja 106 recapitulirt wie das Hodu 105 und der Asafps. 78 die Gesch. der isr. Vorzeit. Es geschieht aber in jedem dieser 3 Ps. in anderer Absicht und Weise: in Ps. 78 didaktisch, in Ps. 105 hymnisch, hier in Ps. 106 beichtend. Es ist ein Beichtpsalm, ein וִדּוּי (v. הִתְוַדָּה beichten Lev. 16, 21) Die ältesten Typen solcher liturgischen Gebete sind die beiden Formulare bei Darbringung der Fruchterstlinge Dt. c. 26 und das Tempelweihgebet Salomo's 1 K. c. 8. Und zu dieser bes. Art von Tefilla, dem Vidduj, gehören außerhalb des Psalters das Gebet Daniels c. 9 (s. dessen Einführung v. 4) und das Gebet Neh. 9, 5—10, 1., welches acht Leviten bei der Bußtagsfeier am 24. Tischri im Namen des Volkes aussprachen. Von diesen Beichtgebeten in Prosastil unterscheidet sich Ps. 106 zwar als Psalm, aber drei Stücke hat er mit ihnen und der liturgischen Tefilla überhaupt gemein: 1) die Liebe zum Flexionsreim d. i. zu reimartigem Auslaut gleicher Suffixe; 2) die Synonymenhäufung, und 3) die Gedankenabwickelung in fortlaufender Linie. Diese drei Eigenschaften finden sich nicht allein in der liturgischen Einfassung v. 1—6. 47., sondern auch in der mittleren historischen Masse. Das Gesetz des Parallelismus ist zwar noch beobachtet, aber abgesehen von diesem distichischen Wellenbruch der Gedanken ist Alles ein geradlinigter Fluß ohne symmetrische Teilung.

V. 1—5. Der Ps. beginnt mit dem liturgischen Aufruf, welcher nicht erst in der Maccabäerzeit (1 Macc. 4, 24) geprägt worden ist, sondern schon zu Jeremia's Zeit 33, 11 gebräuchlich war. Die LXX übers. טוֹב passend durch χρηστός; denn טוֹב heißt Gott nicht sowohl in Ansehung seines Wesens, als seiner Wesensoffenbarung. Die Fülle dieser, sagt v. 2 (wie 40, 6), ist unerschöpflich; גְּבוּרוֹת sind die Erweisungen seiner allesüberwindenden, alles seinen Heilszwecken dienstbar machenden Macht (20, 7) und תְּהִלָּה die Glorie seiner geschichtlichen Selbstbezeugung. Menschliche Verkündigung kann nie deren erschöpfender Widerhall sein. In v. 3 sagt der D., wie diejenigen beschaffen sind, die solche Erweisungen Gottes zu erfahren bekommen (überliefert ist in 3b עֹשֵׂה, nicht עֹשֵׂי), und schließt an deren Seligpreisung v. 4 die Bitte, daß Gott ihm Anteil gebe an den Erfahrungen der Gesamtheit, welche der Gegenstand dieser Erweisungen Gottes ist. עַמֶּךָ bei בִּרְצוֹן ist Gen. des Obj.: bei dem Wohlgefallen das du deinem Volke zuwendest d. i. wenn du dich ihm wieder (vgl. v. 47) gnädig erweisest. Zu פָּקַד vgl. 8, 5. 80, 15 und zu רָאָה בְ Jer. 29, 32; gleiches בְ ist das bei לִשְׂמֹחַ (ob, nicht: bei) 21, 2. 122, 1. Gottes „Erbe" ist sein Volk; viermal wird dessen Benennung gewechselt, wobei auch ausnahmsweise גּוֹי wie Zef. 2, 9 in Anwendung kommt.

V. 6—12. In v. 6 macht sich hier der seit 1 K. 8, 47 (Dan. 9, 5 vgl. Bar. 2, 12) stereotype Grundton des Vidduj vernehmbar, Israel trägt dermalen die Strafe seiner Sünden, durch die es sich seinen Vorfahren gleichgestellt hat. In dieser hilfsbedürftigen Lage betritt der D., der überall als Mitglied der Gemeinde redet, den Weg des Sündenbekenntnisses, welcher zur Sündenvergebung und Aufhebung der Sündenstrafe führt. רָשַׁע 1 K. 8, 47 bed. ein רָשָׁע s., das *Hi.* הִרְשִׁיעַ beweisen. עִם

v. 6 s. v. a. *aeque ac* wie Koh. 2, 16. Iob 9, 26. Mit v. 7 hebt der Rückblick an. Die Väter haderten in Aeg. mit Mose und Ahron Ex. 5, 21 und gaben der Aussicht auf Erlösung kein Gehör Ex. 6, 9. Die Wundergerichte, die Mose vollzog Ex. 3, 20., brachten sie so wenig zum Nachdenken und die Fülle der Gnadenbeweise (Jes. 63, 7), unter denen sie Gott erlöste, hafteten ihnen so wenig im Gedächtnis, daß sie schon am Schilfmeer zu verzagen und zu murren begannen Ex. 14, 11 f. Mit עַל 7[b] wechselt בְּ (wie Ez. 10, 15 בִּנְהַר), vgl. den Präpositionenwechsel Jo. 4, 8[b]; LXX liest עֹלִים ἀναβαίνοντες (vgl. Num. 32, 11) gegen hebr. Syntax. Die Conj. עליך (s. Hitz. zu Spr. 21, 20) hat gegen sich daß המרה עַל sonst nirgends gesagt wird, eher empfiehlt sich עֶלְיוֹן (Grätz) nach 78, 56. Bei solchem Benehmen hätte J. ihre Erlösung unausgeführt lassen können, aber er erlöste sie dennoch aus unverdienter Gnade. V. 8—11 schließen sich an Ex. c. 14 an; 11[b] ist umstilisirt (vgl. 34, 21. Jes. 34, 16) aus Ex. 14, 28. Hingegen 9[b] ist aus Jes. 63, 13 (vgl. Weish. 19, 9); Jes. 63, 7—c. 64 ist ein Gebet um Erlösung mit ähnlicher Grundirung. Das Meer des Durchzugs heißt wie in der Thora יַם־סוּף, was nach Ex. 2, 3. Jes. 19, 6 Schilfmeer zu bedeuten scheint, obwohl Schilf nicht im roten Meere selbst, sondern nur an Sumpfstellen des Gestades wächst, aber auch Tang-Meer *mare algosum* bedeuten kann, nach äg. *sippe* Wolle und Tang (wie auch صوف beides bed.); das Wort ist jedenfalls ägyptisch, mag es auf das äg. *sippe* (Tang) oder *sēbe* (Schilf) zurückgehen[1], und darum eigennamenartig gebraucht (vgl. Knobel-Dillmann zu Ex. 13, 18). Das Wunder am Schilf- oder Tangmeer — sagt v. 12 — blieb auch nicht wirkungslos. Daß sie glaubten an J. und Mosen seinen Knecht, sagt Ex. 14, 31 und das Lied, das sie sangen, folgt Ex. c. 15. Dann aber häuften sie nur zu bald Sünden des Undanks.

V. 13—23. Die 1. der Hauptsünden jenseit des Schilfmeers war das undankbare ungeduldige ungläubige Murren um Speis und Trank v. 13—15; denn, was v. 13 vorausstellt, die Wurzel alles Uebels war, daß sie, dem Glauben an Gottes Verheißung entfallen, die zur Bestätigung dieser Verheißung geschehenen Thaten Gottes vergaßen und nicht auf die Hinausführung seines Rats warteten. Der D. hat im Auge das Murren um Wasser am 3. Tage nach der Wunderrettung Ex. 15, 22—24 und in Refidim Ex. 17, 2.; sodann das Murren um Fleisch im 1. u. 2. J. des Auszugs, welchem die Wachtelspendungen folgten Ex. c. 16 und Num. c. 11, mit dem Zorngerichte, wodurch das zweite Mal das Murren bestraft ward (*Kibrôth ha-Taʾawa*) Num. 11, 33—35. Dieses Zorngeschick nennt der D. רָזוֹן (LXX Vulg. Syr. falsch πλησμονήν, was im Sinne von Uebersättigung dem זָרָא Num. 11, 20 entspricht), indem er Num. 11, 33—35 von einer abzehrenden Krankheit auslegt, welche das Volk infolge des unmäßigen Fleischgenusses hin-

1) Das Letztere bleibt das Wahrscheinlichere; auch in der Sprache von Ghilan am kaspischen Meer bed. سوف *sûf* eine Art Rohr, woraus Matten geflochten werden (DMZ III, 372).

raffte, und im Ausdruck (vgl. 78, 31) an Jes. 10, 16 sich anschließt. Die עֵצָה Gottes, die sie nicht abwarteten, ist sein Plan, betreffend Zeit und Weise der Hülfe; חִכָּה √ حكى, schwächere Potenz von حق, wov. auch حكل (s. darüber zu 10, 8) und حكم (s. S. 69 Anm.), bed. eig. festmachen, z. B. einen Knoten (vgl. zu 33, 20), und wird von da aus (ohne Vermittelung der Metapher *morus nectere*, wie Schultens meint) auf feste Gemütsrichtung, gespannte Erwartung übertragen. Der stichwortartige Ausdruck וַיִּתְאַוּוּ תַאֲוָה (Plur. v. ויתאו 45, 12) ist aus Num. 11, 4. — Die 2. der Hauptsünden war die Empörung wider ihre Obern v. 16—18. Der D. hat Num. c. 16—17 im Auge. Die Empörer wurden von der Erde verschlungen und ihre 250 vornehmen nichtlevitischen Parteigänger von Feuer verzehrt. Daß der D. Korah nicht unter den Verschlungenen nennt, geschieht in Anschluß an Num. 16, 25 ff. Dt. 11, 6., vgl. aber Num. 26, 10 f. Das elliptische תִּפְתַּח v. 17 erkl. sich aus Num. 16, 32. 26, 10. — Die 3. der Hauptsünden war die Anbetung des Kalbes v. 19—23. Der D. blickt hier auf Ex. c. 32 zurück, nicht ohne zugleich Dt. 9, 8—12 im Sinne zu haben, denn בְּחֹרֵב ist deuteronomisch z. B. Dt. 4, 15. 5, 2 u. häufig. Auf dem Deuter. ruht auch v. 20: sie tauschten um ihre Ehre d. i. den Gott, der ihre Auszeichnung vor allen Völkern war nach Dt. 4, 6—8. 10, 21 (vgl. auch Jer. 2, 11) mit dem Bilde תַּבְנִית eines Pflugstiers (denn vorzugsweise dieser wird שׁוֹר, dialektisch תּוֹר genannt) gegen das Verbot Dt. 4, 17. כְּבוֹדָם ist der Tradition nach eine *correctio scribarum* (תקון סופרים) für כְּבוֹדִי. Zu 21[a] vgl. die Warnung Dt. 6, 12. „Cham-Land" = Aeg. wie 78, 51. 105, 23. 27. Mit ויאמר v. 23 wird der Ausdruck wieder deuteronomisch Dt. 9, 25 vgl. Ex. 32, 10. Gott faßte und äußerte auch den Entschluß, Israel zu vertilgen. Da trat Mose in den Riß (vor den Riß) d. i. deckte gleichsam die Bresche, indem er sich hineinstellte, mit Bloßstellung des eignen Lebens, vgl. zur Thatsache außer Ex. c. 32 auch Dt. 9, 18 f. 10, 10; zum Ausdruck Ez. 22, 30 und auch Jer. 18, 20; zur Stellung des Satzes mit לוּלֵא Dt. 32, 26.

V. 24—33. Die Thatsache, auf welche sich der D. v. 24 bezieht: die Empörung in Folge des Berichtes der Kundschafter, was er als die 4. Hauptsünde aufführt, ist Num. c. 13. 14 erzählt. Die Benennung אֶרֶץ חֶמְדָּה findet sich auch Jer. 3, 19. Zach. 7, 14. Uebrigens ist der Ausdruck ganz pentateuchisch: sie verschmähten das Land nach Num. 14, 31., sie murrten in ihren Zelten nach Dt. 1, 27., die Hand aufheben = schwören nach Ex. 6, 8. Dt. 32, 40., die Drohung לְהַפִּיל sie hinfallen zu machen nach Num. 14, 29. 32. Die Drohung des Exils fußt auf den beiden großen gesetzgeberischen Drohreden Lev. 26. Dt. 28 vgl. bes. Lev. 26, 33 (mit den Nachklängen Ez. 5, 12. 12, 14 u. a.). Dt. 28, 64 (mit den Nachklängen Jer. 9, 15. Ez. 22, 15 u. a.). In unzufälligem Verh. zu v. 26 f. steht Ez. 20, 23., wonach וּלְהַפִּיל 27[a] Schreibfehler für וּלְהָפִיץ ist (Hitz.). Es folgt nun v. 28—31 die 5. der Hauptsünden: die Teilnahme am moabitischen Baalsdienst. Das V. נִצְמַד (sich fest anschließen √ צם dicht, massiv machen, wurzel- und lautverwandt

mit צָמַד ܨܡܕ) aus Num. 25, 3. 5 deutet auf die Prostitution, mit welcher der Baal Peôr, dieser moabitische Priap, verehrt ward. Die Opfermahlzeiten, an denen sie laut Num. 25, 2 Teil nahmen, heißen Genuß von Totenopfern, weil die Götzen Tote sind (νεκροί Weish. 13, 10—18) im Gegens. zu Gott dem Lebendigen. Die Catene zu Apok. 2, 14 erklärt richtig: τὰ τοῖς εἰδώλοις τελεσθέντα κρέα.[1] Das Obj. von „sie machten unmutig" ist weggelassen; der Verf. liebt das, vgl. v. 7 u. 32. Der Ausdruck 29[b] ist wie Ex. 19, 24. Das V. עָמַד deutet auf Num. 17, 13 zurück; der Erfolg 30[b] ist nach Num. 25, 8. 18 f. 17, 13 formulirt. Bei פִּלֵּל schlichten, schlichtend richten (LXX Vulg. dem Sinne nach richtig ἐξιλάσατο) denkt der D. an die dem göttlichen Recht schuldige Genugthuung, welche Pinehas mit dem Spieße vollzog. Diese Eiferthat für Jahve, welche Israels Untreue ausglich, ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet, indem er dafür auf ewige Zeiten mit dem Priestertum belohnt ward Num. 25, 10—13. Nur scheinbar steht diese Anrechnung eines Werkes zur Gerechtigkeit in Widerspruch mit Gen. 15, 5 f.: es war ja eine That, die aus Glaubenstreue kam und die um dieses ihres Grundes willen ihm die Geltung eines Gerechten erwarb, indem sie ihn als solchen bewährte. — In v. 32. 33 folgt die 6. der Hauptsünden: der Aufstand wider Mose und Ahron am Haderwasser im 40. J., wobei Mose den Miteinzug in das Verheißungsland verwirkte Num. 20, 11 f. Dt. 1. 37. 32, 51., indem er durch die beharrliche Widerspenstigkeit des Volkes gegen Gottes Geist (הִמְרָה, meist das Impf. zu מָרָה hergebend, wie v. 7. 43. 78, 17. 40. 56 von der Widerspenstigkeit gegen Gott, vgl. zu אֶת־רוּחוֹ Jes. 63, 10) sich selber vom Wege schlichten Gehorsams abdrängen ließ.[2] Der D. unterscheidet wie die Erzählung Num. c. 20 die Widerspenstigkeit des Volkes und die Versündigung Mose's, welche dort ihrer Wurzel nach als Unglaube bez. wird; die Rückbeziehung Num. 27, 14 bedarf danach der Zurechtstellung. Statt וַיְבַטֵּא 22[b] hifilisch וַיַּבְטִא (Syr.) zu lesen wäre Willkür.

V. 34—43. Die Sünden in Canaan: Nichtausrottung der abgöttischen Völker und Beteiligung an ihrer Abgötterei. In v. 34 bezieht

1) Im 2. Abschn. von *Aboda zara* wird zu den Worten der Mischna: „Das Fleisch, welches Götzen erst dargebracht werden soll, ist erlaubt, aber das aus dem Tempel kommende verboten, weil es gleich Totenopfern ist" bemerkt f. 32[b]: Woher — sagte R. Jehuda b. Bethêra — weiß ich, daß den Götzen Geopfertes (תקרובת לעבודה זרה) gleich einem Toten verunreinigt? Aus Ps. 106, 28. Wie der Tote alles verunreinigt, was mit ihm unter Einem Dache ist, so auch alles den Götzen Geopferte. Der Ap. Paulus erklärt die Objektivität dieser Verunreinigung für nichtig, vgl. bes. 1 Cor. 10, 28 f.

2) Isaak Salkinson († 5. Juni 1883), der hebräische Uebersetzer des Milton, bemerkt zu Num. c. 20: Er ging Gottes Befehl zu vollziehen. Aber des Volkes ansichtig, das so oft schon Gott versucht hatte und auch jetzt an der Schwelle des Verheißungslandes nicht anders geworden war, geriet er außer sich, schalt das Volk und schlug in dieser Anwandelung von Aerger den Felsen zweimal, nicht daß Wasser herauskäme, sondern seinem Unwillen damit Folge gebend und also durch seine Empfindung zum Widerstreben gegen Gottes Befehl fortgerissen.

sich der D. auf das von Ex. 23, 32 f. an oft eingeschärfte Gebot, die Bevölkerung Canaans auszurotten. Indem sie dieses Gebot nicht ausführten (s. Richt. c. 1—3, 6), geschah was es verhindern wollte: die Heiden wurden ihnen zum מוֹקֵשׁ Ex. 23, 33. 34, 12. Dt. 7, 16. Sie versippten sich mit ihnen und verfielen dem canaanäischen Brauche, in welchem die Verirrungen des Heidentums gipfeln: dem Kinderopfer zu Ehren Molochs, welches Jahve verabscheut Dt. 12, 31 und nur die Dämonen שֵׁדִים Dt. 32, 17 mögen.[1] So wurde denn das Land durch Blutschuld verunheiligt (חָנֵף Num. 35, 33 vgl. Jes. 24, 5. 26, 21), und sie selbst wurden unrein (Ez. 20, 43) durch die Hurereisünde des Götzendienstes. In v. 40—43 skizzirt der D. (wie Neh. 9, 26 ff.) den auf die Besitznahme Canaans gefolgten und bes. der Richterperiode charakteristischen Wechsel von Abfall, Knechtschaft, Befreiung und Rückfall. Gottes עֵצָה war Israel frei und herrlich zu machen, aber sie lehnten sich auf בַּעֲצָתָם ihrem eignen Vorhaben folgend, weshalb sie denn in ihren Sünden vergingen. Der D. gebraucht מָכַךְ (hinsinken, verfallen) statt des von Ez. 24, 23. 33, 10 beibehaltenen *Ni.* נָמַק (vermodern, verfaulen) der Grundstelle Lev. 26, 39., was kein Mißgriff (Hitz.), sondern ein sinniger Wechsel.

V. 44—46. Der Gesichtskreis des D. erweitert sich hier von der Richterzeit auf die Gesch. der ganzen Folgezeit bis auf die Gegenwart, denn die Gesamtgesch. Israels hat den wesentlich gleichen Grundcharakter, daß Israels Untreue Gottes Treue nicht aufhebt. Das bewährt sich auch jetzt. Was Salomo 1 K. 8, 50 seinem Volke wenn es in Feindeshand geraten sein werde erfleht hat, das hat sich an der Diaspora Israels in allen Ländern (107, 3), Babylonien, Aegypten u. s. w. erfüllt: Gott hat ihnen die Herzen ihrer Zwingherren zugewendet. Ueber רָאָה בְּ mit innerer Teilnahme mitleidig ansehen wie Gen. 29, 32. 44, 34. 1 S. 1, 11 vgl. zu Gen. 21, 16. בַּצַּר לָהֶם gehört wie 107, 6 u. ö. zusammen. רִנָּה ist hier Klaggeschrei wie 1 K. 8, 28 im Tempelweihgebet Salomo's. Aus diesem stammte v. 6 und aus diesem auch v. 46 vgl. 1 K. 8, 50 nebst Neh. 1, 51. In וַיִּנָּחֵם (mit *Mugrasch*) ist wie auch Gen. 24, 67 (vgl. ebend. 6, 6) die Ton-Zurückziehung unterblieben. חסדו bei כְּרֹב vocalisirt das *Kerî* nicht חַסְדּוֹ wie 5, 8. 69, 14., sondern wie Thren. 3, 32 nach v. 7. Jes. 63, 7 חֲסָדָיו: gemäß der Fülle (dem Reichtum) seiner mannigfaltigen Gnade. Der Ausdruck v. 46 ist wie Gen. 43, 14. Ist nun gleich die Lage der Volksgenossen des D. in der Zerstreuung eine leidliche, so ist diese unfreiwillige Versprengung der Volksglieder doch immer ein Strafzustand. Daß Gott diesen aufheben möge, erfleht der D. in v. 47.

V. 47. Er ist auf dem Wege der Selbstanklage und des Lobpreises der Treue Gottes nun an dem Ziele angelangt, auf welches sein ganzer Ps. hinstrebt. הִשְׁתַּבֵּחַ (nur hier) ist das Reflexiv des *Pi.* glücklich preisen Koh. 4, 2., also: damit wir uns glücklich schätzen dankzusagen (לְהוֹדוֹת)

1) Auch assyr. heißt *šidu* der Dämon und insbes. der Stiergott (*alap*), s. Schrader in Jenaer LZ 1874 S. 218.

u. s. w. In diesem reflex. (und auch pass.) Sinne ist השתבח im Aram. und nachbiblischen Hebr. üblich.

V. 48, gleichviel ob urspr. Bestandteil des Ps. (Hgst. Ew. Berth.) oder nicht, fungirt hier als Schlußdoxologie des 4. Psalmbuchs. Der Chronist hat vor v. 47 (der bei ihm nur wenig anders lautet) וְאִמְרוּ, eine bei Aneinanderfügung von 106, 1 (107, 1) und 106, 47 unentbehrliche Klammer. Die Nachhilfe des mosaikartig verbindenden Geschichtschreibers ist handgreiflich. Auch v. 48 hat er herübergenommen, aber *und es sage alles Volk Amen, Halleluja!* erscheint bei ihm seinem Stile gemäß (vgl. 1 Chr. 25, 3. 2 Chr. 5, 13 u. ö. Ezr. 3, 11) historisch umgesetzt: וַיֹּאמְרוּ כָל־הָעָם אָמֵן וְהַלֵּל לַיהוָה. Hitz. indem er die Psalmklänge beim Chronisten für die Originale der entsprechenden Ps. des Psalters und also 1 Chr. 16, 36 für das Original der Beracha hinter unserm Ps. hält, stellt auch hier (s. die Einl. zu Ps. 105) das Verhältnis auf den Kopf. Die Priorität des Ps. 106 erhellt daraus, daß v. 1 einen schon zur Zeit Jeremia's (33, 11) üblichen liturgischen Ton anschlägt und v. 47 zu dem Tefillastil des Eingangs v. 4 f. zurückkehrt, und die Priorität des v. 48 als Schlußformel des 4. Psalmbuchs daraus, daß sie sich, wie die des 2. Buchs 72, 18 f., unter Einfluß des vorausgegangenen Ps. gestaltet hat. Das הללויה ist Echo des Hallelujaps., wie dort ה' אלהים Echo des Elohimps. Und ואמר כל־העם אמן ist der gleiche Schlußgedanke wie v. 6 des zur Schlußdoxologie des ganzen Psalters gemachten Ps. 150; ἀμὴν ἀλληλούϊα zusammen (Apok. 19, 4) ist lobpreisende Bekräftigung.

DAS FÜNFTE BUCH DES PSALTERS

Ps. CVII—CL.

PSALM CVII.

Mahnung der zurückgebrachten Volksgenossen zum Dank wegen bestandener Drangsale.

1 „Danket Jahve, denn er ist freundlich,
Denn ewig währet seine Güte“ —
2 Mögen sagen die Erlösten Jahve's,
Die er erlöst aus Drangsals-Hand
3 Und aus den Ländern gesammelt,
Von Aufgang und von Niedergang, vom Norden und vom Meer.

4 Sie irrten in der Wüste in Wegeseinöde,
Eine Stadt des Wohnsitzes fanden sie nicht.
5 Unter Hunger, auch Durst
Verschmachtete in ihnen ihre Seele.
6 Da schrieen sie zu Jahve in ihrer Not —
Aus ihren Aengsten riß er sie heraus,
7 Und leitete sie auf richtigem Wege,
Zu gelangen in eine Stadt des Wohnsitzes.
8 Mögen sie preisen Jahve um seine Gnade
Und seine Wunder den Menschenkindern,
9 Daß er gesättigt die lechzende Seele
Und die hungrige Seele gefüllet mit Gutem.

10 Die da bewohnten Finsternis und Todesschatten,
Gefesselt in Marter und Eisen,
11 Weil sie widerstrebt den Sprüchen Gottes
Und den Rat des Höchsten gehöhnet,
12 Und er demütigte durch Mühsal ihr Herz,
Sie stürzten hin und war kein Helfer.
13 Da schrieen sie zu Jahve in ihrer Not —
Aus ihren Aengsten half er ihnen heraus;
14 Er führte sie heraus aus Finsternis und Todesschatten,
Und ihre Fesseln zersprengte er.
15 Mögen sie preisen Jahve um seine Gnade
Und seine Wunder den Menschenkindern,
16 Daß er zerbrochen eherne Thüren
Und eiserne Riegel herabgeschlagen.

17 Wahnwitzige mußten ob ihres Frevelweges
Und ob ihrer Missethaten willen leiden.

18 Alle Speise verabscheute ihre Seele,
Und sie rührten nahe an die Thore des Todes.
19 Da schrieen sie zu Jahve in ihrer Not —
Aus ihren Aengsten half er ihnen heraus.
20 Er sandte sein Wort und machte sie gesund,
Und ließ sie entrinnen aus ihren Fallgruben.
21 Mögen sie preisen Jahve um seine Gnade
Und seine Wunder den Menschenkindern,
22 Und opfern Opfer des Dankes
Und erzählen seine Werke mit Jubel.

23 Die sich hinabbegaben aufs Meer in Schiffen,
Geschäfte trieben in großen Wassern —
24 Die bekamen zu sehen die Werke Jahve's
Und seine Wunder im Meeresstrudel.
25 Er sprach und ließ einen Sturmwind erstehen,
Der trieb hoch empor dessen Wogen.
26 Sie fuhren gen Himmel, fuhren hinab in Schlünde,
Ihre Seele löste in Weh sich auf.
27 Sie wirbelten und taumelten gleich dem Trunkenen,
Und alle ihre Weisheit ging in sich zu Grunde.
28 Da schrieen sie zu Jahve in ihrer Not,
Und aus ihren Aengsten führt' er sie heraus.
29 Er wandelte den Sturm in Säuseln
Und es schwiegen ihre Wogen.
30 Da wurden sie froh, daß sie sich legten,
Und er geleitete sie nach dem Hafen ihres Sehnens.
31 Mögen sie preisen Jahve um seine Gnade
Und seine Wunder den Menschenkindern,
32 Und hoch ihn rühmen in der Volksgemeinde
Und im Aeltesten-Rat ihn loben.

33 Er wandelte Ströme in Wüste
Und Wasser-Quellorte in Dürrnis,
34 Fruchtbar Land in Salzsteppe
Ob darin Wohnender Bosheit.
35 Er wandelte Wüste in Wasserweiher
Und trocken Land in Wasser-Quellorte.
36 Und machte dort seßhaft Hungrige,
Und sie errichteten eine Stadt des Wohnsitzes.
37 Sie säeten Felder und pflanzten Weingärten
Und gewannen einzuscheuernde Frucht.
38 Er segnete sie und sie mehrten sich sehr,
Und ihr Vieh machte er zu nicht wenigem.

39 Dann wurden sie wenig und kamen herunter
Vor Druck des Mißgeschicks und Kummers.
40 Der ausgießt Verachtung über Fürsten
Und sie irren macht in wegloser Oede:
41 Er entrückte den Dürftigen dem Elend
Und machte der Herde gleich die Geschlechter.
42 Es sehens Redliche und freun sich,
Und alle Büberei schließt ihren Mund.

* *

43 Wer weise ist, der merke solches
Und die mögen bedenken die Gnaden Jahve's!

Mit diesem Ps. beginnt das 5. Buch, das Buch אלה הדברים des Psalters. Mit Ps. 106 hat das 4. Buch oder das Buch במדבר geschlossen, dessen 1. Psalm, Ps. 90, die Zornerweisung Gottes an dem Geschlecht der Wüste beklagte und

angesichts des herrschenden Todes sich in Gott den Unvergänglichen und Ewiggleichen hineinbarg; Ps. 106, welcher es abschließt, hat בַּמִּדְבָּר (v. 14. 26) zum Stichwort und beichtet die Sünden Israels auf dem Wege nach Canaan. Wie nun zu Anfange des Deuteronomiums Israel an der Schwelle des Verheißungslandes steht, nachdem die 2½ Stämme sich bereits jenseit des Jordans ansässig gemacht, so erblicken wir zu Anfange dieses 5. Psalmbuchs Israel dem Boden seines Heimatlandes zurückgegeben. Dort ist es das aus Aegypten, hier das aus den Ländern des Exils erlöste Israel. Dort ermahnt der Gesetzgeber es noch einmal zum Liebesgehorsam gegen Jahve's Gesetz, hier ruft es der Psalmist zur Dankbarkeit auf gegen Den, der es aus Verbannung und Not und Tod erlöst hat.

Es darf uns also nicht befremden, wenn Ps. 106 und 107 trotz dem daß die Grenze zweier Bücher dazwischen liegt eng zusammenhängen. „Ps. 107 steht in naher Bez. zu Ps. 106. Auf diesen weist schon die Gleichheit des Anfangs zurück. Was dort in v. 47 gewünscht wurde, dafür wird hier in v. 3 gedankt. Der Preis des Herrn, der 106, 47 im Fall der gewährten Erlösung verheißen worden, wird ihm hier nach gewährter dargebracht." Diese Bem. Hengstenbergs bestätigt sich. Die Psalmen 104—107 bilden wirklich gewissermaßen eine Tetralogie. Ps. 104 entnimmt seinen Stoff aus der Gesch. der Schöpfung, Ps. 105 aus der Vor- und Anfangsgeschichte Israels, Ps. 106 aus der Gesch. Israels in Aegypten, in der Wüste, im Verheißungslande bis zum Exile, Ps. 107 aus der Zeit der Wiederbringung.

Indes ist der Zus. von Ps. 104 mit 105—107 doch bei weitem kein so enger, wie dieser drei Ps. unter sich. Diese drei namenlosen Ps. bilden eine Trilogie im eigentlichsten Sinne, sie sind ein dreiteiliges Ganzes von der Hand Eines Verf. Die Beobachtung ist alt. Die „Harpffe Davids mit Teutschen Saiten bespannet", eine 1659 in Augsburg erschienene Psalmenübers., beginnt Ps. 106: *S' drittmal bin ich jetzt schon kommen, Hab die Freiheit selbst genommen, Deine grosse Gütigkeiten, Mit Bekanndtnuss ausszubreiten.* Das Thema von Ps. 105 sind Gottes wundersame Gnadenwohlthaten an Israel von dessen Ahnen her bis zur verheißungsgemäßen Erlösung aus Aeg. und Besitzgebung Canaans. Das Thema von Ps. 106 ist das sündliche Verhalten Israels von Aeg. her während des Wüstenzugs und dann im Verheißungslande, wodurch sie die Erfüllung der Drohung des Exils (v. 27) verwirkt haben, aber auch da ließ Gottes Gnade sich nicht unbezeugt (v. 46). Das Thema von Ps. 107 endlich ist das schuldige Lobopfer der aus dem Exile und allen Arten des Verderbens Erlösten. Man vergleiche 105, 44 *er gab ihnen die Länder* (אֲרָצוֹת) *der Heiden;* 106, 27 *(er drohte) ihren Samen zu versprengen unter die Heiden und sie zu verstreuen in die Länder* (בָּאֲרָצוֹת); 107, 3 *aus den Ländern* (מֵאֲרָצוֹת) *hat er sie zusammengebracht, aus Ost und West, aus Nord und Süd* — die absichtliche Gleichheit des Ausdrucks, der innere Zus., der planmäßige Fortschritt sind hier nicht zu verkennen. Auch sonst sind diese drei Ps. eng verflochten. Sie nennen Aeg. אֶרֶץ חָם 105, 23. 27. 106, 22 und Israel בְּחִירֵי ה׳ 105, 6. 43. 106, 5 vgl. 23., sie lieben die Form des fragenden Aufrufs 106, 2. 107, 43., sie nähern sich hypostatischer Vorstellung des Worts (דָּבָר) 105, 19. 107, 20., vgl. auch יְשִׁימוֹן 106, 14. 107, 4 und die *Hithpa.* הִתְהַלֵּל 105, 3. 106, 5., הִשְׁתַּבֵּחַ 106, 47., הִתְבַּלַּע 107, 27. In allen

dreien zeigt sich der D. bes. heimisch in Jes. c. 40—66 und daneben im B. Iob. Am vollsten von Reminiscenzen aus beiden BB. ist Ps. 107, wo der D. sich freier bewegt, ohne schriftlich gewordene Geschichte zu recapituliren. Alles spricht also dafür, daß Ps. 105. 106. 107 ein Trifolium sind, zwei Hodu und in der Mitte ein Halleluja.

Ps. 107 besteht aus 6 Gruppen mit Introitus v. 1—3 und Epiphonem v. 43. Der D. entrollt vor der wieder in Besitz ihres Heimatlandes gelangten Diaspora Israels die Bilder göttlicher Rettungen, an denen die Menschen- und zumal Exulantengeschichte so reich ist. Das Epiphonem stempelt den Hymnus zugleich zum Trostpsalm, denn die aus den Ländern der Heiden Wiedergesammelten harrten unter dem bald milderen bald despotischen Scepter der Weltmacht doch noch der letzten Erlösung.

V. 1—3. Der Introitus richtet sich mit dem Aufruf zu dankendem Lobpreis an die heimgekehrten Exulanten. Der Ps. trägt seinen deuterojes. Charakter gleich an der Stirn: גְּאוּלֵי ה׳ aus Jes. 62, 12 vgl. 63, 4. 35, 9 f.; קִבֵּץ wie Jes. 56, 8 u. ö.; מִצָּפוֹן וּמִיָּם wie Jes. 49, 12 (so daß also die Conj. מִיָּמִין sich nicht empfiehlt); יָם ist hier der Südwesten, näml. der Aeg. bespülende südliche Teil des mittelländischen Meeres; der D. denkt dabei an die Exulanten Aegyptens, wie bei וּמִמַּעֲרָב an die Exulanten der Inseln d. i. Kleinasiens und Europa's, er schreibt also in einer Zeit, in welcher der durch die Freigebung der babyl. Exulanten neubegründete jüdische Staat versprengte Volksgenossen aller Länder zur Heimkehr bewogen hatte. Die Erlösten zum Danke gegen Gott den Erlöser auffordernd, damit das Werk der Wiederherstellung Israels sich unter Dank der Erlösten herrlich vollende, formulirt er die Danksagung sogleich, indem er ihnen die altliturgischen Dankesworte (Jer. 33, 11) in den Mund legt. Das jetzt wieder auf vaterländischem Boden seßhafte Volk hat, bis es diesen wiedergewonnen, in der Fremde das Verderben in allen Gestalten gesehen und weiß von den mannigfaltigsten göttlichen Rettungen zu sagen. Die Aufforderung zu Opfern des Dankes spaltet sich demgemäß in mehrere nicht sowohl allegorische, das Exil verbildlichende, als vielmehr exemplificirende, die Gefahren der Fremde abbildende Bilder.

V. 4—9. Es ist vorgekommen — sagt die 1. Gruppe — daß sie in fremdem Lande durch Wüsten und Einöden irrten und dem Hungertode erliegen zu müssen schienen. Nach v. 40. Jes. 43, 19 scheint man 4ª לֹא־דָרֶךְ (Olsh. Baur Then.) lesen zu müssen, aber die Verszeile wird dadurch unschön verlängert; Hupf giebt auch die Verbindung דֶּרֶךְ עִיר מוֹשָׁב (LXX Syr. Vulg.) zur Wahl, was schon Schnurr. Rosenm. mit Recht ansprechend befanden — die Accentuation jedoch faßt בִּישִׁימוֹן דרך zus., die zwei durch *Munach* verbundenen Wörter stehen in *st. c.* wie פֶּרֶא אָדָם Gen. 16, 12: eine Einöde von einem Wege = ἔρημος ὁδός Act. 8, 26 (Ew. Hitz.), was dem Dichterstil angemessener, als daß דֶּרֶךְ wie in מִשְׁנֶה־פֶסַח u. dgl. Acc. der nähern Bestimmung (Hgst.). Bei עִיר מוֹשָׁב meint der D., der diese Verbindung liebt (v. 7. 36 vgl. בֵּית־מוֹשָׁב Lev. 25, 29), irgendwelche Stadt, die den Heimatlosen eine wohnliche

wirtliche Aufnahme gewähren könnte. Mit Perff., welche Erlebtes schildern, wechselt 5[b] das Imperf., welches in den Hergang hineinversetzt: ihre Seele in ihnen umflorte sich (s. 61, 3) d. i. war dem Auslöschen nahe. Mit *impf. cons.* folgt dann v. 6 die Thatsache, die den Ausschlag zur Wendung ihres Mißgeschicks gab; ihr Hülfschrei war, wie das Imperf. יַצִּילֵם besagt, begleitet von ihrer Rettung, deren Thatbestand das folg. *impf. consec.* וַיַּדְרִיכֵם ausdrückt. Die solches erlebt haben, sollen dankend bekennen dem HErrn seine Gnade und seine Wunder den Menschenkindern. Man übersetze nicht: seine Wunder (erg. אֲשֶׁר עָשָׂה) an den Menschenkindern (Lth. Olsh. u. A.). Die beiden לְ decken sich: ihr Dankbekenntnis der göttlichen Gnade und Wunderthaten soll sich nicht allein an J. selbst, sondern auch an die Menschen richten, damit aus dem, was sie erlebt, eine heilsame Frucht für Viele hervorgehe. נֶפֶשׁ שׁוֹקֵקָה (*prt. Po.*, dessen *ē* als Vortonvokal in Pausa beibehalten, vgl. 68, 26 und zu Iob 20, 27. Ew. § 188[b]) heißt wie Jes. 29, 9 die lechzende Seele (v. שׁוּק ساق treiben, von Trieb und Zug der Affekte, im Hebr. heftig verlangen). Die Prätt. sind hier Ausdruck des Erfahrenen und also Erfahrungsthatsächlichen. In überschwenglicher Weise erquickt Gott die in Gefahr des Verschmachtens schwebende schmachtende Seele.

V. 10—16. Andere gerieten in Kerker und Bande, aber durch Den, der das zur Strafe über sie verhängt hatte, gelangten sie auch wieder zum Lichte der Freiheit. Wie in der 1. Gruppe ist auch hier alles bis יוֹדוּ v. 15 complexes Subj. und darauf hin beginnt der D. mit Participien. „Finsternis und Todesschatten" (s. 23, 4) ist jesaianischer Ausdruck Jes. 9, 1 (wo יֹשְׁבֵי mit בְּ) 42, 7 (wo יֹשְׁבֵי wie hier vgl. Gen. 4, 20. Zach. 2, 11 construirt ist), so wie „gefesselt in Qual und Eisen" aus Iob 36, 8 stammt. Die Alten nennen das ein Hendiadyoin für qualvolles Eisen (nach 105, 18); richtiger aber faßt man das eine als das Allgemeine und das andere als das Besondere: gefesselt in allerlei Pein, der sie sich nicht entwinden konnten, und insbes. in eisernen Banden (בַּרְזֶל, wie arab. *firzil* die Eisenfessel, s. zu 105, 18). In v. 11, welcher an Jes. 5, 19 und im Hinblick auf v. 12 an Jes. 3, 8 erinnert, ist das doppelte Lautspiel unverkennbar. Mit עֲצַת ist der Plan gemeint, nach welchem Gott regiert, bes. die Endabsicht, die seinen Führungen Israels zu Grunde liegt. Nicht allein daß sie diese Gnadenabsicht durch trotziges Entgegenstemmen (הַמְרָה) gegen Gottes Gebote (אִמְרֵי, arab. *awâmir, âmirah*) an ihrem Teil vereitelt hatten, sie hatten sie sogar verlästert; נָאַץ Dt. 32, 19 u. ö. oder נִאֵץ (eig. stechen, dann schnöde behandeln) ist altmosaische Bez. der Blasphemie Dt. 31. 20. Num. 14, 11. 23. 16, 30. Darum demütigte Gott sie gründlich durch Leidensbürde und ließ sie zu Falle kommen (כָּשַׁל). Aber als sie aus diesem Zustande des צַר לָהֶם (nicht צַר wie einige Codd. haben) dringlich zu ihm fleheten, half er ihnen aus ihren Beklemmnissen heraus. Der Kehrvers variirt nach bekannter Sitte. Zweimal heißt es ויצעקו, zweimal ויזעקו; einmal יצילם, dann zweimal יושיעם, zuletzt יוציאם,

welches hier alliterirend v. 14 nachfolgt. Die summarische Zusammenfassung der erlebten Rettung v. 16 ist nach Jes. 45, 2 geformt. Das Exil ließ sich auch als solches wie ein großes Stockhaus ansehn (s. z. B. Jes. 42, 7. 22), aber die Schilderungen des D. sind nicht Bilder, sondern Beispiele.

V. 17—22. Andere wurden durch schwere Krankheit an den Rand des Grabes gebracht, aber als sie Den flehentlich angingen, der ihnen so ihre Sünde zu büßen gab, ward er ihr Heiland. Man hat אֱוִלִים nicht in חֹלִים (Dyser. Grätz) zu ändern; אֱוִיל ist (vgl. z. B. Iob 5, 3) wie נָבָל (s. 14, 1) nicht ein nur einseitig intellektueller, sondern ein ethischer Begriff: ein solcher, der unsinnig in den Tag hineinlebt und Gesundheit, Ruf, Hauswesen, kurz sich selbst nach allen Seiten zu Grunde richtet. Die so geartet waren — beginnt der D. — mußten von wegen (infolge) ihres frevlen Wandels Weh empfinden; die Ursache ihrer Wehtage steht nachdrücklich voraus und weil sie vergangenheitlichen Sinn hat, so gewinnt יִתְעַנּוּ dadurch um so leichter mitvergangenheitlichen, über den die folgg. *impf. consec.* nicht in Zweifel lassen; das *Hithpa.* bed. 1 K. 2, 26 geflissentlich leiden, hier: sich wider Willen in Leiden fügen müssen. Anders construirt z. B. Hgst.: Narren wegen ihres Wandels in Frevel (mehr als „von wegen ihres Frevels"), und die wegen ihrer Missethaten geplagt wurden — alle Speise u. s. w. Wir ziehen es vor, beide מִן mit יתענו als Angabe der Ursache zn verbinden. Richtig Aq. Quinta: ἄφρονες ἐξ ὁδοῦ ἀθεσίας αὐτῶν καὶ ἐξ ἀνομίας (besser wäre ἀνομημάτων) αὐτῶν ἐκακουχήθησαν. In v. 18 hat der D. das B. Iob 33, 20. 22 vor Augen. Und bei v. 20: ἀπέστειλεν τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ ἰάσατο αὐτούς (LXX) wird man an keine alttest. Stelle lebhafter erinnert als an 105, 19., noch mehr als an 147, 18., weil es sich hier wie 105, 19 nicht um Vermittelung göttlicher Wirkungen im Bereiche der Naturwelt, sondern um Vermittelung göttlicher Thaten im Bereiche der Menschengeschichte handelt. Das Wort (דָּבָר) ist in Naturwelt und Geschichte der Bote Gottes (105, 19 vgl. Jes. 55, 10 f.) und erscheint hier als Mittler göttlicher Heilung. Hier wie Iob 33, 23 f. kündigt sich die neutest. Grundthatsache an, welche Theodoret zu u. St. in die Worte faßt: Ὁ Θεὸς Λόγος ἐνανθρωπήσας καὶ ἀποσταλεὶς ὡς ἄνθρωπος τὰ παντοδαπὰ τῶν ψυχῶν ἰάσατο τραύματα καὶ τοὺς διαφθαρέντας ἀνέῤῥωσε λογισμούς. Die LXX. übers. nämlich weiter: καὶ ἐῤῥύσατο αὐτοὺς ἐκ τῶν διαφθορῶν αὐτῶν, indem sie שְׁחִיתוֹתָם von שְׁחִיתָה (Dan. 6, 5) und dieses, wie anderwärts שַׁחַת (s. 16, 10), von שָׁחַת διαφθείρειν ableitet, was Hitz. billigt. Aber Thren. 4, 20 spricht dagegen. Vom V. שָׁחָה wird ein N. שְׁחוּת (שְׁחוּת) in der Bed. Vertiefung gebildet Spr. 28, 10., dessen Nebenform שְׁחִית (שְׁחִית) wie חֲנִית *pl.* חֲנִיתוֹת mit Beibehaltung der Nominalendung flektirt wird. Die „Gruben" sind die tiefen Leiden, in die sie versenkt waren und aus denen sie Gott entkommen ließ. Das Suff. von וירפאם gilt auch für יְמַלֵּט wie Gen. 27, 5. 30, 31. Ps. 139, 1. Jes. 46, 5.

V. 23—32. Andere haben heimgekehrt von Gefahren zur See zu erzählen. Es ist ohne Allegorie (Hgst.) von solchen die Rede, die von

Berufs wegen auf Schiffen (בָּאֳנִיּוֹת gedacht ohne Art.) die See befahren, (was יֹרְדֵי heißt, weil der Meeresspiegel an dem nach der Küste zu sich abdachenden Festland liegt) und zwar nicht als Fischer, sondern (wie Lth. die Wortwahl richtig verstanden) in Handelsunternehmungen. Diese sind der Werke und Wunder Gottes in strudelnder Meerestiefe ansichtig geworden d. h. sie haben mit Augen gesehen was Gott vermag, wenn er zürnend die Naturgewalten aufbietet, und hinwieder wenn er erbarmungsvoll sie in ihre Schranken zurückweist. Gottes Machtgeheiß (וַיֹּאמֶר wie 105, 31. 34) bewirkte, daß ein Sturmwind entstand (vgl. עָמַד 33, 9), und dieser trieb empor (וַתְּרוֹמֵם, nicht wie LXX Syr. Trg. übers. ותרומם καὶ ὑψώθη) seine, des Meeres, Wellen, so daß die Seefahrer bald himmelan geschnellt, bald wieder in tiefe Abgründe hinabgeschleudert wurden und ihre Seele בְּרָעָה in übler angstvoller Stimmung zerschmolz oder zerging d. i. allen Halt verlor. Sie drehten sich im Kreise (יָחוֹגּוּ von חָגַג = חוג) und taumelten nach Art des Trunkenen, und all ihre Weisheit verschlang sich d. i. zehrte sich in sich selbst auf, ward in sich selber zunichte, wie Ovid, *Trist.* I, 2., bei einer ähnlichen Beschreibung eines Seesturms sagt: *ambiguis ars stupet ipsa malis.* Der D. schreibt hier unter Einfluß von Jes. 19, 3 vgl. 14. Aber auf ihr andringendes Flehen führte sie Gott aus ihren Bedrängnissen heraus (25, 17). Er verwandelte den tosenden Sturm in sanftes Wehen (= דְּמָמָה דַקָּה 1 K. 19, 12); יָקֵם hat hier mit לְ den Sinn der Ueberführung in einen andern Bestand oder Zustand, wie Apollinaris übers.: αὐτίκα δ' εἰς αὔρην προτέρην μετέθηκε θύελλαν. Das Suff. von גַּלֵּיהֶם kann nicht auf das weit entfernte מַיִם רַבִּים v. 23 gehen (Hupf. u. A.); „ihre Wellen" sind die mit denen sie zu kämpfen hatten. Diese wurden zu ihrer Freude still (חָשָׁה) und schwiegen (שָׁתַק wie Jon. 1, 11) und Gott leitete sie ἐπὶ λιμένα θελήματος αὐτῶν (LXX); מָחוֹז ἀπ. λεγ. v. חוז bed. den rundum eingeschlossenen Ort[1], also den Hafen und zunächst wohl die Bucht. Das V. שָׁתַק ist in Verhältnis zu חָשָׁה das stärkere Wort, wie in der Flutgeschichte יָבֵשׁ in Verhältnis zu חָרֵב, was J. Hammer in seinen Psalmen-Dichtungen glücklich getroffen hat: „Er stillt den Sturm, zum Säuseln sich zu neigen, Und der beschwichtigten Wasser Wogen schweigen; Sie freun sich, daß sie ruhig eingeschlafen, Und er geleitet sie zu dem ersehnten Hafen." Die so wunderbar Geretteten werden dann aufgefordert da wo die Volksgemeinde sich versammelt und da wo die Volksoberen zu Rate sitzen, also, wie es scheint, in Tempel und Forum Gott ihren Retter dankbar zu preisen.[2]

---

1) Im Babylonisch-Assyrischen bed. *maḫâzu* Stadt wie im babylonischen Talmud מְחוֹזָא als *n. appell.* und *n. pr.* (s. Levy, NH WB II, 70), doch wohl trotz des dort anlautenden خ. Ein Wort mit حَوْز Bezirk (vgl. حوش *ḥôš* Einschluß *enceinte,* Einfriedigung, Gehöfte).

2) In genauen Ausgaben wie Norzi's, Heidenheims, Baers stehen vor v. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 40 umgekehrte Nun's (נונין הפוכין, in der Sprache der Masora נונין מנוזרות ausgesonderte d. i. besonders geformte), wie vor Num.

Es folgen nun noch zwei Gruppen ohne die zwei schönen eindrucksvollen Kehrverse, mit denen die vier vorhergehenden durchflochten sind. Der Bau ist minder kunstvoll, die Uebergänge hier und da schroff und ungelenk; man darf sagen, daß diese zwei Gruppen gegen die übrigen ähnlich abfallen, wie die Reden Elihu's gegen das übrige B. Iob. Daß sie aber nichtsdestoweniger von der Hand ebendesselben Dichters seien, scheint die hier sich fortsetzende Abhängigkeit vom B. Iob und Jesaia zu zeigen. Hgst. sieht in v. 33—42 „das Lied, womit man den Herrn erhöht in der Versammlung des Volkes und auf der Bank der Alten.“ Aber die *materia laudis* ist eine ganz andere, als die nach den vorausgegangenen Aufforderungen zu erwartende. Ebenso wenig will es uns einleuchten, daß v. 33 f. auf den Sturz Babels und v. 35 ff. auf die damit für Israel eingetretene glückliche Wendung der Dinge gehe; v. 35 paßt nicht auf Canaan und die Ausdrücke wären v. 36 f. zu niedrig gegriffen. Nein, der D. fährt weiter fort, das hilfreiche Walten Gottes des Gerechten und Gnädigen zu verbeispielen, indem er dabei Erlebnisse im Sinne hat, von denen die Diaspora Israels allerorten zu singen und zu sagen weiß.

V. 33—38. Da in v. 36 geschichtserzählend fortgefahren wird, so ergiebt sich rückwärts auch für die zwei wechselbezüglichen יָשֵׂם mitvergangenheitlicher Sinn. Es wird weitererzählt was die nun Heimgekehrten beobachtet und an sich selbst erlebt haben. 33ª lautet wie Jes. 50, 2ᵇ; 33ᵇ wie Jes. 35, 7ª; v. 35 stammt aus Jes. 41, 18ᵇ. Die Zusammenstellung von מֹוצָאֵי (beidemal mit Tonrückgang auf *penult.*[1]) und צִמָּאוֹן gehört seit Dt. 8, 15 zu den beliebten gegensätzlichen Alliterationen z. B. Jes. 61, 3. מְלֵחָה das Salzige (LXX vgl. Sir. 39, 23: ἅλμη) heißt wie Iob 39, 6 die unbebaute unfruchtbare Steppe. Gar oft hat sich ein Land, welches zur Strafe seiner Bewohner der Verwüstung verfallen war, unter den Händen eines armen und dankbaren Geschlechtes wieder in blühendes fruchtbares Gefilde verwandelt; gar oft hat bis daher unangebaut gelegenes und anscheinend schlechthin unergiebiges eine ungeahnte Segenskraft entwickelt. Die Exulanten, denen Jeremia 29, 5 schreibt: *Bauet Häuser und laßt euch nieder, und pflanzet Gärten und esset ihre Frucht* mögen diesen Gottessegen öfter

---

10, 35 und zwischen 10, 36 und 11, 1 (zusammen neun). Nach *Sifri* (vgl. Raschi zu Num. 10, 35) deuten sie auf Verrückung der betr. Verse von ihrer urspr. Stelle. Nach einer von Heidenheim in einer alten HS vorgefundenen Bemerkung hatte urspr. ein in den betreffenden Versen vorkommendes נ umgekehrte Gestalt (vgl. *Ochla we-Ochla* S. 40), wovon sich auch in Codd. Spuren finden (s. die kritischen Noten bei Reineccius zu Num. c. 10 und Ps. 107), aber in v. 25 und 28 des Ps. kommt ein נ gar nicht vor. In welchem Sinne diese Nun für den Talmud bedeutsame Notabene's sind, ist *Rosch haschana* 17ᵇ zu lesen, vgl. meine Abh. über die mosaischen Signalworte in Luthardts Zeitschrift 1882 S. 231 und über die Phantasien, in die sich die Kabbala in Deutung der Nun Num. c. 10 verliert, den *Maggid* 1876 No. 35 nebst No. 37.

1) Einige Ausgg. (Ven. 1521 Wittenb. 1560) haben irrig לְמֹוצָאֵי mit Accent auf *antepen.*, aber das Gegenton-Metheg hat nicht die Kraft, den Hauptton auf sich zu ziehen.

erfahren haben; ihr Fleiß, ihre Einsicht that auch das Ihre, aber, recht besehen, war es nicht ihr Selbstwerk, sondern Gottes Werk, daß ihre Ansiedelung gedieh, daß sie sich immer weiter ausbreiteten und eines nicht geringen d. i. (vgl. 2 K. 4, 3) ansehnlich großen Viehstandes erfreuten.

V. 39—43. Aber es kam auch vor, daß es mit ihnen wieder rückwärts ging, indem ihr aufblühender Wohlstand den Neid der Gewalthaber auf sich zog; jedoch Gott machte der Tyrannei ein Ende und brachte sein Volk immer wieder zu Ehren und zu Kräften. Hitz. meint, daß v. 39 in die Zeit zurückgreife wo es mit den laut v. 36—38 Emporgekommenen sich anders verhielt; der Modus der Folge wird zuweilen so zurückgreifend gebraucht (s. Jes. 37, 5), hier aber fordert die Ebenmäßigkeit der Fortsetzung von v. 36—38 und der in 39[a] gegen 38[b] sich ausdrückende Umschlag wirkliche Aufeinanderfolge des Berichteten. Sie wurden wenig und kamen herunter (שָׁחַח vgl. Spr. 14, 19: zu Falle kommen oder: unterworfen werden) *a coarctatione mali et moeroris;* עֹצֶר ist Zwang despotischer Vergewaltigung, רָעָה das Schlimme das sie unter solchem Zwange zu leiden hatten, יָגוֹן Bekümmernis, die an ihrem Leben zehrte: מעצר hat *Tarcha* und רעה *Munach* (transformirt aus *Mugrasch*) — diese Interpunktion zu verlassen und zu übers.: „durch Tyrannei, Bosheit und Kummer“ ist kein Grund vorhanden. Das Ungelenke im Fortgang der Schilderung kommt daher, daß v. 40 aus Iob 12, 21. 24 entlehnt ist und daß der D. an diesen großartigen Worten nichts ändern will. Wie wir das Satzverhältnis fassen zu müssen meinen, zeigt die Uebers.; anders würde es sich gestalten, wenn hier gegen Iob 12, 21 שֹׁפֵךְ (nicht שֹׁפֵךְ LXX Vulg.) zu lesen gestattet wäre. Während Gott über Tyrannen in Schmach der Menschen, die über sie kommt, seinen Zorn ausschüttet und sie zu Flüchtlingen macht, die in grausiger Oede sich verlieren, rückt er Dürftige und bisher Verachtete und Mißhandelte aus ihrer Leidenstiefe hoch empor und setzt Familien gleich der Herde d. i. macht ihre Sippen so anwachsen, daß sie den Anblick einer fröhlich und zahlreich sich tummelnden Herde gewähren. Wie dieses Bild auf Iob 21, 11 zurückweist, so ist v. 42 aus Iob 22, 19. 5, 16 zusammengeflossen. Der Anblick des Thatbekenntnisses Gottes zu den rechtlos Bedrückten gereicht den Redlichen zur Freude, und alle Schurkerei (עַוְלָה, s. 92, 16) hat den Mund geschlossen d. i. ihrer ruhmredigen Frechheit ist ein- für allemal Schweigen auferlegt. In v. 43 läßt der D. nach dem Vorgang Hosea's 14, 10 seinen Ps. in das frageweise ausgedrückte Notabene verhallen: wer ist weise — er wird oder er möge solches bewahren d. i. wohl sich merken. Der Uebergang in den Jussiv mit Numeruswechsel ist dadurch nahe gelegt, daß מִי חָכָם wie Hos. a. a. O. (vgl. Jer. 9, 11. Est. 5, 6 und ohne *Waw apod.* Richt. 7, 3. Spr. 9, 4. 16) s. v. a. *quisquis sapiens est.* חַסְדֵי ה' (חַסְדֵּי) sind die Gnadenerweise, in welchen sich die ewig währende Gnade Gottes geschichtlich entfaltet. Wer weise ist, hat dafür ein gutes Gedächtnis und offenes Verständnis.

PSALM CVIII.

Zwei zusammengeordnete elohimische Psalmenbruchstücke.

2 Getrost ist mein Herz, Elohim,
Singen will ich und will harfnen,
Ja das soll meine Hehre.
3 Wach' auf, o Harfe und Cither,
Aufwecken will ich das Morgenrot.
4 Ich will dich loben unter den Völkern, Jahve,
Und dich harfnend preisen unter den Nationen.
5 Denn groß über die Himmel hinaus ist deine Gnade
Und bis zur Wolkenhöhe deine Wahrheit.
6 O zeig' erhaben dich über Himmel, Elohim,
Und über die ganze Erde deine Herrlichkeit!

7 Auf daß gerettet werden deine Geminnten —
So schaffe Heil doch mit deiner Rechten und erhör' mich!

8 Elohim hat verheißen in seiner Heiligkeit:
Frohlocken soll ich, austeilen Sichem
Und das Thal Succoth vermessen.
9 Mein ist Gilead, mein Manasse,
Und Efraim ist meines Hauptes Helm,
Juda mein Herrscherstab,
10 Moab mein Waschbecken,
Auf Edom werf' ich meinen Schuh,
Ueber Philistäa jauchz' ich auf.

11 Wer geleitet mich zur festen Stadt,
Wer bringt mich nach Edom hin?!
12 Hast du nicht, Elohim, uns verworfen
Und ziehst nicht aus, Elohim, in unsern Heerscharn? —
13 Gewähr' uns Rettung von dem Dränger,
Nichts ists ja mit Menschen-Hilfe.
14 In Elohim gewinnen wir den Sieg,
Und Er wird niedertreten unsere Dränger.

Das אוֹדְךָ v. 4 und der ganze Inhalt dieses Ps. ist wie das Echo zu dem הודו des vorigen. Er ist *Psalm-Sang von David* überschrieben, aber nur weil aus altdav. Bestandteilen zusammengesetzt. Schon daß למנצח fehlt legt die Annahme jüngerer Entstehung nahe. Zwei davidische Psalmstücke elohimischer Weise sind hier mit unbedeutenden Varianten nicht zusammengelötet, sondern aneinandergeschoben und ihrem ursprünglichen zeitgesch. Zus. entnommen. Daß ein Dichter wie David solchergestalt aus zweien seiner Lieder ein drittes zusammensetze (Hgst.), ist undenkbar.

V. 2—6. Diese 1. Hälfte ist aus Ps. 57, 8—12. Die Wiederholung des *getrost mein Herz* in Ps. 57 ist hier unterblieben und dafür כְּבוֹדִי des Aufrufs: *Erwache meine Hehre* als nähere Subjektsbestimmung (s. zu 3, 5) zu אשירה ואזמרה heraufgenommen: er will es thun, ja seine Seele mit allen ihren gottesbildlichen Kräften soll es. יהוה v. 4 ist aus אֲדֹנָי umgesetzt und sowohl vor 4^b als vor 6^b ist gegen Ps. 57 ו *copul.* angefügt. מֵעַל 5^a (wie Est. 3, 1) für עַד wäre ansprechend, wenn 5^a auf

5ᵇ folgte und die Maßbestimmung statt sich zu steigern nicht rückwärts schritte; übrigens sprechen für עד gegen מעל auch 36, 6. Jer. 51, 9 vgl. על 113, 4. 148, 13.

V. 7—14. Diese 2. Hälfte bildet Ps. 60, 7—14. Der Zwecksatz mit לְמַעַן hat wie im Original zu seinem tragenden Hauptsatz das folg. הוֹשִׁיעָה. Statt וַעֲנֵנוּ, was man erwarten könnte, heißt es hier ohne Wechsel der Schreib- und Leseweise וַעֲנֵנִי; viele Drucke haben auch hier וַעֲנֵנוּ, Baer nach Norzi richtig וַעֲנֵנִי. Statt לִי · · וְלִי 60, 9 lesen wir hier minder schwunghaft לִי · · לִי. Und statt *Ueber mich schreie laut, o Philistäa auf* (Klaggeschrei des Besiegten) lautet es hier: *Ueber Ph. jauchz' ich auf* (Triumphgeschrei des Siegers), wonach Hupf. התרועעי dort als Inf. fassen will: „über (עָלַי statt עָלַי wie Trg.) Ph. mein Jauchzen“ (הִתְרוֹעֲעִי statt הִתְרוֹעֲעִי, da der Inf. diese Pausalform des Imper. nicht zuläßt). Für עִיר מָצוֹר hier das gewöhnlichere עִיר מִבְצָר. 12ᵃ ist durch Weglassung des אַתָּה (הֲלֹא) geschwächt.

PSALM CIX.

Fluch über den Flucher welcher Fluch dem Segen vorzieht.

1 Gott meines Ruhmes, schweige nicht!
2 Denn Frevlermund und Trugesmund haben sie wider mich geöffnet,
Haben geredet mit mir Lügenzunge,
3 Und mit Gehässigkeiten mich umgeben,
Und bekriegt mich ohne Ursach.
4 Für meine Liebe befeindeten sie mich,
Während ich ganz Gebet bin,
5 Und haben mich belastet mit Bösem für Gutes
Und mit Haß für meine Liebe.

6 Bestelle über ihn einen Frevler,
Und Satan stehe zu seiner Rechten.
7 Wird er gerichtet, geh' er hervor als Frevler
Und sein Gebet werde zur Sünde.
8 Mögen zu wenigen werden seine Tage,
Sein Amt nehme ein anderer hin.
9 Mögen seine Kinder werden zu Waisen
Und sein Weib eine Wittwe,
10 Und hin und her irren seine Kinder bettelnd
Und anflehen fern von ihren Trümmern.

11 Es umstricke der Gläubiger all das Seine,
Und plündern mögen Fremde sein Ermühtes.
12 Er habe niemand, der ihm Liebe friste,
Und niemand schenke seinen Waisen.
13 Sein Nachblieb müsse ausgerottet werden,
Im andern Geschlecht erlösch' ihr Name.
14 Es werde gedacht der Schuld seiner Väter bei Jahve,
Und die Sünde seiner Mutter erlösche nicht:
15 Sie seien vor Jahve allzeit,
Und er rotte aus von der Erde ihr Gedächtnis.

16 **Darob daß er nicht gedacht hat Liebe zu üben,**
Und verfolgt hat einen Mann der leidend
Und arm und erschrockenen Herzens, ihn hinzumorden.
17 **Er hat geliebt den Fluch, so hat er ihn betroffen,**
Und Segen mocht' er nicht, so blieb er fern ihm.
18 **Er kleidete sich in Fluch wie sein Gewand,**
Und der drang wie Wasser in sein Innres
Und wie Oel in seine Gebeine.
19 **So werd' er ihm wie ein Rock, in den er sich wickelt,**
Und zu einem Gürtel, den er immerfort umlegt.
20 **Das ist der Lohn meiner Befeinder von Jahve**
Und der Böses Redenden über meine Seele.

21 **Du aber, Jahve Allherr, thue mit mir um deines Namens willen;**
Weil deine Gnade gut, so rette mich!
22 **Denn ich bin elend und arm,**
Und mein Herz ist durchbohrt in meinem Innern.
23 **Wie ein Schatte, wenn er sich dehnt, bin ich hingeschwunden,**
Bin hinweggescheucht wie eine Heuschrecke.
24 **Meine Kniee schlottern vor Fasten,**
Und mein Fleisch ist abgemagert von Fette.
25 **Und ich bin ihnen geworden eine Schmach,**
Sie sehen mich, schütteln ihren Kopf.

26 **Stehe mir bei, Jahve mein Gott,**
Hilf mir nach deiner Gnade,
27 **Damit sie erkennen, daß deine Hand das ist,**
Du, Jahve, es gethan hast.
28 **Es fluchen jene, du aber segnest;**
Sie treten auf und werden zuschanden, und dein Knecht wird froh.
29 **Meine Befeinder werden sich kleiden in Schmach**
Und umhüllen wie einen Mantel ihre Schande.
30 **Ich werde danken Jahve gar sehr mit meinem Munde,**
Und inmitten vieler ihn rühmen,
31 **Daß er sich stellt zur Rechten des Armen,**
Ihm zu helfen gegen die Richter seiner Seele.

Das dem הודו des Ps. 107 echoartig entsprechende אוֹדֶה findet sich auch hier v. 30. Nächstverwandt aber ist Ps. 109 mit Ps. 69. Der Zorn über die Gottlosen, welche Liebe mit Undank lohnen, die Unschuld verfolgen und den Fluch wollen statt des Segens, ist hier bis an die äußerste Grenze gelangt. Die Verwünschungen richten sich aber nicht wie in Ps. 69 gegen eine Menge, sondern ihr ganzer Strom wendet sich gegen Einen. Ist das Doeg der Edomiter oder Cusch der Benjaminit? Wir wissen es nicht. Die jeremianischen Anzeichen, welche das לדוד von Ps. 69 in Frage stellen, fehlen hier, und wenn die Gedankenentfaltung zu weitläufig und überladen erscheint, um zu David zu passen, auch manche Ausdrücke (wie das flektirte מְעַט v. 8., das aus dem Syr. sich erklärende נִכְאֵה v. 16., das halbpassive חָלַל v. 22) nach jüngerer Sprachzeit aussehen, so vermissen wir doch andererseits sichere Nachklänge älterer Muster, denn in den Parallelen v. 6 vgl. Zach. 3, 1 und v. 18. 29^b vgl. Jes. 59, 17 ist zwar nicht das Wechselverhältnis, wohl aber die Priorität fraglich; v. 22 aber im Verh. zu 55, 5 (vgl. v. 4 mit 55, 15) ist eine Variation, wie sie sich auch einunddieselbe Dichter (z. B. in Kehrversen) gestattet. Für David, wenigstens für seine Situation, sprechen die hier so lang und breit wie nirgends sich ergießenden Anatheme. Sie erklären sich

aus der Tiefe des Bewußtseins Davids, daß er der Gesalbte Jahve's sei, und aus seiner Selbstanschauung *sub specie Christi.* Verfolgung Davids war Versündigung nicht nur an David selbst, sondern auch an dem Christus in ihm, und weil Christus in David ist, nehmen die Ausbrüche des alttest. Zorngeistes weissagende Gestalt an, so daß auch dieser Ps., wie Ps. 22 und 69, ein typisch-prophetischer ist, indem die Selbstaussage des Typus durch den Geist der Prophetie über sich selbst hinausgehoben und so die ἀρὰ zur προφητεία ἐν εἴδει ἀρᾶς (Chrys.) erhoben wird. In den Mund des leidenden Heilands aber passen diese Verwünschungen nicht. Es ist nicht der Geist des Wortes aus Zion (Jes. 2, 3b), sondern des Gesetzes vom Sinai, der hier aus David redet, der Geist Eliae, welcher laut Lc. 9, 55 nicht der Geist des N. T. ist. Dieser Zorngeist ist im N. T. vom Liebesgeist überwaltet. Aber die Anatheme sind darum doch nicht ohne sittlichen Wert und geistliche Kraft. Es ist eine göttliche Energie darin, wie in Fluch und Segen jedes gottverbundenen, zumal eines in solcher Stimmung wie der Psalmist befindlichen Menschen. Sie sind von gleicher Kraft wie prophetische Drohweissagungen, und in diesem Sinne sieht das N. T. sie als an dem Kinde des Verderbens (Joh. 17, 12) erfüllt an. Sie waren für das Geschlecht der Zeit Jesu eine abschreckende Warnung, sich nicht an dem Heiligen Gottes zu vergreifen, und ein solcher Warnungsspiegel für die Feinde und Verfolger Christi und seiner Kirche ist dieser *Psalmus Ischarioticus* (Act. 1, 20) noch immer.

V. 1—5. Ein Seufzer um Hilfe und Klagen über undankbare Verfolger machen den Anfang. „Gott meines Ruhmes,' ist s. v. a. Gott der du mein Ruhm bist Jer. 17, 14 vgl. Dt. 10, 21. Der Gott, den der D. bisher zu preisen Ursache hatte, wird sich auch diesmal ihm preiswürdig beweisen. Auf diesen Glauben stellt er die Bitte: schweige nicht (28, 1. 35, 22. 39, 13). Einen Mund, wie er dem רָשָׁע eignet, einen Mund, aus dem מִרְמָה kommt, haben sie wider ihn aufgethan, geredet mit ihm Zunge (Acc., s. zu 64, 4) d. i. Sprache der Lüge. דִּבְרֵי von Sachen und Aussagen wie 35, 20. Das Suff. von אַהֲבָתִי v. 4. als *gen. obj.* (Liebe die sie mir schulden), v. 5 als *gen. subj.* zu fassen wäre Willkür; aus 38, 21 läßt sich sehen, daß auch v. 4 die Liebe die er ihnen erwiesen gemeint ist. Daß er תְפִלָּה ist, will sagen daß er aller Selbstrache entsagend sich betend in Gott hineinbirgt und ihm seine Sache anheimgiebt. Sie haben ihm als Last aufgelegt Böses für Gutes und Haß für erwiesene Liebe. Statt וַיָּשִׂימוּ könnte es auch וַיְשַׁלְּמוּ oder וַיָּשִׁיבוּ (Hupf. Dyser.) heißen, wonach der Syr. übers., aber jenes ist gleich zulässig und gewählter. Zweimal betont er, daß es Liebe ist, die ihm mit ihrem Gegenteil vergolten wird. Perfekta wechseln mit historischen Imperfekten: es ist keine Feindschaft von gestern, die folg. Verwünschungen setzen unbeugsame Verstocktheit auf Seiten der Feinde voraus.

V. 6—10. Der Verf. richtet sich nun gegen Einen unter den Vielen und fleht in der Zorneiferglut verschmähter Liebe Gottes Gericht auf ihn herab. Eine höhere Macht, insbes. Strafmacht, über jem. entbieten heißt פָּקַד (הִפְקִיד) עַל Jer. 15, 3 Lev. 26, 16: der Peiniger der Unschuld soll einen überlegenen Executor finden, der ihn vor Gericht

schleppt (was römisch *legis actio per manus injectionem* heißt). Daß 6ᵃ so gemeint ist, zeigt die Gerichtsscene 6ᵇ 7ᵃ: zur Rechten (עַל־יָמִין Iob 30, 12. Zach. 3, 1) ist der Platz des Verklägers der in diesem Falle nicht eher als bis das *damnatus es* gesprochen ruhen wird. Er heißt שָׂטָן, was hier entw. als Wechselwort für רָשָׁע 6ᵃ nach 1 S. 29, 4. 2 S. 19, 23., oder nach Zach. 3, 1. 1 Chr. 21, 1 von einem übermenschlichen Wesen zu verstehen ist, welches ihm Einhalt thue (vgl. Num. 22, 22), indem es vor Gott als sein κατήγωρ auftritt, denn nach 7ᵃ ist der שׂטן als Verkläger und nach 7ᵇ Gott als Richter zu denken. רָשָׁע 7ᵃ hat den Sinn von *reus*, יֵצֵא bez. sich auf die Verlautbarung des Urtels. Sein Gebet, wünscht 7ᵇ, dasj. nämlich, wodurch er das göttliche Verdammnisurteil abwenden möchte, werde לַחֲטָאָה, nicht: zum Fehlen d. i. erfolglos (Then.), sondern der üblichen Wortbed. nach: zur Sünde, weil es näml. nicht aus wahrer Buße, sondern aus Verzweiflung hervorgeht. In v. 8 wird dem Unverbesserlichen eine nur kurze Lebensdauer gewünscht (מְעַטִּים wie nur noch Koh. 5, 1), früher Tod, der ihn aus seinem Amte herausreißt. Die LXX übers.: τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λάβοι ἕτερος. פְּקֻדָּה bed. wirklich Vorsteherschaft, Aufsicht, Amt, und der Eine muß ja unter den Feinden des Psalmisten eine hervorragende Stellung eingenommen haben. Aus dieser vor der Zeit hinweggestorben soll er eine tief heruntergekommene Familie hinterlassen: seine Kinder irren heimatlos umher und betteln (שִׁאֵלוּ), die früheren Wohnsitze der Familie werden חֳרָבוֹת und fern (מִן wie z. B. Richt. 5, 11. Iob 28, 4) diesen Trümmern ihrer väterlichen Besitzungen sprechen seine Kinder das Mitleid an. Statt וְדָרְשׁוּ findet sich auch die LA וְדֹרְשׁוּ. Auch von starken Vv. wird hie und da ein *Po.* gebildet[1], in dessen Flexion das *Cholem* zuweilen in *Kamez chatuf* verkürzt wird, s. die Formen von לֹשֵׁן verleumden 101, 5 *Keri*. תֹּאֵר umreißen, contouriren Jes. 44, 13. שֹׁדֵד Jer. 5, 6 vgl. auch Iob 20, 26 (תְּאָכְלֵהוּ) und Jes. 62, 9 (nach der LA מְאָסְפָיו). Das *Kamez* in diesen Fällen als *ā* zu lesen und diese Formen für aufgelöste *Pi.* zu halten ist bei fehlendem Metheg wider den Sinn der Punctation; dieser Lesung geflissentlich vorzubeugen haben correcte Codd. וְדָרֳשׁוּ (vgl. 69, 19) mit Chatef (s. Kimchi unter דרש). Das *Po.* דֹּרֵשׁ entspricht in der Bed. betteln (vgl. προσαιτεῖν, ἐπαιτεῖν Sir. 40, 28., בִּקֵּשׁ לָחֶם 37, 25) dem gleichbedeutenden *Pi.* שִׁאֵל. Die LA וְגֹרְשׁוּ (Houb. Knapp Hupf. Grätz nach LXX) ergiebt eine retrograde Gedankenfolge.

V. 11—15. Das *Pi.* נִקֵּשׁ bed. eig. in Schlingen fangen, hier, wie arab. نقش II. IV., dem röm. *obligare* (als Bez. des Forderungsrechts des Gläubigers) entsprechend; נֹשֶׁה heißt der Schuldherr als der Frist gebende, Creditirende (s. Jes. 24, 2). In v. 12 ist מָשַׁךְ חֶסֶד die Gnade hinziehn s. v. a. sie fort- und andauern lassen 36, 11 vgl. Jer. 31, 3. אַחֲרִיתוֹ 13ᵃ bed. nicht seine Zukunft, sondern, wie 13ᵇ vgl. 37, 38 zeigt,

1) Es vertritt beim starken V. öfter das nicht vorkommende *Pi.*, wie bei דֹּרֵשׁ, לֹשֵׁן, שֹׁפֵט, oder auch, wie bei שֹׁרֵשׁ, das bereits in anderer Bed. (*Pi.* entwurzeln, *Po.* einwurzeln) verwendete.

seine Nachkommenschaft; יְהִי לְהַכְרִית nicht bloß *exscindatur*, sondern *exscindenda sit* (Ez. 30, 16 vgl. Jos. 2, 6), so wie הָיָה לְ sonst dem activen *fut. periphrasticum* entspricht z. B. Gen. 15, 12. Jes. 37, 26. יִמַּח (תִּמַּח 14[b] *in p.*) ist regelrechter Jussiv des *Ni.* (mit virtuell verdoppeltem ח), wie וַיִּמַח Gen. 7, 23 regelrechtes *impf. consec.* des *Kal* (mit Hilfs-Pathach). Eine jüdische akrostichische Erklärung des Namens יֵשׁוּ lautet: יִמַּח שְׁמוֹ וְזִכְרוֹ. Dieser Fluch soll die Sippschaft des υἱὸς τῆς ἀπωλείας treffen. Alle Sünden seiner Eltern und Voreltern sollen unauslöschlich droben vor Gott dem Richter bleiben und hienieden soll das gleichverschuldete Geschlecht bis auf sein Gedächtnis d. i. die letzte Spur ausgerottet werden.[1]

V. 16—20. Der den er mit Mordgier verfolgte war ohnehin ein großer Dulder, niedergebeugt und arm und נִכְאֵה לֵבָב erschreckten, betäubten Herzens. LXX κατανενυγμένον (Hier. *compunctum*), aber das Stammwort ist nicht נכא (נכה) √ נך (s. zu 35, 15), sondern כָּאָה, syr. ܟܐܐ verw. כָּהָה, anfahren, zusammenfahren machen; das V. und insbes. *Ni.* ist durch Dan. 11, 30 als hebräisch erwiesen. Einen solchen, der ohnehin erschreckten Herzens ist, indem er Gottes Zorn tiefinnerst zu fühlen bekommen, hat jener mit Todhaß verfolgt; er hatte חֶסֶד in reichem Maße erfahren, löschte aber das Erfahrene aus seinem Gedächtnis aus, gar nicht daran denkend, daß er auch seinerseits חֶסֶד zu üben habe. Das *Po.* מוֹתֵת statt הָמִית deutet auf den martervollen Tod (Jes. 53, 9 vgl. Ez. 28, 10 מוֹתֵי), welchem er Gottes Gesalbten preisgiebt. Das Geschick des Blutthäters wird v. 16—18 nicht wunschweise ausgesprochen, sondern in historischer Form als aus dem Thatbestand seiner Selbstentscheidung mit innerer Notwendigkeit hervorgegangene Folge. Das V. בּוֹא *seq. acc.* bed. jem. überfallen wie Jes. 41, 25.; die drei Bilder v. 18 sind klimaktisch: er hat sich in den Fluch gekleidet (לָבֵשׁ √ לב, לָם sich fest anlegen, anschmiegen, anhaften); er hat ihn eingetrunken wie Wasser (Iob 15, 16. 34, 7); er ist ihm bis auf Mark und Bein gedrungen, wie bis auf die Knochen eindringende Fettigkeit, die man einreibt. In v. 19 liegt der Hauptton auf יַעְטֶה und auf תָּמִיד. Der zusammenfassende v. 20 ist Strophenschluß. פְּעֻלָּה erwirkter Lohn, hier verwirkte Strafe, bes. häufig in Jes. 40—66 z. B. 49, 4. 40, 10., einmal auch schon in der Thora Lev. 19, 13. Die welche die Liebeserweisungen des Gerechten mit solcher Feindseligkeit in Wort und That erwidern, begehen satanische Sünde, für die es keine Vergebung giebt. Der Fluch ist die Frucht ihrer Wahl und That. Arnobius: *Nota ex arbitrio evenisse ut nollet, propter haeresim, quae dicit Deum alios praedestinasse ad benedictionem, alios ad maledictionem.*

---

1) Die genaue Schreibung ist מֵאֶרֶץ זִכְרָם wie Spr. 20, 14 וְאֹזֵל לוֹ mit Metheg (העמדה), welches den zusammenstoßenden ähnlichen oder gleichen Lauten deutliche Aussprache sichern will — ebenderselbe Zweck, welchen die Punktation sonst durch Ultima-Betonung wie קוּמָה יְהוָה oder Dagessirung wie אֹכֵל לַחְמִי erzielt.

V. 21—25. Auf die Donner und Blitze folgt nun wie ein Thränenerguß tiefe wehmütige Klage. Der Ps. 109 klingt hier so auffällig mit Ps. 69, wie Ps. 69 in der vorletzten Str. mit Ps. 22 zusammen. Der tiefatmigen Klage entspricht der Doppelname יהוה אדני (s. *Symbolae* p. 16). In עֲשֵׂה אִתִּי thue mit mir ist עֲשֵׂה so prägnant gemeint wie Jer. 14, 7 (Hupf.); *fac mecum* kann nicht bed. „handle für mich" (לִי 1 S. 14, 6), sondern gewinnt durch das beigefügte *propter nomen tuum* den Sinn eines Thuns mit dem Hilfsbedürftigen, welches durch Gottes freie Gnade bestimmt ist. Die Begründung 21^{b} lautet wie 69, 17: deine Gnade ist טוֹב schlechthin gut, alles Guten Grund und alles Uebels Ende. Hitz. vermutet hier wie 69,17 כְּטוֹב חסדך „nach der Güte deiner Gnade", aber diese Formel ist ohne Beispiel; כִּי טוֹב חסדך ist dem לְמַעַן שְׁמֶךָ entsprechende vorausgeschickte Motivirung. In v. 22 (Variation von 55,5) ist חָלַל, nicht חֻלַּל überliefert; die Conj. יָחִיל nach 55, 5 ist nicht nötig, man wird annehmen dürfen, daß חָלַל als *v. denom.* v. חָלָל ‚durchbohrt s.' bed., also s. v. a. חוֹלֵל (vgl. Lc. 2, 35). Das Bild vom Schatten v. 23 (wo für כִּנְטוֹתוֹ hie und da בִּנְטוֹתוֹ) ist wie 102, 12. Wenn der Tag sich neigt, streckt sich der Schatten, er wird länger und länger (Virgil: *majoresque cadunt altis de montibus umbrae*), bis er in die allgemeine Dunkelheit verschwindet. So schwindet das Leben dieses Leidenden hin; absichtlich gebraucht er das *Ni.* נֶהֱלָכְתִּי (andere LA: נֶהֱלַכְתִּי); es ist eine von außen anstürmende Macht, die ihn so schattenartig in die Nacht verdrängt. Die Heuschrecke ist ein wehrloses Tier, welches leicht von Menschen und selbst wo sie in zahllosen Mengen auftritt von Wind und Wetter verjagt wird Ex. 10, 19. Jo. 2, 20. נִנְעַרְתִּי aus- oder fortgeschüttelt w. (vgl. Neh. 5, 13 und הַנִּעָר Zach. 11, 16., wo Hitz. הַנִּעָר lesen will, *dispulsio* = *dispulsi*). Das Fasten v. 24 ist die Folge des mit tiefem Gram sich einstellenden Ekels an aller Speise; כָּחַשׁ מִשָּׁמֶן vom Fleische bed. so entartet d. i. abgefallen sein daß kein Fett mehr da ist, vgl. כַּחַשׁ Abmagerung Iob 16, 8.[1] Absichtlich ist v. 25 אֲנִי hervorgehoben: er in dieser seiner Leidensgestalt ist Zielscheibe ihrer Schmähung, und sie schütteln bedenklich den Kopf, indem sie ihn als einen verzweifelnden Gottesgestraften ansehen und als einen Verlorenen aufgeben. So ist nach 69, 11 f. zu erklären.

V. 26—31. In der Schlußstr. erneuert sich der Hilferuf (vgl. v. 26 mit 31, 17) und der Ps. geht ähnlich wie Ps. 69 und 22 mit freudigem Ausblick auf des Leidens Ausgang zu Ende. Die Hand Gottes v. 27 steht dem Zufall, Menschenwerk, Selbstwerk entgegen. Männiglich wird, wenn Gott endlich eingreift, unleugbar erkennen, daß es seine Hand ist, welche hier das vor Menschenauge Unmögliche leistet, und sein Werk, welches in diesem Leiden und Leidensausgang zur Ausführung gekommen. Er segnet den, welchem die Menschen fluchen; diese erheben sich und werden zuschanden (wofür LXX קָמַי יֵבֹשׁוּ), während sein Knecht sich des Endes seines Leidens freuen darf. Die

---

1) Saadia vergleicht zu u. St. בהמה (פרה) כחושה eine magere Kuh *Berachoth* 32^{a}. Ebenso Trg. II Gen. 41, 27 תּוֹרָתָא כְּחִישָׁתָא die mageren Kühe.

Impf. v. 29 sind nun nicht wieder Anwünschungen, sondern Ausdruck zuversichtlicher Erwartung. כִּמְעִיל hat in correkten Texten wie Jes. 59, 17 בּ *raphatum*. Die רַבִּים sind der קָהָל (22, 23). An der Wunderrettung dieses Leidenden hat die Gemeinde die Bürgschaft ihrer eignen und einen hellen Spiegel der Gnade ihres Gottes. Die Summe des Lobes und Dankes folgt v. 31., wo כִּי *quod* bed. und also dem ὅτι *recitativum* verwandt ist (vgl. 22, 25). Alle drei Charfreitagsps. fassen den Trost, der aus Davids Leiden für alle Leidenden hervorgeht, in einen solchen körnigen Satz zusammen 22, 25. 69, 34. Jahve tritt hin zur Rechten des Armen, für ihn streitend (vgl. 110, 5), um Hülfe zu schaffen (ihm) von denen die seine Seele richten (37, 33) d. i. verdammen. Der Contrast dieses Schlußged. zu v. 6 f. ist unverkennbar. Verklagend steht der Satan zur Rechten des Peinigers, rechtfertigend Gott zur Rechten des Gepeinigten; der ihn menschlichen Richtern überlieferte wird verurteilt und der Ueberlieferte wird von dem Richter der Richter „aus Drangsal und Gericht hinweggenommen“ (Jes. 53, 8), um, wie wir nun in dem folgenden Ps. hören, zur Rechten des himmlischen Königs zu sitzen. Ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι .. ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ!

PSALM CX.

An den Priesterkönig zur Rechten Gottes.

1 Spruch Jahve's an meinen Herrn:
„Setze dich zu meiner Rechten,
Bis daß ich mache deine Feinde
Zum Schemel deinen Füßen.“

2 Das Scepter deiner Obmacht
Wird ausstrecken Jahve aus Zion:
„Herrsche mitten unter deinen Feinden!“

*

3 Dein Volk stellt willigst sich an deinem Heertag;
In heiligen Festgewändern,
Aus des Frührots Schoße
Kommt dir der Thau junger Mannschaft.

4 Geschworen hat Jahve und wird ihn nicht reuen:
„Du sollst Priester sein in Ewigkeit
Nach der Weise Melchisedeks.“

* *

5 Der Allherr zur Rechten dir
Zerschellt an seinem Zorntag Könige,
6 Wird richten unter den Nationen,
Voll von Leichnamen wirds.

Er zerschellt das Haupt über weites Land;
7 Vom Bach auf dem Wege wird er trinken,
Darum hochempor heben das Haupt.

* * *

Als die Pharisäer beisammen standen, fragte sie Jesus: Was dünket euch über den Christ? Weß Sohn ist er? Sie sagen ihm: Davids. Sagt er ihnen:

Wie also nennt David im Geiste ihn Herrn, indem er sagt: „Es hat gesprochen der Herr zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis daß ich mache deine Feinde zum Schemel deiner Füße?“ Wenn sonach David ihn Herrn nennt, wie ist er sein Sohn? — Und niemand konnte ihm Rede stehen, noch wagte jemand von jenem Tage an ihn fürder zu fragen.

So lesen wir Mt. 22, 41—46. Mr. 12, 35—37. Lc. 20, 41—44. Die Schlußfolgerung, welche zu ziehen den Pharisäern überlassen bleibt, beruht auf den zwei zugestandenen Voraussetzungen, daß Ps. 110 davidisch und daß er prophetisch-messianisch sei d. h. daß darin der zukünftige Messias gegenständlich vor Davids Geiste stehe. Denn wenn die Befragten hätten antworten können, daß David dort nicht von dem zukünftigen Messias rede, sondern dem Volke Worte über ihn selbst oder über den davidischen König im Allgem. in den Mund gebe, so entbehrte die Frage des Hintergrunds zwingender Beweiskraft. Da aber der prophetisch-messianische Charakter des Ps. damals anerkannt war (wie denn auch die spätere Synagoge trotz der Klemme, in welche sie dieser Ps. gegenüber der Kirche brachte, dieser Anerkenntnis sich nie ganz hat entziehen können), so mußte sich für die Pharisäer selber aus diesem Ps. die Schlußfolge ergeben, daß der Messias, weil Davids Sohn und Herr zugleich, menschlichen und zugleich übermenschlichen Wesens sei, daß es also der Schrift gemäß sei, wenn dieser Jesus, der sich als den geweissagten Christus darstellte, als solcher Gottes Sohn und göttlichen Wesens zu sein bekenne.

Auch sonst setzt die neutest. Schrift voraus, David rede in diesem Ps. nicht von sich selbst, sondern unmittelbar von dem, in welchem das davidische Königtum das worauf die Verheißung lautet schließlich und ewig leisten sollte. Denn v. 1 gilt auch anderwärts als Weissagung auf die Erhöhung Christi zur Rechten des Vaters und seinen schließlichen Sieg über alle Feinde Act. 2, 34 f. 1 Cor. 15, 25. Hebr. 1, 13. 10, 13., und v. 4 legt der Hebräerbrief 5, 6. 7, 17. 21 seiner Beweisführung für die Abrogation des levitischen Priestertums durch das melchisedekische Jesu Christi zu Grunde. War aber schon David, der das levit. Priestertum auf die Höhe noch nie dagewesenen Glanzes erhob, Priester nach Melchisedeks Weise, so ist nicht einzusehen, wie das Priestertum Jesu Christi nach Melchisedeks Weise ein Beweis für die Endschaft des levit. Priestertums sein und schlechthin dessen Fortbestand ausschließen soll.

Wir wollen uns also über die in der neutest. Schrift vorliegende Auffassung des Ps. nicht täuschen. Nach der neutest. Schrift redet in Ps. 110 David nicht bloß insofern von Christo, als der Geist Gottes ihn regiert hat, vom Gesalbten Jahve's in typischer Form zu sprechen, sondern unmittelbar und gegenständlich in prophetischer Vergegenwärtigung des Künftigen. Und wäre dies unmöglich? Freilich giebt es sonst keinen Ps., in welchem David sich und den Messias unterscheidet und diesen vor sich hat; die andern messianischen Ps. Davids sind Reflexe seiner wurzelhaften idealen Selbstschau, Spiegelbilder seiner typischen Geschichte, sie enthalten weil David auch da ἐν πνεύματι redet prophetische Elemente, aber nicht von der Person Davids gelöste. Indes beweisen uns Davids letzte Worte 2 S. 23, 1—7., daß die messianische Selbstschau Davids nicht lebenslang gewährt, sondern

gegen Ende seines Lebens einen Stoß erlitten hat. Nachdem der Glanz der Persönlichkeit Davids in seinen und seiner Umgebung Augen schon fast gänzlich erblichen war, mußte er den Abstand seiner Wirklichkeit von der Idee des Gottgesalbten noch stärker auf seinem Sterbelager inne werden, als seine Sonne im Untergehn begriffen war. Da aber tritt noch einmal alle die Herrlichkeit, mit der ihn Gott begnadigt hat, vor seine Seele, er fühlt sich zu Gottes Ehre als den hochemporgestellten Mann, den Gesalbten des Gottes Jakobs, den lieblichen Sänger Israels, das Werkzeug des Geistes Jahve's. Das ist er gewesen und er, der als solcher sich als den Unsterblichen schaute, soll jetzt sterben: da ergreift er sterbend die Säulen der göttlichen Verheißung, er läßt den Boden seiner eignen Gegenwart los und schaut als Prophet in die Zukunft seines Samens: *Gesagt hat der Gott Israels, zu mir geredet der Fels Israels: „ein Beherrscher der Menschen, ein gerechter, ein Herrscher in Gottesfurcht, und wie Licht des Morgens, wenn die Sonne aufgeht, ein wolkenloser Morgen, wenns nach Sonnenschein, nach Regen aus der Erde grünt.“ Denn nicht gering* (לֹא־כֵן zu erkl. nach Iob 9, 35 vgl. Num. 13, 33. Jes. 51, 6) *ist mein Haus bei Gott, sondern einen ewigen Bund hat er gesetzt mir, einen geordneten allseits und gewahrten, denn all mein Heil und alle Huld — sollte ers nicht sprossen lassen?* Die Idee des Messias soll dennoch innerhalb seines Hauses zu verheißungsgemäßer Verwirklichung kommen. Das Zukunftbild, welches vor seine Seele tritt, ist kein anderes, als das von seiner Subjektivität abgelöste Bild des Messias. Und wenn dort, warum nicht auch schon in Ps. 110? —

Daß Ps. 110 zeitgeschichtliche Anknüpfungspunkte habe, ist trotzdem um so weniger zu leugnen, als seine Stellung im 5. B. vermuten läßt, daß er einem zeitgeschichtlich-annalistischen Zus. entnommen ist. Der erste dieser Anknüpfungspunkte ist die Einholung der Bundeslade nach dem Zion. Angethan mit linnenem priesterlichem Ephod hatte David frohlockend die Bundeslade nach Zion hinaufgeleitet. Dort auf Zion nahm nun Jahve, dessen irdischer Thron die h. Lade ist, zur Seite Davids Platz, aber, geistlich angeschaut, lag die Sache eigentlich so, daß Jahve, indem er auf Zion sich niederließ, David hinfort an seiner Seite zu thronen gestattete. Der zweite Anknüpfungspunkt ist dies, daß David Heiligtum und Gottesdienst zu einem Hauptgegenstand seiner Fürsorge machte, er war als König ein *episcopus circa sacra* wie kein anderer, denn Salomo führte nur aus was er geplant und vorbereitet hatte. Und ein dritter Anknüpfungspunkt ist die siegreiche Beendigung des syrisch-ammonitischen und inzwischen auch edomitischen Krieges. Der Krieg mit den Ammonitern und ihren Verbündeten, der größte, längste und glorreichste Davids, endete im 2. J., wo David selbst zum Heere ging, mit der Eroberung Rabba's. Diese typische Grundirung des prophetischen Inhalts des Psalms ist anzuerkennen. Der Geist der Prophetie giebt David von den Lichtseiten seines Königtums aus die Glorie des anderen David zu schauen. Diesem Könige der Zukunft gegenüber ist David nicht König, sondern Unterthan. Er nennt ihn wie ihn selbst das Volk nennt אֲדֹנִי. Von seinem Throne herniedergestiegen schaut er zu dem Zukünftigen auf. Auch der thront auf Zion. Auch der siegt von da aus. Aber seine Gemeinschaft mit Gott ist die denkbar engste und zu seinen Füßen wird

auch der letzte Feind gelegt. Und er ist nicht bloß König, der priesterlich für das Heil seines Volkes sorgt, er ist ewiger Priester kraft beschworener Verheißung. Der Ps. ist also zukunftgeschichtlich auf typischem Grunde. Es läßt sich auch erklären, warum die Siegesthat an Ammon und das Messiasbild sich dergestalt für David von seiner Person abgelöst haben. Mitten hinein in jenen Krieg fällt die Sünde Davids, die sein ganzes weiteres Leben verkümmerte und seine typische Herrlichkeit zu Asche machte. Aus dieser Asche erhebt sich hier der Phönix der messianischen Prophetie. Der Typus, zum Bewußtsein seiner selbst gekommen, legt hier seine Krone nieder zu den Füßen des Antitypus.

Der Ps. besteht aus drei Siebenten, indem dreimal ein Tetrastich nebst einem Tristich einander folgen. Er trägt also das dreifache Gepräge der Siebenzahl, welche die Zahl des Schwures und des Bundes ist. Sodann ist sein Gepräge durchaus prophetisch. Es werden zwei Gottessprüche angeführt und zwar nicht solche, welche uns aus Davids Gesch. bekannt sind und hier nur wie in Ps. 89. 132 poetisch reproducirt werden, sondern solche, von denen Davids Gesch. nichts weiß und die wir hier zum ersten Male vernehmen. Und auch daß der Gottesname יהוה dreimal vorkommt — an vierter Stelle heißt Gott אדֹנָי — ist gewiß nicht absichtslos.

V. 1—2. In Ps. 20 und 21 sieht man sofort an den Anfängen, daß man Rede des Volks von seinem König vor sich hat. Hier spricht לַאדֹנִי v. 1 nicht dafür und נְאֻם entschieden dagegen. Jenes spricht nicht dafür, denn daß der Unterthan den König אֲדֹנִי nennt, ist zwar richtig z. B. 1 S. 22, 12., obwohl die genauere Anrede אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ lautet z. B. 1 S. 24, 9 — wozu aber, wenn hier das Volk redet, lautet der Ehrentitel wie aus dem Munde eines Einzelnen, und warum nicht lieber, wie in Ps. 20. 21., לַמֶּלֶךְ oder לִמְשִׁיחוֹ? Entschieden dagegen aber, daß hier ein Israelit sich über das Verhältnis seines Königs zu J. ausspricht, ist נְאֻם. Denn daß ein im Namen des Volkes redender Israelit in Prophetenweise mit נְאֻם beginne, ist widersinnig, zumal da dieses so an die Spitze der Rede gestellte נְאֻם ה׳ ungewöhnlich und an den wenigen Stellen wo es vorkommt Jes. 56, 8 vgl. 1, 24. 1 S. 2, 30. Sach. 12, 1 um so gewichtvoller ist. Auch da wo dem נאם andere Genitive als ה׳ folgen, ist diese satzeröffnende Stellung des נאם sehr selten; es findet sich, so gestellt, nur noch im Munde Bileams Num. 24, 3 f. 15 f., Davids 2 S. 23, 1., Agurs Spr. 30, 1., und überall (auch Ps. 36, 2) in orakulöser Bed. Es kommt hinzu daß, wenn einer aus dem Volke redete, die Aussage Rückblick auf einen vergangenen Gottesspruch sein müßte; aber erstens weiß die Gesch. von einem solchen Gottesspruche nichts und zweitens führt נְאֻם ה׳ immer Gott als gegenwärtig redenden ein, wovon auch die von Hofm. dagegen angeführte Stelle Num. 14, 28 keine Ausnahme macht. Man müßte also wie v. Orelli (Die alttest. Weissagung S. 173) annehmen, daß „Nathan oder ein anderer Seher jener Zeit, von der göttlichen Größe des neuen Königtums auf Zion ergriffen, diese hier in prophetischen Tönen schildere". Wir finden diese Ansicht ansprechend, aber sie setzt an die Stelle des לדוד, welche David zum Verf. des Psalms oder doch zu dem darin Redenden macht, ohne Nötigung

eine widersprechende Vermutung. Uns gilt der Gottesspruch v. 1 nicht als Aussage der Gemeinde, was platterdings unmöglich, und auch nicht als Aussage eines unbekannten Propheten über David, sondern als ein an David eben jetzt ἐν πνεύματι (Mt. 22, 43) ergangener, als Aussage Davids über den verheißenen (vgl. 2 S. 7, 21 *propter verbum tuum*) künftigen Christus, wie auch Jefeth anerkennt, während Saadia sich durch den Midrasch bethören läßt, Abraham unter dem Herrn zu ververstehen. Auch die Einzigartigkeit der Aussage bestätigt die Bez. auf den König Messias. Von dem Könige Israels wird sonst gesagt, daß er auf dem Throne Jahve's sitze 1 Chr. 29, 23., näml. als sichtbarer Vertreter des unsichtbaren Königs 1 Chr. 28, 5.; den hier Angeredeten aber heißt J. zu seiner Rechten Platz nehmen. Die Rechte eines Königs ist der höchste Ehrenplatz 1 K. 2, 19 [1]; hier bed. das Sitzen zur Rechten nicht bloß eine müßige Ehre, sondern Aufnahme in Gottes Hoheits- und Herrschaftsgemeinschaft, Erhöhung zur Teilnahme an Gottes βασιλεύειν (1 Cor. 15, 25). Wie J. im Himmel thronet und der Empörer hienieden lachet, so soll der Erhöhete hinfort diese selige Ruhe mit Ihm teilen, bis Er ihm alle Feinde unterwirft und ihn also zum unbeschränkten allgemein anerkannten Herrscher macht. עַד wie Hos. 10, 12 für עַד־כִּי oder עַד־אֲשֶׁר schließt die jenseits gelegene Zeit nicht aus, sondern wie 112, 8. Gen. 49, 10 ein, so zwar, daß es allerdings die schließliche Unterwerfung der Feinde als Wendepunkt bez., mit welchem etwas anderes eintritt (s. Act. 3, 21. 1 Cor. 15, 28). הֲדֹם ist Prädicatsacc. Die Feinde sollen unter seine Füße zu liegen kommen (1 K. 5, 17), seine Füße auf den Nacken der überwundenen treten Jos. 10, 24., so daß der überwundene Widerstand wie zu dem dunklen Grunde wird, auf welchem sich die Glorie seiner sieghaften Herrschaft erhebt. Denn die zeitliche Geschichte endet mit dem Triumphe des Guten über das Böse, aber nicht mit Vernichtung des Bösen, sondern mit dessen Unterwerfung. Dahin kommt es, indem die absolute Allmacht sich für und durch den erhöheten Christus wirksam erweist. In v. 2 folgen, aus dem Spruche Jahve's hervorgehend, Worte prophetischer Aussicht. Zion ist der Herrschersitz des großen zukünftigen Königs 2, 6. מַטֵּה עֻזְּךָ (vgl. Jer. 48, 17. Ez. 19, 11—14) bed. „das Scepter (als Insigne und Ausübungsmittel) der dir verliehenen Obmacht“ (1 S. 2, 10. Mi. 5, 3). Dieses Scepter wird J. von Zion aus weithin strecken: ein Ziel bis wohin ist nicht genannt; wie aber die Propheten solche Ps. verstanden, zeigt z. B. Zach. 9, 10. Es folgen 2^b die Worte, mit denen J. diese Herrschaftsausdehnung des Erhöheten begleitet. J. wird ihm alle seine Feinde zu Füssen legen, aber nicht so daß er selbst dabei müßig bliebe. So soll er denn, mitten hineingetreten in den Bereich (בְּקֶרֶב) seiner Feinde, niederzwingend und niederhaltend herrschen. Wir lasen dieses רְדֵה 72, 8 in messian. Zus.

---

1) Vgl. die Sitte altarabischer Könige, ihren Statthalter *(ridf)* zu ihrer Rechten sitzen zu lassen, *Monumenta antiquiss. hist. Arabum ed. Eichhorn* p. 220.

So schon in den Weiss. Bileams Num. 24, 19., wo das Scepter 24, 17 Bild des von Jakob ausgegangenen und von Jakob aus herrschenden Messias selbst ist.

V. 3—4. Um so siegreich zu herrschen, bedarf es eines Volkes und Heeres. Gemäß dieser Gedankenverknüpfung, welcher 3ª entgegenkommt, bed. בְּיוֹם חֵילֶךָ am Tage deines Heerbanns d. i. wo du dein חֵיל צָבָא 2 Chr. 26, 13 zur Samlung und zum Auszuge aufrufst. An diesem Tage ist des Königs Volk נְדָבֹת Freiwilligkeiten d. i. ganz und gar freudige Willigkeit (vgl. 109, 4 ich bin Gebet; Spr. 8, 30 ich war Ergötzen), es bringt sich ihm opferwillig entgegen mit allem was es ist und hat. Es bedarf keines zwingenden und langwierigen Aufgebots: es ist kein Söldnerheer, gern und schnell stellt es sich dar auf innern Antrieb מִתְנַדֵּב (Richt. 5, 2. 9). Die Punktation, welche bei חֵילֶךָ mit *Olewejored* den Haupteinschnitt macht, läßt den Parall. von חילך und יַלְדֻתֶךָ deutlich hervortreten. Wie חילך nicht *roboris tui* bed., so nun auch ילדותך nicht nach Koh. 11, 9 παιδιότητός σου (Aq.) d. h., wie Hofm. erkl., die Thaufrische der Jugendkraft, die der Morgen des großen Tages über den König ausgießt. Wie גָּלוּת sowohl die Verbannung als die Verbannten bed., so יַלְדוּת wie νεότης *juventus juventa* sowohl Jugendalter, Jugendzeit, Jugendlichkeit, als jugendliche junge Mannschaft. Auch erwartet man nach 3ª nicht weitere Aussage über die Beschaffenheit des Königs, sondern des ihm sich zu Diensten stellenden Volkes. Die junge Mannschaft wird mit Thaue verglichen, der dem Könige aus dem Schoße (*uterus*) des Frührots herniederthaut. מִשְׁחָר verhält sich zu שַׁחַר wie מַחְשָׁךְ zu חֹשֶׁךְ; der Begriff von שחר und חשך erscheint in משחר und מחשך schärfer begrenzt und gleichsam massiger gefaßt. Mit Thaue wird die junge Schar verglichen sowohl wegen ihrer Rüstigkeit und ihrer Menge, welche der Frische des morgendlichen Thaues und der Unzahl seiner Tropfen 2 S. 17, 12 (vgl. Num. 23, 10) gleichen, als wegen der stillen Verborgenheit, aus welcher heraus sie wundersam plötzlich zu Tage kommt Mi. 5, 6. Nachdem wir ילדותך nicht von der Jugendlichkeit des Königs verstanden, werden wir nun auch בְּהַדְרֵי־קֹדֶשׁ nicht auf den König bez., deß Kriegsrüstung heiliger Schmuck. הַדְרַת קֹדֶשׁ ist gottesdienstlicher priesterlicher Ornat 96, 9. 29, 2; in „heiligem Schmuck" ziehen 2 Chr. 20, 21 die levitischen Sänger vor dem Heere her — hier aber trägt das Volk ohne Unterschied heilige Festgewänder. So umgiebt es wie aus dem Mutterschoße des Frührots geborener Thau den göttlichen König. Es ist ein priesterliches Volk, welches er in heiligen Kampf führt, wie Apok. 19, 14 dem Logos Gottes himmlische Heerscharen auf weißen Rossen folgen, ἐνδεδυμένοι βύσσινον λευκὸν καθαρόν — ein neues Geschlecht, wundersam wie aus himmlischem Lichte geboren, zahlreich, frisch und kräftig gleich den Thauperlen, den Kindern des Morgenrots.[1] Der Ged., daß

1) LXX übers.: ἐν ταῖς λαμπρότησι τῶν ἁγίων σου (zum vorigen Satze gehörig), ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε (Psalt. Veron. *exegennesa se*, Bamberg. *gegennica se*). Vulg., an die *Itala* sich anschließend: *in splendo-*

es ein priesterlich Volk ist, leitet zu v. 4 über. Der König, der dieses priesterliche Volk führt, ist, wie wir v. 4 hören, selbst ein Priester כֹּהֵן. So heißt der Priester als Stehender (von כֹּהֵן = כּוּן in intrans. Bed.), näml. vor Gott (Dt. 10, 8 vgl. Ps. 134, 1. Hebr. 10, 11), wie נָבִיא der Sprecher, näml. Gottes. Vor Gott stehen ist s. v. a. ihm dienen, näml. als Liturg. Ein Priester, der das wechselseitige Handeln Gottes und seines Volkes im Bereiche des Gottesdienstes vermittelt, ist der Herrscher, den der Ps. feiert; der priesterliche Charakter des Volkes, das sich von ihm zu Kampf und Sieg führen läßt, steht in Folgezus. mit dem priesterlichen Charakter dieses seines Königs. Er ist Priester kraft einer eidlich bekräftigten Zusage Gottes. Der Schwur ist nicht bloß Bürgschaft der Erfüllung der Zusage, sondern auch Siegel der hohen Bedeutsamkeit ihres Inhalts. Gott der absolut Wahrhaftige Num. 23, 19. 1 S. 15, 29 schwört — es ist das die höchste Steigerung des נאם ה׳, deren die Prophetie fähig ist Am. 6, 8. Er setzt in dieser feierlichsten Weise den Angeredeten zum ewigen Priester ein עַל־דִּבְרָתִי מַלְכִּי־צֶדֶק. Das *i* von דברתי ist der selbe alte Bindelaut, wie in מלכי des Namens מַלְכִּי־צֶדֶק (vgl. zur Schreibung מַלְכִּי־שׁוּעַ 1 S. 14, 49 u. ö. אֲדֹנִי־צֶדֶק Jos. 10, 1. אֲדֹנִי בֶזֶק Richt. 1, 5); es ist mit wenigen Ausnahmen betont (s. zu Ps. 113). Das weitsinnige עַל־דִּבְרַת, welches Koh. 3, 18. 7, 14. 8, 2 ‚ob Sachverhalts = wegen' bed., bed. hier ‚nach Sachverhalt, Art, Maßgabe' (LXX κατὰ τὴν τάξιν), denn דִּבְרָה hat wie öfter דָּבָר z. B. Dt. 15, 2 die allgem. Bed. Sachverhalt, Bewandtnis, *ratio*. Das Priestertum soll in ihm, dem von Zion aus Herrschenden, mit dem Königtum geeinigt sein, wie in Melchisedek, dem Könige von Salem, und zwar auf ewig. Nach de Wette Ew. Hupf. Ehrt Riehm ist da kein sonderliches Priestertum gemeint, sondern das unmittelbar mit dem Königtum selbst gegebene, darin bestehend, daß der König Israels von Berufswegen sein Volk im Gebete Gott empfahl und im Namen Gottes es segnete, auch Jahve's Heiligtum und Dienst bestellte. Allerdings ist ganz Israel מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים (Ex. 19, 6 vgl. Num. 16, 3. Jes. 61, 6), und es muß sich also auch der königliche Beruf innerhalb Israels als ein in seiner Weise priesterlicher ansehen lassen. Aber dieses geistliche Priestertum und, wenn man will, fürstliche Summepiscopat brauchte David nicht erst durch feierliche Zusage zu überkommen, und das Melchisedeks, nach welchem hier das Verhältnis bestimmt witd, ist ihm incongruent, denn der König Salems war nach canaanäischer Sitte,

---

ribus sanctorum; ex utero ante luciferum genui te. Die Väter erklären dies hie und da von der weihnachtlichen Geburt des Herrn, meistens aber von der vorweltlichen, wonach Apollinaris umschreibt: γαστρὸς καρπὸς ἐμῆς πρὸ ἑωσφόρου αὐτὸς ἐτύχθης. In seiner selbständigen Uebers. liest Hier. בהררי (wie 87, 1): *in montibus sanctis quasi de vulva orietur tibi ros adolescentiae tuae*, wie Symm. ἐν ὄρεσιν ἁγίοις. Diese LA בהררי wird von Herder de W. Olsh. Hupf. Riehm vorgezogen, und es ist wahr, daß sich die Vorstellungen des Thaues und der Berge (133, 3) leicht verknüpfen, aber wir gehen dabei eines ungleich bedeutsameren Zuges im Bilde verlustig. Und außer Symm. und Hier. lesen alle alten Uebers. בהדרי.

welche die Vereinigung des Königtums und Priestertums zuließ, wirklich Pontifex und vereinigte also in sich, israelitisch angesehen, die Würden Davids und Ahrons. Wie könnte David ein Priester nach Melchisedeks Weise heißen, er der kein Anrecht an den priesterlichen Zehnten hatte, wie Melchisedek, und dem die im A. T. von dem Begriffe des Priestertums unzertrennliche Opferbefugnis[1] versagt war (vgl. 2 Chr. 26, 20)! Wäre David der Angeredete, so stünde die Aussage in Widerspruch mit dem in Gen. c. 14 berichteten Priesterrecht Melchisedeks, welches nach der unanfechtbaren Darstellung des Hebräerbriefs an Umfang dem levitisch-ahronitischen gleich war, und, da על־דברתי eine sich deckende Wechselbez. fordert, auch in Widerspruch mit sich selber. Eher ließe sich mit v. 4 bei der Bez. auf einen der maccabäischen „Priesterfürsten" (Jos. *ant.* 16, 6, 2: „Hyrkan II des Hohenpriesters") zurecht kommen (Hitz. vLg. Olsh.), und wir würden dann der Bez. auf Jonathan, der die heilige Stola anlegte 1 Macc. 10, 21 (so früher Hitz.), oder Alexander Jannai, der wirklich den Königstitel führte (so Hitz. später) die Bez. auf Simon vorziehen, den das Volk nach Jonathans, seines Bruders, Tode zum ἡγούμενος καὶ ἀρχιερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστόν 1 Macc. 14, 41 ernannte — eine Vereinigung beider Würden, welche, obgleich eine Abnormität, doch keine geradezu widergesetzliche war. Aber dem hier v. 4 Angeredeten wird das Priestertum, welches doch die Maccabäer von Haus aus als geborene כהנים besaßen, durch einen Gottesspruch zuerkannt, und gesetzt auch daß in v. 4 der Nachdruck nicht auf Vereinigung des Priestertums mit dem Königtum, sondern des Königtums mit dem Priestertum läge, so verbietet uns den Ps. so tief herabzurücken schon die Rückdeutung darauf bei Zacharja. Warum sollten wir uns in dem Verständnis des im A. T. einzigartigen Gottesworts nicht lieber von diesem Propheten leiten lassen, dessen Weissagung 6, 12 f. der Schlüssel dazu ist? Zacharja verlegt die Erfüllung des Ps. aus der alttest. Gegenwart mit ihrer schroffen Scheidung der monarchischen und hierarchischen Hoheit in den Bereich der Zukunft, und bezieht ihn auf den künftigen Sproß Jahve's (צֶמַח). Dieser, welcher den rechten Gottestempel bauen wird, vereinigt friedlich in seiner Einen Person das priesterliche Amt mit dem königlichen, die dazumal auf Josua den Hohenpriester und Zerubabel den Fürsten verteilt waren, was der Prophet 6, 11 dadurch symbolisch darzustellen hat, daß er dem Josua עטרות (eine Doppelkrone) aus Silber und Gold aufsetzt.[2] Ebendasselbe deutet sich auch Jer. 30, 21

---

1) Der Socinianer Ge. Enjedin (gest. 1597) ging deshalb in seiner Beziehung des Ps. auf David davon aus, daß diesem Könige ausnahmsweise priesterliche Verrichtungen, wie keinem andern, von Gott verstattet gewesen seien, s. die Literatur der dadurch veranlaßten Controverse bei Serpilius, *Personalia Davidis* S. 268—274. Und Grätz redet sich ein, das Obj. des Ps. sei der Hohepriester Josua, für den der D. Partei ergreife gegen den Davididen Serubabel. Danach foltert er Text und Sinn des Psalms.

2) Die Neuern (schon Hitzig) meinen hier „auf das Haupt Serubabels und" einflicken zu sollen.

(vgl. Num. 16, 5. 19, 22) an: der künftige Fürst Israels bedarf keiner priesterlichen Vermittelung, sondern ist Gotte priesterlich nahe gestellt und hat zu ihm freien Zugang. So verstand und entfaltet die spätere Prophetie diesen Ps., und in welchem anderen Sinne könnte ihn die nachdavidische Gemeinde sich als Gebet und Lied angeeignet haben, als in eschatologisch-messianischem Sinne? Aber dieser Sinn bewährt sich auch als der ursprüngliche. David vernimmt hier daß der zu Gott erhöhete König der Zukunft, den er seinen Herrn nennt, zugleich ewiger Priester ist. Und weil er beides ist, ist sein Kampf selber ein priesterlich-königliches Werk und ebendeshalb trägt auch sein mitkämpfendes Volk priesterliche Gewänder.

V. 5—7. Wie v. 2 nach v. 1., so wird nun auch hier nach dem Gottesspruche reflektirend fortgefahren. Der Allherr — sagt v. 5 — zerschellt, diesem Priesterkönige zur Rechten, am Tage wo sein Zorn entbrennt (2, 12 vgl. 21, 10) Könige. Mit Recht ist אֲדֹנָי als Subj. accentuirt. Daß das Siegeswerk des Angeredeten nicht sein Selbstwerk, sondern Jahve's Werk für ihn und durch ihn ist, stimmt mit 1^b. Das Sitzen des Erhöheten zur Rechten Jahve's bez. seine immergleiche Teilnahme an dessen Hoheit und Herrschaft; darin aber daß der HErr, bei seiner Rechten stehend (vgl. das Gegenstück 109, 6), ihm zum Siege verhilft, bethätigt sich jenes überweltliche Verhältnis in geschichtlicher Weise. Die Rechte des Erhöheten ist dabei nicht unthätig (s. Num. 24, 17 vgl. 8), der HErr fehlt ihm eben nicht, wenn er seinen Arm gegen seine Feinde gebrauchen muß. Subj. zu יָדִין und den beiden מָחַץ ist der HErr als handelnd durch ihn. „Er wird richten unter den Völkern" ist eine eschatologische Hoffnung 7, 9. 9, 9. 96, 10 vgl. 1 S. 2, 10. Daß ב hier nach Art der Verba des Herrschens das Obj. bezeichne, ist aus diesen Stellen, wo überall der Acc. folgt, nicht zu schließen. Es ist ב *loci*, aber wie in בְּקֶרֶב 2^b fallen Ort und Obj. zusammen. Was die Folge des Völkergerichts sein wird, besagt das neutrisch gebrauchte V. מָלֵא mit seinem Accus. גְוִיּוֹת (vgl. zur Construction 65, 10. Dt. 34, 9): es wird da voll, giebt da eine allesbedeckende Menge von Leichnamen — ders. Ged. wie Jes. 66, 24., ausgeführt in nahe verwandtem Zus. Apok. 19, 17. 18, 21. — Wie das erste מָחַץ ist auch das zweite 6^c Perf. der idealen Vergangenheit. אֶרֶץ רַבָּה ist die Erde oder das Land (vgl. אֶרֶץ רְחָבָה Ex. 3, 8. Neh. 9, 35) weit und breit, wie תְּהוֹם רַבָּה die große weithin sich erstreckende Wassertiefe; es läßt sich aber auch „Land Rabba's" verstehen, wie man sagt Land Jazers Num. 32, 1., Land Gosens Jos. 10, 41 u. dgl., also das Land der Ammoniter, deren Hauptstadt Rabba (2 S. 11, 1) ist. Auch ist es fraglich ob רֹאשׁ עַל־אֶרֶץ רַבָּה zu nehmen ist wie κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα Eph. 1, 22 (Hofm.), oder ob על־ארץ רבה als Bez. der Walstatt zu מָחַץ gehört. Die Wort- und Sachparallelen 68, 22. Hab. 3, 13 f. scheinen dafür zu sprechen, daß ראשׁ hier nicht Oberhaupt, sondern das Haupt des רָשָׁע κατ' ἐξ. (s. Jes. 11, 4) bed. Aber „er zerschmettert ein Haupt" giebt keinen vollen Gedanken, man erwartet zu ראשׁ eine nähere Bestimmung und man wird also על־ארץ רבה als diese anzusehen haben: „er zer-

schmettert ein (das) Haupt über weites Land“, wobei die Annahme nahe liegt, daß die Bezeichnung ארץ רבה sich nach Davids Siege über das Land Rabba als Typus des Sieges des andern David über den Erzfeind, das Haupt über großes Ländergebiet, bestimmt. Subj. von v. 7 ist nun nicht jener Erzfeind, als welcher im Verlauf der Geschichte verjüngt (antitypisch) sich wiedererheben wird (wie wir früher erklärten), sondern der Gefeierte dieses Ps., der so sich einheitlicher rundet. 7[a] spricht die Mühsal seines Kampfes, 7[b] den Lohn ihrer Uebernahme aus; עַל־כֵּן ist also s. v. a. ἀντὶ τούτου. בַּדֶּרֶךְ aber, obwohl es zu מִנַּחַל (vom Bach am Wege) gehören könnte (83, 10. 106, 7), zieht die Acc. richtig zu יִשְׁתֶּה: er wird auf seinem schweren Berufswege (vgl. 102, 24) mit einem Trunk aus dem Bache vorlieb nehmen, er wird nur kurze Zeit still stehn, um sich zu erfrischen und dann aufs neue zu kämpfen; er wird rastlos, ohne sich aufhalten zu lassen, sein Siegeswerk verfolgen, und ebendeshalb (zum Lohn dafür) wird es dahin kommen, daß er das Haupt als Sieger emporrichten darf, was, christologisch verstanden, im Wesentlichen mit Phil. 2, 8 f. Hebr. 12, 2. Apok. 5, 9 f. übereinkommt.

Der Ps. ist prophetisch-messianisch, wie auch v. Hofmann später anerkannt hat, dessen für uns niedergeschriebenes Bekenntnis wir zum Epilog unserer Auslegung machen: „Wie der Spruch eines Propheten, der Gottes Wort redet zu dem Angeredeten, beginnt der Psalm, und er ist dies dann durchweg, auch wo er nicht ausdrücklich wie v. 4 dem Angeredeten kundthut, was Gott ihm zuschwöre. Gott ist gewillt, ihm schließlich seine Feinde zu unterwerfen. Bis dahin, bis sein Siegestag da ist, soll er inmitten derselben eine Herrschaft üben, deren Scepter durch Gottes Beistand mächtig ist wider sie. Verbürgt aber ist ihm sein endliches Obsiegen durch das Wort Gottes, welches ihn als andern Melchisedek zu einem ewigen Priestertum bestellt, das Aaron's Priestertum ausschließt, und durch den Sieg, den Gott ihm schon gegeben hat an einem Tage seines Zorns. — Dies ist Bild eines Königs auf Zion, welcher dem noch entgegensieht, was Ps. 72, 8 ff. schon geschehen ist, eines sieghaften, mächtigen, aber noch inmitten von Feinden herrschenden Königs, also eines Königs, wie Jesus jetzt es ist, dem Gott den Sieg gegeben hat über das heidnische Rom, und dem er bei seiner Wiederoffenbarung in der Welt alle seine Feinde unterwerfen wird, derweilen er der königliche Priester und priesterliche König des Volkes Gottes ist. — Der Prophet, der dies spricht, ist David; der, welchen er als Herrn anredet, ist der König, welcher bestimmt ist, es so zu werden, wie ihn Ps. 72 schildert, also der, von welchem ihm nach 2 S. 23, 3 Gott geredet hat. David sieht ihn in einem Momente seines Herrschens, welchem sich der seines eigenen, in dem wir ihn 2 S. 11, 1 finden, vorbildlich vergleicht.“

PSALM CXI.

Alphabetischer Lobpreis Gottes.

HALLELUJA.

1 א Anerkennung Jahve's von ganzem Herzen
ב Bring' ich dar in der Redlichen Rat und Gemeinde.
2 ג Groß sind die Thaten Jahve's,
ד Durchforscht von allen die sie lieb haben.
3 ה Herrlichkeit und Pracht ist sein Thun,
ו Und seine Gerechtigkeit bestehet ewig.
4 ז Seiner Wunder ein Gedächtnis gestiftet hat er,
ח Huldreich und barmherzig ist Jahve.
5 ט Trank und Speise hat er gereicht seinen Fürchtigen,
י Immerwährend gedenkt er seines Bunds.
6 כ Kund gethan hat er seiner Werke Kraft seinem Volke,
ל Lehnend ihnen das Erbe der Heiden.
7 מ Mit Wahrheit und Recht geeint sind seiner Hände Werke,
נ Niemand trügend alle seine Ordnungen,
8 ס Standfest auf immer, auf ewig,
ע Endigend in Wahrheit und geradsinnig.
9 פ Freiheit gesendet hat er seinem Volke,
צ Zugesagt für ewig seinen Bund —
ק Quell der Ehrfurcht und heilig ist sein Name.
10 ר Richtscheit der Weisheit ist die Furcht Jahve's,
ש Schöne Klugheit für alle Pflichtgetreuen;
ת Teilhaft ewigen Ruhmes bleibt Er.

Mit Ps. 111 beginnt eine Trilogie von Hallelujapsalmen. An Ps. 110 mag er angeschlossen sein, weil er das לְעוֹלָם 110, 4 in weiteres heilsgeschichtliches Licht setzt, indem er Lob an Lob der Thaten Jahve's und seiner Stiftungen reiht. In engster Verwandtschaft steht er zu Ps. 112. Während Ps. 111 — sagt Hitz. richtig — im Kreise der ישרים die Herrlichkeit, Macht und Gnade Jahve's preist, preist Ps. 112 die daraus fließende Herrlichkeit und Glückseligkeit der ישרים selbst, der Jahveverehrer. Die zwei Ps. sind Zwillinge in Form wie Inhalt. Sie sind aus älteren psalmischen und gnomischen Grundstoffen gemischt, beide spruchartig und beide alphabetisch. Jeder besteht aus 22 Zeilen mit den 22 Buchstaben des Alphabets an der Spitze[1], und jede Zeile meistens aus drei Worten. Beide Lieder sind nur Ketten akrostichischer Zeilen ohne strophische Gruppirung und deshalb unteilbar. Wie stark der Eindruck der Zusammengehörigkeit des Zwillingspaares ist, zeigt die gleichartige Accentuation; auch schließen beide Ps., bis dahin in zweigliedrige Vv. zerlegt, v. 9 und 10 mit zwei dreigliedrigen.

Was der D. v. 1 sich vornimmt, bringt er von v. 2 an in Ausführung. וְעֵדָה ist nach gleicher Syntax wie 64, 7 s. v. a. וַעֲדָתָם (1, 5). In 2^b ist dem חֶפְצֵיהֶם, wenn man חֲפָצִים mit Symm. Hier. als Hauptform faßt, kein rechter Sinn abzugewinnen. Denn erklärt man nach לְכָל־חֶפְצִי

1) Bemerkenswert sind die ausgeschriebenen Buchstabennamen welche bei Hieronymus vor den einzelnen Versen stehen, bes. *Gemel*, *Deleth*, *Schen*. Doch findet sich neben *Gemel* auch 119, 17 die Unform *Gimel*.

1 K. 9, 11: je und je durchforscht nach allen ihren Anliegen d. i. nach allen Seiten dessen worauf ihre Wißbegier und ihr Wunsch belehrt zu werden geht, so ist die Zurückbeziehung des Pronomens auf יְשָׁרִים des vorhergehenden Verses mißlich; man erwartet Beziehung auf מַעֲשֵׂי, also etwa: durchforscht nach allen ihren Abzweckungen (vgl. Jes. 53, 10) d. i. nach allen Seiten dessen worauf ihr Absehen geht; aber dies liegt von dem belegbaren Sprchgebrauch zu weit ab. Näher liegt es, zumal im Hinblick auf לְכָל־עֹשֵׂיהֶם 10ª, חפציהם mit Aq. Trg. Syr. von חֲפֵצִים abzuleiten, dessen Verbindungsform חֶפְצֵי lauten kann wie יְרֵאֵי, כְּבֵדֵי, שִׂמְחֵי (neben שְׂמֵחֵי): die Werke Jahve's sind durchforscht d. h. ein anziehender Gegenstand der Forschung für alle die Gefallen daran finden (Olsh. Hupf. Grätz) d. h. die eine Freude daran haben, in Natur und Geschichte Gott zu suchen und zu finden. In v. 4 deutet זֵכֶר (√ זך ذكر stechen: Fixirung in Bewußtsein und Wort) auf die Feste, bes. auf das Passamahl mit dem Mazzoth-Feste, dieses זִכָּרוֹן Ex. 12, 14 an das in Aeg. erlebte bundestreue Verschonen; denn טֶרֶף 5ᵇ will doch wohl an die wundersame Speisung und Tränkung in der Wüste nach dem Auszug aus Aegypten (bes. Manna und Felsenwasser 105, 40—43) erinnern. Dieser Ps., sagt Lth., sieht mich an als sei er aufs Osterfest gemacht. Schon seit Theodoret und Augustin verbindet sich mit v. 5 der Ged. an die Eucharistie; Ps. 111 ist der kirchliche Abendmahlsps. geworden. Bei הִגִּיד wird man an die הַגָּדָה (אַגָּדָה) der Passanacht erinnert. Die Erlösungsthat der mosaischen Zeit hat eine fortwirkende Kraft, denn der Gemeinde des Einen wahren Gottes ist der Sieg nicht allein über die Völker Canaans, sondern über die gesamte Völkerwelt beschieden; die Kraft der Thaten Jahve's, die er seinem Volke kundgethan und die es sich wiedererzählt, geht darauf aus, ihnen den Erbbesitz der Völker zu geben. Die Werke seiner Hände sind Wahrheit und Recht, denn sie sind die Verwirklichung des währenden, sich erwahrenden Wahren und des sich siegreich behauptenden Rechten; seine Anordnungen נֶאֱמָנִים (hie und da נֶאֱמָנִים punktirt) gefestigt, bewährt, zu festem Vertrauen auf ihre Heilsamkeit in sich und ihren Folgen berechtigend (vgl. 19, 8); סְמוּכִים gestützt, näml. nicht von außen, sondern in sich selber, also unerschütterlich (vgl. סָמוּךְ von der Gesinnung 112, 8. Jes. 26, 3); עֲשׂוּיִם vollführt, hinausgeführt (vgl. zu Jes. 43, 7), näml. von Seiten Gottes בֶּאֱמֶת וְיָשָׁר in Wahrheit und gerade, יָשָׁר ist Acc. *recte, probe* (vgl. 119, 137), ohne daß aber einleuchtet, weshalb nicht vielmehr וְיֹשֶׁר (Hitz. Riehm u. A.) zu lesen sein sollte. Haben wir v. 4—6 richtig verstanden, so blickt פדות auf die Befreiung aus Aeg. zurück. Auf sie folgte ja der Bundesschluß am Sinai, der bis in die Gegenwart des D. unverbrüchlich fortbesteht und die Heiligkeit und Furchtbarkeit des göttlichen Namens zur Bürgschaft seiner Unverbrüchlichkeit hat. Furcht Jahve's, dieses heiligen und furchtbaren Gottes, ist der Weisheit Anfang — der Wahlspruch der חכמה in Iob (28, 28) und Mischle (1, 7. 9, 10), den Bb. der חכמה. In diesem Mischle-Ton fährt 10ᵇ fort: die Gottesfurcht, die sich im Gehorsam äußert, ist denen, welche sie (die göttlichen פקודים) ausüben, שֵׂכֶל טוֹב (Spr. 13, 15. 3, 4 vgl. 2 Chr.

30, 22) eine „feine Klugheit“, löbliche Einsichtigkeit. Da es nun nicht mit תְּהִלָּתָם weiter geht, so werden wir 10ᵇ nicht nach 112, 3ᵇ zu verstehen haben: ewig besteht der Ruhm eines solchen (Pflichtgetreuen), sondern mit Hupf. Riehm nach 3ᵇ unseres Ps.: der Ruhm Jahve's (an solchen Pflichtgetreuen sich bewährend) bestehet ewig. Auch so rundet sich der Ps. schön ab, denn mit אוֹדֶה ה' hob er an.

PSALM CXII.

Alphabetischer Lobpreis des Gottesfürchtigen.

HALLELUJA.

1 א **Ausbündig Glück genießt wer Jahve fürchtet,**
ב **Bei seinen Geboten sich wohlgefällt!**
2 ג **Geltend im Lande wird sein Same werden,**
ד **Das Geschlecht der Redlichen wird gesegnet.**
3 ה **Hab' und Reichtum ist in seinem Hause,**
ו **Und seine Gerechtigkeit bestehet ewig.**
4 ז **Strahlend geht in Nacht den Redlichen ein Licht auf,**
ח **Huldreich und barmherzig und gerecht.**
5 ט **Treulich lohnt sich Leihn und Schenken,**
י **Im Gericht behauptet sich ein solcher.**
6 כ **Kein Wanken erleidet er auf ewig,**
ל **Lang bis ewig gedenkt man des Gerechten.**
7 מ **Mähr des Unglücks setzt ihn nicht in Furcht,**
נ **Nicht zu erschüttern ist sein Herz, getrost in Jahve.**
8 ס **Standfest ist sein Herz, es fürchtet sich nicht;**
ע **Endlich kann er sich an seinen Drängern weiden.**
9 פ **Freigebig streut er hin den Dürftigen,**
צ **Zu aller Zeit besteht seine Gerechtigkeit.**
ק **Quick sproßt empor sein Horn in Ehren,**
10 ר **Ruchlose sehns und ärgern sich,**
ש **Scheelsüchtig knirschend und zergehend —**
ת **Thatsächlich straft sich Ruchloser Begehren.**

Auf das alphabetische Halleluja Ps. 111., welches Gottes Walten pries, folgt nun ein anderes im Bau sich damit deckendes (*CTYXOC* $\overline{KB}$, wie die koptische Uebers. richtig zählt), welches die Menschen preist, deren Verhalten sich nach göttlichem Vorbild richtet.

Wie im vorigen Ps., stellt auch hier v. 1 das Thema des Folg. auf. Was dort v. 3 von Gottes Gerechtigkeit sagte, sagt hier v. 3 von der des Gottesfürchtigen: auch diese besteht ewig, sie ist ja das Abbild der göttlichen, ist Gottes Wirkung und Gabe (24, 5), indem Gottes heilschaffendes Thun und Verhalten, im Glauben ergriffen, ihm gleichförmiges Thun und Verhalten des Menschen wirkt, welches wie v. 9 sagt seinem Wesen nach Liebe ist. Ueber הוֹן Leichtigkeit, Bequemlichkeit, Wohlstand s. 44, 13. Die Verheißung 2 lautet wie Jes. 65, 23 und v. 4 wie Jes. 58, 10. Hgst. übers.: „Es gehet auf in der Finsternis Licht den Rechtschaffnen, wer nur gnädig und barmherzig und gerecht.“ Aber das ist stilistisch unmöglich. Die drei Adj. (wie 111, 4 auf Ex.

34, 6 zurückweisend, vgl. 145, 8. 116, 6) sind eigenschaftliche Benennung Gottes; חַנּוּן und רַחוּם nehmen im bibl. Hebräisch nie den Art. an, צַדִּיק folgt hier (vgl. dagegen Ex. 9, 27) ihrem Vorgang. Gott selbst ist das Licht, welches denen die es aufrichtig mit ihm meinen in Finsternis aufgeht, Er die Sonne der Gerechtigkeit mit חֵן und רַחֲמִים spendenden Strahlenfittichen Mal. 3, 20. Daß er denen aufgeht, welche barmherzig sind wie er barmherzig ist, erhellt aus v. 5. טוֹב אִישׁ ist hier, indem טוֹב wie Jes. 3, 10. Jer. 44, 17 vom Wohlergehen gemeint ist, s. v. a. אַשְׁרֵי אִישׁ, welches targumisch טוּבֵיהּ דְּגַבְרָא übers. wird. חוֹנֵן bed. wie 37, 26. 21 einen der mildthätig herschenkt. 5^b ist nicht Weiterführung des Tugendbildes, sondern wie 127, 5^c verheißende Aussicht: er wird בַּמִּשְׁפָּט in Rechtlichkeit (72, 2. Jes. 9, 6 u. ö.) oder vielmehr (= בְּמִשְׁפָּט) im Rechtshandel (143, 2. Spr. 24, 23 u. ö.) die Dinge, um die es sich ihm handelt, behaupten, denn כִּלְכֵּל *sustinere* bed. unterhalten d. i. ernähren, aushalten d. i. ertragen und auch aufrechterhalten d. i. durchsetzen. Dies wird v. 6 erläuternd begründet: er steht überhaupt unerschütterlich fest. Und wenn er stirbt wird er zum Gegenstand ewigen Andenkens, sein Name bleibt im Segen (Spr. 10, 7). Weil er ein fröhlich Gewissen hat, ist auch sein Herz durch keine Unglücksbotschaft (Jer. 49, 23) außer Fassung zu bringen: es bleibt נָכוֹן aufrecht, gerad und fest, ohne sich beugen oder werfen zu lassen, בָּטֻחַ בַּה voll Vertrauens (Part. wie זָכוּר 103, 14, lat. *confisus, fretus*), סָמוּךְ in sich gestützt und gegründet; die beiden letzten Bezeichnungen sind aus Jes. 26, 3., wo von der Gemeinde der Endzeit die Rede ist. Ueber den Sinn von רָאָה בְּצָרָיו belehrt 91, 8; עַד wie 94, 13 von dem unausbleiblichen Ziele, diesseit dessen er unverzagt bleibt. Wie wenig das צדקתו עמדת לעד dem neutest. Bewußtsein entgegen ist, zeigt 2 Cor. 9, 9., wo Paulus v. 9 unseres Ps. zur Ermunterung christlicher Wohlthätigkeit verwendet. פִּזַּר von reichlichem und mannigfaltigem Spenden wie Spr. 11, 24. תרום 9^c steht selbstischem הָרִים 75, 5 als triebkräftiges Sprossen (132, 17) entgegen. Der Frevler muß das sehn und sich drüber zuschanden ärgern; er knirscht vor Wut des Neides und Verdrusses und zerfließt d. i. verliert den Halt, geht aus den Fugen, stirbt dahin (יִמָּס 3 *pr. Ni.* wie Ex. 16, 21 Pausalform von נָמֵס = נָמַס). Wie oft hat er dem, den er nun in Ehren sehen muß, den Untergang gewünscht! Das Blatt wendet sich, dieses und überh. sein widergöttliches Begehren geht unter, indem das Gegenteil sich verwirklicht. Zu יִרְאֶה mit seinem selbstverständlichen Obj. vgl. Mi. 7, 10. Ueber die Pausalform יִכְעָס s. 93, 1. Hupf. Dyser. lesen nach 9, 19. Spr. 10, 28 תִּקְוַת. Mit Recht verweist Hitz. zum Schutze der überlieferten LA auf Spr. 10, 24 neben 28.

PSALM CXIII.

Halleluja dem Erhöher aus Niedrigkeit.

HALLELUJA.

1 Lobpreist, Knechte Jahve's,
Lobpreist den Namen Jahve's!
2 Es sei der Name Jahve's gebenedeiet
Von nun an und bis ewig!
3 Von Sonnenaufgang bis Niedergang
Ist lobgepriesen der Name Jahve's.

4 Erhaben über alle Völker ist Jahve,
Ueber die Himmel seine Herrlichkeit.
5 Wer ist wie Jahve unser Gott,
Er der hoch oben thronet,
6 Er der tief hernieder blicket —
Im Himmel und auf Erden?

7 Der vom Staube aufrichtet den Geringen,
Vom Aschenhaufen erhebt den Armen,
8 Ihn hinzusetzen neben Edle,
Neben die Edlen seines Volkes;
9 Der seßhaft macht die Unfruchtbare des Hauses
Als fröhliche Mutter der Söhne,
Halleluja.

Mit diesem Ps. beginnt das *Hallel*, welches an den drei hohen Festen, an dem Enkänienfest (חֲנֻכָּה) und den Neomenien recitirt wird, nicht am Neujahrs- und Versöhnungstage, weil heiterer Lobgesang nicht zu dem düstern Ernste dieser Tage stimmt, und nur bruchstückweise in den letzten Passafesttagen, denn „meine Geschöpfe, sagt der Heilige gebenedeit sei Er, ertranken damals im Meere und ihr solltet Jubellieder anstimmen?!“ In der Familienfeier der Passanacht wird es halbirt, indem die eine Hälfte Ps. 113. 114 vor der Mahlzeit vor Leerung des zweiten Festbechers und die andere Hälfte Ps. 115—118 nach der Mahlzeit nach Einschenkung des vierten Festbechers gesungen wird, worauf sich das ὑμνήσαντες Mt. 26, 30. Mr. 14, 26 nach der Abendmahlsstiftung, die sich an den vierten Festbecher anschloß, beziehen mag. Paulus Burgensis nennt Ps. 113—118 *Alleluja Judaeorum magnum*. Diese Benennung findet sich auch sonst häufig. Aber herrschender Sitte gemäß heißen Ps. 113—118 und insbes. Ps. 115—118 nur הַלֵּל und den Namen הַלֵּל הַגָּדוֹל führt Ps. 136 mit seinen 26 כי לעולם חסדו.[1]

---

1) s. den Traktat *Sofrim* c. 18 § 2. Abgesehen von den Neomenien, an welchen das הַלֵּל κατ' ἐξ. d. i. Ps. 113—118 nur herkömmlich (מנהג), nicht gesetzlich ist, wurde dasselbe im Tempel 18 mal jährlich recitirt, nämlich 1 mal am Passa (nämlich dessen erstem Tage), 1 mal an Schabuoth, 8 mal an Succoth, 8 mal an Chanucca (Enkänien), jetzt im Exile außerhalb des h. Landes, 21 mal, weil Passa und Succoth zwei Feiertage und Schabuoth einen als Zusatz erhalten haben, nämlich 2 mal am Passa, 2 mal an Schabuoth, 9 mal an Succoth. Dazu kommt noch die nach altem Brauche übliche Recitation beim Passamahle (daheim, nicht im Heiligtum). Statt הַלֵּל

Eigentümlich dem Ps. 113 ist eine sonst beispiellose Häufung des sogen. *Chirek compaginis*. Diese als Bindelaute verwendeten *i* und *o* (in Eigennamen auch *u*) sind, wie Philippi in seiner Schrift über den Status constructus ausführlich dargethan hat, die Trümmer einer ursprünglichen Declination, deren Nominativ auf *u* (*o*), deren Genitiv auf *i* und deren Accusativ auf *a* endigte, und das *Chirek compaginis* hat nichts mit dem persisch-türkischen *i* des Anschlusses (*iḍâfet*) zu schaffen, welches der Rest eines alten Demonstratives *ja* ist, so daß تاجِ سلطان *tâği sulṭân* urspr. διάδημα τὸ τοῦ βασιλέως bedeutet.

Am häufigsten findet sich *i* am ersten Gliede des *st. constr.* und sowohl am *masc.:* Dt. 33, 16. Zach. 11, 17 (viell. zweimal, s. Köhler zu d. St.), als am *femin.:* Gen. 31, 39. Ps. 110, 4. Jes. 1, 21. Thren. 1, 1 (einmal).[1] Schwerlich gehören hierher Lev. 26, 42. Ps. 116, 1. Sodann findet sich dieses *i* häufig auch, wenn das zweite Glied des *st. constr.* mit einer Präpos. versehen und dieser also in Auflösung begriffen ist: Gen. 49, 11. Ex. 15, 6. Obad. 3 (Jer. 49, 16). Hos. 10, 11. Thren. 1, 1 (zweimal). Ps. 123, 1 u. viell. Hohesl. 1, 9. Ebenso im *Chethib* Jer. 22, 23. 51, 13. Ez. 27, 3. Drittens da, wo zwischen dem genitivisch zusammengehörigen Begriffspaar ein Wort mitteninne steht und der *st. constr.* also wirklich aufgelöst ist: Ps. 101, 5. Jes. 22, 16. Mi. 7, 14. Es ist dasselbe *i*, welches sich in einer Menge von Eigennamen, sowohl israelitischen z. B. גַּמְלִיאֵל (Wohlthat Gottes) als phönizischen z. B. חַנִּיבַעַל, מַלְכִּיצֶדֶק (Huld Baals) findet und auch manchen hebr. Präp. wie בִּלְתִּי (wo das *i* aber je nach dem Context auch Pronominalsuff. sein kann), זוּלָתִי (wo *i* gleichfalls Suff. sein kann), מִנִּי (poet.) angefügt ist; in אַפְסִי dagegen ist das *i* immer Suff. Man sollte meinen, daß von dem auf *ult.* betonten Suff. das *i* der Bindung sich als unbetont weil paragogisch unterscheide; aber wie אֹיַבְתִּי „meine Feindin" Mi. 7, 8. 10 zweimal mit Doppel*paschta* versehen und also auf *penult.* betont ist, ohne daß die Bedingungen des Tonrückgangs vorhanden sind: so ist dagegen das *i* der Bindung fast durchweg betont und von verkürzender Rückwirkung auf die vorausgehenden Vokale wie מְקִימִי, מְלֵאֲתִי, גְּנֻבְתִי, dagegen zuweilen nicht nur nach rhythmischer Regel wie in רַבָּתִי עָם Thren. 1, 1ª sondern auch da wo kein Grund ersichtlich wie Thren. 1, 1ᵇ. Hos. 10, 11 unbetont. Das Keri hat hie und da solche Formen mit *Chirek compaginis* hinwegkorrigirt Jer. 10, 17. 51, 13. Ez. 27, 3. Thren. 4, 21 (wozu aber 2 K. 4, 23 nicht gehört, wo das Chethib die nordpalästinische 2 *perf. fem.* הָלַכְתִּי für הָלַכְתְּ ist). Wie sehr sich gerade unser Ps. 113 in diesem altertümlichen *i* gefällt, zeigt v. 8, wo es sogar als Zierrat dem Infin. angehängt ist, was sonst nirgends vorkommt, so daß להושיבי den Verdacht erregt, aus להושיבו verschrieben zu sein.

---

schlechtweg findet sich *Berachoth* 56ª die Benennung הלילא מצראה (הַלֵּל הַמִּצְרִי). Den Namen הַלֵּל הַגָּדוֹל aber führt Ps. 136, vgl. Joel Müller, Masechet Soferim, der talm. Traktat der Schreiber (1878) S. 288 ff.

1) Sonderbar ist die Verwendung des רַבָּתִי als Hauptform in den palästinischen Buchtiteln איכה רבתי, אבל רבתי u. dgl. und in der Sprache der Masora z. B. ב׳ רבתי *Beth majusculum*.

Der Ps. hebt aus der Preiswürdigkeit Gottes die Herablassung des unendlich Erhabenen zu dem Niedrigen heraus. Es ist die zur Erhöhung der Niedrigen sich selbst erniedrigende Demut Gottes, welche im Erlösungswerke ihr Aeußerstes leistet. So erklärt es sich, daß Maria in ihrem *Magnificat* gleichen Ton mit dem Liede Hanna's 1 S. c. 2 und diesem Ps. anstimmt. Der Psalmist aber schreibt allem Anschein nach unter dem frischen Eindruck der Erlösung aus Babel. Man wird durch v. 9 an Jes. 54, 1. 66, 7 f. erinnert. Die „Unfruchtbare" ist das Jerusalem der Exilszeit.

V. 1—3. Der Aufruf, durch keinen Zusatz wie 134, 1 beschränkt oder auch nach 103, 20 f. über die Erde hinaus erstreckt, ergeht an das ganze seiner Gnadenwahl entsprechende berufstreue wahre Israel, dessen Benennung mit עַבְדֵי ה׳ (69, 37 vgl. 34, 23) oder auch עֶבֶד ה׳ (136, 22) bes. durch Jes. II in Umlauf gekommen ist. Dieses wird aufgerufen, J. zu preisen, denn Lobpreis seines Namens d. i. seines offenbarungsweise erschlossenen Wesens ist ein Hauptbestandteil, ja eigentlicher Grund und Zweck des Dienstes und soll endlich das alle Zeit und allen Raum Erfüllende werden. מְהֻלָּל *laudatum (est)* lautet auf gegenwärtigen Thatbestand. Hat der D. v. 5 ff. das Jerusalem der Exilszeit im Auge, so bekennt er als verwirklicht was Ps. 126, 2^b erhofft. Dieses *laudatum est (laudatur)* ist eine wichtige Parallele zu Mal. 1, 11 (s. Köhler zu d. St.).

V. 4—6. Die Preiswürdigkeit wird nun begründet. Der Anfang erinnert an 99, 2. Zwischen גּוֹיִם und יהוה steht *Pasek*, um beide auseinanderzurücken. Die Gesamtheit der Völker ist groß, aber J. ist über sie erhaben; die Himmel sind herrlich, aber Jahve's Herrlichkeit ist über sie erhaben — man hat nicht nach 148, 13 zu erkl., sondern רָם gehört nach 57, 6. 12 als Präd. auch zu 4^b. Er ist der Unvergleichliche welcher seinen Sitz in der Höhe aufgeschlagen, zugleich aber seinen Blick tief herniederrichtet (Ausdruck nach Ges. §. 142 Anm. 1) im Himmel und auf der Erde, d. h. dort im Himmel thronend und hier auf Erden nichts, auch das Niedrigste nicht, unbeachtet lassend; gerade das Niedrigste ist, wie die folg. Str. in Geschichtsbildern vergegenwärtigt, sein sonderliches Augenmerk. Gegen die Verbindung des בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ mit dem fragenden „Wer ist wie J. unser Gott" nach Dt. 3, 24 sträubt sich der Bau von v. 5—6. Man hat בַּשָּׁמַיִם auf 5^b, בָּאָרֶץ auf 6^a zu bez. (Riehm).

V. 7—9. Was v. 7 und 8^a sagen ist aus dem Liede Hanna's herübergepflanzt; דַּל nach 1 K. 16, 2 vgl. 14, 7 Bild des niedrigen Standes (Hitz.) und אַשְׁפֹּת (v. שָׁפַת) Bild der tiefsten Armut und Verlassenheit, denn auf der *mezbela* (dem Dünger- oder Aschenhaufen) liegt in Syrien und Palästina der von der Gesellschaft Ausgeschlossene, am Tage die Vorübergehenden um Almosen anrufend und Nachts sich in die von der Sonne erwärmte Asche bergend (Iob S. 62 f. der 2. Ausg.). Die Gedankenbewegung v. 8 folgt wie v. 1 dem Schema der Epizeuxis. Mit dem Liede Hanna's steht dem D. Hanna's Erhebung aus Kummer und Schmach vor Augen. Er wiederholt aber in v. 9 nicht die bezüglichen Worte ihres Liedes 1 S. 2, 5., sondern kleidet seine Verallgemeinerung

ihres Erlebnisses in eigne Worte. Wenn er wollte, daß man עֲקֶרֶת n. d. F. עֲטֶרֶת außer genit. Verbindung fasse, warum schrieb er nicht עֲקֶרֶת הַבַּיִת מוֹשִׁיבִי? הַבַּיִת wäre dann s. v. a. בַּיְתָה 68, 7. עֲקֶרֶת הַבַּיִת heißt das Weib welches Eheweib und also Hausfrau (בַּעֲלַת) נְוַת הַבַּיִת, aber doch nicht Hausmutter ist. Diese hat im Hause des Gatten keinen festen Stand, es fehlt ihrem Verhältnis zum Gatten das feste Band. Bescheert ihr Gott Kinder, so macht er sie ebendamit erst recht eingewohnt und eingewurzelt. In dem Prädicatsbegriff אֵם הַבָּנִים שְׂמֵחָה haftet die Bestimmtheit am 2. Gliede der Wortkette wie Gen. 48, 19. Richt. 13, 6 („ein Mann Gottes"), wie umgekehrt Jer. 23, 26 am ersten („die Erlogenes Weissagenden"), also: eine Mutter der Kinder. Der D. vergegenwärtigt sich die Sache so lebhaft, daß er auf die Kinder, mit denen Gott sie segnet, wie mit Fingern hinweist.

PSALM CXIV.

Die Naturbewegung vor Gott dem Erlöser aus Aegypten.

1 Als Israel auszog aus Aegypten,
Jakobs Haus aus fremdsprachigem Volke,
2 Da ward Juda sein Heiligtum,
Israel sein Reichsgebiet.

3 Das Meer sah's, da floh es,
Der Jordan wandte sich rückwärts,
4 Die Berge hüpften wie Widder,
Die Hügel wie junge Schafe.

5 Was ist dir, Meer, daß du fliehest?
O Jordan, daß du zurück dich wendest?
6 Ihr Berge, daß ihr hüpfet wie Widder?
Ihr Hügel, wie die jungen Schafe? —

7 Vor des Herrn Antlitz zittere, Erde,
Vor dem Antlitz des Gottes Jakobs,
8 Der den Fels wandelt in Wasserweiher,
Kieselgestein in Wasserquellen!

Dem allgemeinen Halleluja 113 tritt ein geschichtliches an die Seite, gleichfalls v. 8 mit *Chirek* und dazu noch *Cholem compaginis* geschmückt, im jüd. Ritual der Festps. des 8. Passatages. Die Gottesthaten der Zeit des Auszugs werden hier in ein ebenso majestätisches als liebliches Miniaturbild zusammengerückt. Es sind vier Tetrastiche, die sich mit Vogelschnelle in vier Flügelschlägen vorüberbewegen. Die Kirche singt diesen Ps. in einem von den 8 Psalmentönen verschiedenen *tonus peregrinus*. Die LXX (Theod. Syr. Vulg. Ar. Aeth.) und viele hebr. HSS (52 bei de Rossi, vgl. Kimchi's Comm.) fassen diesen Ps. mit dem folgenden (*Non nobis Domine*) ungeschickter Weise zu Einem zus. Dafür wird Ps. 116 des hebr. Textes (*Dilexi quoniam exaudiet*) in zwei (v. 1—9. 10 ff.) zerlegt. Nach dieser Teilung bei LXX besteht das Hallel aus 6 Psalmen; der Midrasch zum Hallel in Jellineks Sammlung kleiner Midraschim Th. V S. 87 zählt deren nur 5 indem er sagt: „Die Thora besteht aus חמשה חומשין und der Psalter aus חמשה חומשין und das Hallel aus חמשה חומשין."

V. 1—4. Aegypten heißt עַם לֹעֵז (v. לָעַז verw. לָעַג, לָעַח), weil es eine für Israel unverständliche (81, 6) und wie stammelnde Sprache redete. LXX und ebenso Trg.: ἐκ λαοῦ βαρβάρου.[1] Das erlöste Volk heißt יְהוּדָה inwiefern es Gott zu seinem קֹדֶשׁ machte, indem er in dessen Mitte sein מִקְדָּשׁ (Ex. 15, 17) aufrichtete, denn Jerusalem (*el-kuds*) war benjaminitisch-judäisch und galt seit David geradezu als judäisch. Inwiefern Er aber dieses Volk zu seinem Reiche machte (מַמְשְׁלוֹתָיו amplificativer Plur. mit מ *patach.*), indem er sich zu dem durch ein geoffenbartes Gesetz eigentümlich verfaßten als seinem Eigentumsvolke in Königsverhältnis stellte (Dt. 33, 5), heißt es יִשְׂרָאֵל. Das Präd. lautet הָיְתָה, denn Völker werden mit Land und Stadt zusammen weiblich vorgestellt (vgl. Jer. 8, 5). Die Grundlegung jenes neuen heilsgeschichtlichen Anfangs vollzog sich unter majestätischen Wundern, indem die Naturwelt in dienstbare Mitwirksamkeit und Mitleidenschaft versetzt ward (vgl. 77, 15 ff.). Die Spaltung des Schilfmeers eröffnet und die Spaltung des Jordans beschließt den Zug durch die Wüste nach Canaan; das Meer wich seitwärts, der Jordan machte Halt und stauete sich nordwärts, damit das erlöste Volk hindurchzöge. Und in der Mitte zwischen diesen großen Wundern des Auszugs und Einzugs erhebt sich das nicht minder große Gesetzgebungswunder. Das Hüpfen der Berge gleich Widdern, der Hügel gleich בְנֵי־צֹאן d. i. Lämmern (Weish. 19, 9) malt die Erschütterung des Sinai und seiner Umgebung Ex. 19, 18 vgl. oben 68, 9 und zum Bilde 29, 6.

V. 5—8. Der D., indem er fragt: was hast du, Meer, daß du fliehest . . lebt und webt in dieser Vorzeit wie ein Zeitgenosse, oder die Gegenwart und die Vorzeit fließen ihm zusammen, weshalb sich auch seine Selbstbeantwortung der gestellten Frage zu einem triumphirenden Machtruf gestaltet. Der Herr, der so wundermächtige Gott Jakobs ists, vor dem die Erde zittern muß. אָדוֹן hat nicht den Art., weil es im folg. יַעֲקֹב (אֱלוֹהַּ) seine Vervollständigung findet — die gleiche *epizeuxis* wie 113, 8. 94, 3. 96, 7. 13. הַהֹפְכִי hat außer Genitivverhältnis wie 101, 5. 113, 7 u. ö. verbindendes *i* und לְמַעְיְנוֹ in solchem verbindendes *o*, welches überh. nur in genitivischer Wortkette vorkommt und immer, nicht bloß wie das verbindende *i* fast immer, den Ton hat, außer hier und (בְּעֹר) בְּנוֹ צִפֹּר Num. 23, 18. 24, 3. 15 (nicht aber Lev. 6, 3. 2 S. 20, 8. Spr. 13, 4) nur in der seit Gen. 1, 24 häufigen Benennung des Wildes חַיְתוֹ־אֶרֶץ. Der Ausdruck erinnert an 107, 35. הַצּוּר ist aus Ex. 17, 6 und חַלָּמִישׁ (LXX τὴν ἀκρότομον das Schroffe)[2] steht nach Dt. 8, 15

---

1) Die Erklärung des βάρβαρος بربر durch *extraneus* v. بر בַּר ‚draußen' (Golius u. A.) ist irrig; es ist das altindische *barbaras*, so schallnachahmend wie *balbus*, vgl. بَرْبَرَ مَرْمَرَ murmeln, brummen, knurren, Gegens. des vernehmlich Redenden, wie z. B. die Selbstbenennung der Slaven *slowo* die Redenden bed.

2) Man vergleicht gew. خلنبوس *chalnabûs* [der karäische Lexikograph Abraham b. David schreibt חלמבוס, Jefeth bei Bargès خَلَنْبُس], aber dieses

poëtisch für סֶלַע Num. 20, 11.; denn diese beiden Wasserspendungsgeschichten sind es, auf welche der D. zurückweist. Aber warum gerade auf diese? Aus Felsgestein Wasser hervorspringen zu lassen ist ein Thatbeweis der unbeschränkten Allmacht und der den Tod in Leben umschaffenden Gnade. Möge denn die Erde vor dem Herrn, dem Gotte Jakobs zittern. Grätz liest nach LXX Syr. תָּחִיל als Antwort auf die Frage. Der Text so wie er lautet überspringt diese Antwort. Vor Jahve hat die Erde gezittert und vor ihm möge sie zittern. Denn der er gewesen, ist er noch immer, und wie er vormals gekommen, kommt er wieder.

PSALM CXV.

Ruf zu dem Gott Israels, dem Lebendigen, um Ehrenrettung seines Namens.

1 Nicht uns, Jahve, nicht uns,
Sondern deinem Namen gieb Ehre
Ob deiner Gnade, deiner Wahrheit.
2 Warum sollen sagen die Heiden:
„Wo ist doch ihr Gott?“

3 Und unser Gott ist im Himmel,
Alles was er will führt er aus.
4 Ihre Götzen aber sind Silber und Gold,
Machwerk von Menschenhänden.
5 Sie haben einen Mund und reden nicht,
Haben Augen und sehen nicht,
6 Haben Ohren und hören nicht,
Haben eine Nase und riechen nicht.
7 Ihre Hände, damit tasten sie nicht,
Ihre Füße, damit schreiten sie nicht,
Sie sprechen nicht mit ihrer Kehle.
8 Ihnen gleich werden ihre Macher,
Jeder der auf sie vertraut.

9 Israel, vertrau auf Jahve,
Ihre Hilfe und ihr Schild ist Er.
10 Haus Ahrons, vertraut auf Jahve,
Ihre Hilfe und ihr Schild ist Er.
11 Jahve-Fürchtende, vertraut auf Jahve,
Ihre Hilfe und ihr Schild ist Er.

---

verschollene Wort mag als Compos. aus خلس schwarzgrau s. und خنبس hart s. urspr. einen harten schwarzgrauen Stein bed., während חלמיש als eine Vermischung der Verbalstämme حمس hart s. und حلس schwarzbraun s. (wie جلمود Felsblock der Verbalstämme جلد hart s. und حمد massiv s.) erscheint; حَلَسَة heißt in Hauran die Hausthüre und der Fensterladen, wenn diese aus einer massiven Doleritplatte bestehen, wahrscheinl. von der schwärzlichen Farbe. Viell. ist חלמיש der antike Name des Basalts; bei der Härte dieses einem Erzgusse ähnlichen Gesteins ist Durchbruch der Quellen ein großes Wunder. *Wetzst.*

12 Jahve hat unsrer gedacht, wird segnen —
Wird segnen das Haus Israels,
Wird segnen das Haus Ahrons,
13 Wird segnen die Jahve-Fürchtenden,
Die Kleinen mit den Großen.
14 Hinzuthun wird Jahve zu euch,
Zu euch und euren Kindern.

15 Gesegnet seid ihr Jahve,
Dem Schöpfer Himmels und der Erde.
16 Der Himmel ist Himmel für Jahve,
Und die Erde hat er gegeben den Menschenkindern.
17 Nicht die Verstorbnen rühmen Jäh,
Und nicht alle Hinabfahrende zur Totenstille;
18 Wir aber, wir werden benedeien Jäh
Von jetzund bis in Ewigkeit,
Halleluja.

Dieser Ps. hat mit dem vorigen kaum etwas anderes gemein, als daß בית יעקב 114, 1 hier v. 12 f. zergliedert wird. Ueber die Verbindung der zwei Ps. in Uebers. und HSS s. die Einleitung zu Ps. 114.

Es ist ein Gebet Israels um Gottes Beistand, wahrsch. angesichts eines Kriegszugs gegen heidnische Feinde. Die zwei mittleren Sinngruppen von den vier sind von gleichem Umfang. Ewalds Vermutung, daß während der Ps. gesungen ward, die Opferhandlung vor sich ging und daß v. 12 eine priesterliche Stimme die gnädige Aufnahme des Opfers ausspricht, ist ansprechend. Der Stimmenwechsel tritt aber, wie auch Olsh. annimmt, schon mit v. 9 ein.

V. 1—2. Es handelt sich nicht sowohl um die Ehre Israels, welches der Ehre nicht wert ist (Ez. 36, 22 f.) und in der Schmach eine wohlverdiente Züchtigung zu erkennen hat, als um die Ehre Dessen, der nicht auf die Dauer die Schmähung seines heiligen Namens zulassen kann. Er will daß sein Name geheiligt werde. In dem Bewußtsein der Einheit mit diesem Willen stellt der D. seine Bitte, inwiefern sie doch zugleich Bitte für Israel ist, auf Gottes χάρις und ἀλήθεια als auf zwei Säulen. Das zweite עַל hat nach ausdrücklicher Bem. der Masora kein וְ, obwohl LXX Trg. ein solches einsetzen. Der Ged. v. 2 gestaltet sich nach 79, 10 oder nach Jo. 2, 17 vgl. Ps. 42, 4. Mi. 7, 10. אַיֵּה־נָא ist gleicher Stil wie נֶגְדָה־נָּא 116, 18., Num. 12, 13 einmal sogar: אֵל נָא o Gott! Entsprechend ist lat. *ubinam, ubi gentium.*

V. 3—8. Mit וֵאלֹהֵינוּ setzt der D. im Namen Israels der höhnischen Frage der Heiden das glaubensfreudige Bekenntnis der Erhabenheit Jahve's über die Götzen entgegen. Israels Gott ist im Himmel, also überirdischen Wesens und Lebens, und der schlechthin Unbeschränkte, in freier Selbstbedingung Allesvermögende: *quod vult, valet* (3^b = 135, 6. Weish. 12, 18 u. ö.). Die Schnitzgötter (עָצָב v. עצב verw. חָצַב, קָצַב) der Heiden dagegen sind tote Bilder, die alles Lebens ermangeln, auch des sinnlichen, dessen äußerliche Werkzeuge ihnen angebildet sind. Die Grundstelle zu v. 5 f. ist Dt. 4, 28. Daß יְדֵיהֶם und רַגְלֵיהֶם s. v. a. ידים להם .. רגלים sein könne, läßt sich nicht mit Koh. 5, 16 beweisen; es sind entw. Subjekte, welche das ו *apodosis* (vgl. Gen. 22, 24.

Hab. 2, 5. Spr. 23, 24 *Cheth.* vgl. zu Iob 4, 6) hervorhebt oder, da die beiden Vv. weniger ihres Genus halber (יד und רגל sind Fem., aber der hebr. Genusgebrauch ist sehr frei und undurchgebildet) als im Hinblick auf 7ᶜ die Idole selbst zum Subj. haben, *casus absoluti* (Ges. § 145, 2): anlangend ihre Hände etc. Der Name der Nase lautet nach der Masora hier אַף mit *Kamez.*[1] יְמִישׁוּן ist nicht *impf. Kal* (Böttch.), sondern *Hi.* v. מָשַׁשׁ (König: Tasten ausüben) oder vielmehr metaplastisch v. מוּשׁ; ohne das *Nun parag.* würde die Form יָמִשּׁוּ lauten. Daß ihnen die Sprache fehlt, wird 7ᶜ noch einmal gesagt, denn die andern Verneinungen sprechen ihnen das Leben, diese zugleich die Persönlichkeit ab. Wie wenig der heidnische Cultus zwischen Bild und Abgebildetem schied, konnte der Verf. aus eigner Erfahrung wissen. Demnach erscheint ihm wie den späteren Propheten der Götzendienst als das Aeußerste der Selbstverdummung und der Vernichtung menschlichen Bewußtseins, und das Endgeschick der Götzendiener ist, wie er v. 8 sagt, daß sie ihren Götzen gleich werden, also: ihres Bewußtseins, Lebens, Daseins beraubt; sie werden zunichte, wie jene ihre Nichtse (Jes. 44, 9). Dieser ganze Abschnitt des Ps. wiederholt sich in Ps. 135 (v. 6. 15—18).

V. 9—14. Nach diesem Bekenntnis Israels erhebt sich nun eine an Israel sich richtende Stimme. Die Dreiteilung: Israel, Haus Ahrons, Jahve-Fürchtende ist wie 118, 2—4; in Ps. 135 tritt zum Hause Ahrons noch בֵּית הַלֵּוִי hinzu; hier und in Ps. 118 wo die Leviten fehlen sind sie in dem Hause Ahrons als diesem gegebene (נְתוּנִים), ihm zu Dienst zugesellte (Num. 3, 9. 8, 19, 18, 6) inbegriffen. Die Jahve-Fürchtenden, die auch da an letzter Stelle stehen, sind die Proselyten (in der AG σεβόμενοι τὸν θεόν oder bloß σεβόμενοι[2]); jedenfalls sind diese (1 K. 8, 41. Jes. 56, 6) eingeschlossen, auch wenn Israel v. 9 die Laienschaft bedeuten sollte, denn der Begriff von יִרְאֵי ה' ragt über Israel hinaus. Daß der dreimalige Refrain der Aufforderung nicht so wie 33, 20 lautet: *unsere Hilfe und Schild ist Er*, läßt sich aus antiphonischem Gesang erklären; sofern aber der Ps. Gottes Schutz und Trutz zu einem Kriegszug erfleht, so läßt sich die hoffnungsgewisse Aussage *ihre Hilfe und Schild ist Er* mit Hitz. auf das ausgezogene oder ausziehende Heer bez. Es ist die selbe Stimme, welche Israel getrost sein heißt und dem Volke mit ה' זְכָרָנוּ (vgl. עַתָּה יָדַעְתִּי 20, 7) die wohlgefällige Aufnahme des Opfers verkündigt, viell. gleichzeitig mit der Darbringung des Gedenkteils (אזכרה) des Speiseopfers (38, 1). Das an die Spitze gestellte יְבָרֵךְ besondert sich der dreifachen Aufforderung entsprechend dreifach. Die

---

1) So die Masora zu Ps. 135, 17ᵇ mit Beifügung des witzigen Gedenkworts: פומא פתח חוטמא קמץ öffne den Mund, schließe die Nase d. h. pathachire das אף von אַף אין יש רוח בפיהם und kamessire das אף von אַף להם ולא יריחון. Indes ist die Masora in Betreff des außerpausalen אַף schwankend; zweifellos beglaubigt ist es nur 2 Chr. 28, 13., nach Ben-Ascher die einzige Ausnahme von der sonst außer Pausa üblichen Schreibung der Nase.

2) In lat. Inschriften heißt der Proselyt *(religionis Judaicae) metuens.*

v. 14 hinzutretende besondere Segensverheißung ist, wie 2 S. 24, 3., Echo von Dt. 1, 11. Das verkürzte Impf. יֹסֵף fassen wir getröstend, denn als Optativ stünde es hier zu vereinzelt. Trotz aller Bedrückung seitens der Heiden wird Gott sein Volk immer zahlreicher, widerstandsfähiger, furchtgebietender machen.

V. 15—18. Die Stimme des Trostes setzt sich v. 15 fort, wird aber, indem sie sich mit der neugestärkten Glaubensstimmung der Gemeinde verschmilzt, zur Stimme der Hoffnung. Schöpfer Himmels und der Erde heißt hier J., weil sich danach der Wert und die Größe seines Segens bemißt. Den Himmel hat er sich vorbehalten, die Erde aber den Menschen gegeben. Diese Scheidung von Himmel und Erde ist ein Grundcharakterzug der alttest. Denkweise. Der Thronsitz Gottes ist im Himmel und die Verheißung lautet auf Besitznahme der Erde (37, 22), wogegen im N. T. die κληρονομία Himmel und Erde umfaßt. Die alttest. Schranke spricht sich weiter v. 17 aus, wo דּוּמָה wie 94, 17 das stille Land des Hades bed., wie äg. *ta merseḳer* das Land welches das Schweigen liebt (DMZ XXX, 406). Von einer Gott ohne Unterlaß preisenden himmlischen Ekklesia nicht bloß der Engel, sondern auch der Geister aller im Glauben verstorbenen Menschen weiß das A. T. nichts.

PSALM CXVI.

Danklied eines dem Tode Entronnenen.

1 Lieb hab' ich, denn es höret Jahve
Meinen Ruf, mein brünstig Flehn.
2 Denn er hat mir zugeneigt sein Ohr,
So will ich lebenslang anrufen.
3 Umringt hatten mich Todes-Stricke
Und Hades-Beengnisse mich betroffen,
Drangsal und Jammer erfuhr ich.
4 Den Namen Jahve's rief ich da an:
O Jahve, errette meine Seele.

5 Huldvoll ist Jahve und gerecht,
Und unser Gott ein Erbarmer.
6 Ein Hüter der Einfältigen ist Jahve,
Ich war herabgekommen und er schaffte Heil mir.
7 Kehre ein, meine Seele, zu deiner Ruhe,
Denn Jahve thut wohl an dir.
8 Ja du hast entledigt meine Seele von dem Tode,
Mein Auge von Thränen,
Meinen Fuß vom Sturze.
9 Ich werde wandeln vor Jahve
In den Landen der Lebendigen.

10 Ich habe Glauben gehalten als ich sprach:
„Ich bin gebeugt gar sehr".
11 Ich habe gesagt in meinem Zagen:
„Alle Menschen sind Lügner".
12 Wie kann ich erwidern Jahve
All seine Wohlthaten an mir?

13 Den Kelch des Heils will ich erheben
Und den Namen Jahve's ausrufen.
14 Meine Gelübde will ich Jahve bezahlen,
Will's angesichts seines ganzen Volkes.

15 Teuer ist in den Augen Jahve's
Das Hinsterben seiner Frommen.
16 Oh, Jahve! ich bin ja dein Knecht,
Bin dein Knecht, Sohn deiner Magd,
Du hast gelöst meine Fesseln.
17 Dir werd' ich opfern Dankesopfer
Und den Namen Jahve's ausrufen.
18 Meine Gelübde will ich Jahve bezahlen,
Will's vor seinem ganzen Volke,
19 In den Vorhöfen des Hauses Jahve's,
Inmitten deiner, o Jerusalem!
Halleluja.

Ein anderer anonymer mit הללויה schließender Ps., nicht ein Bittlied mit hoffnungsvoller Aussicht, wie Ps. 115, sondern ein Danklied mit frischer Erinnerung an so eben bestandene Todesgefahr, und nicht, wie Ps. 115, aus dem Munde der Gemeinde, sondern eines Einzelnen, der sich von der Gemeinde unterscheidet. Es ist ein einzelner Geretteter, welcher hier in der Sprache zärtlichster Liebe die erfahrene Gnade preist. Die LXX hat dieses tiefinnige Lied halbirt 116, 1—9. 10—19 und zwei Hallelujaps. daraus gemacht, wogegen sie Ps. 114 und 115 zu Einem verbindet. Deutlich sondern sich 4 Sinnabschnitte, deren Anfänge einander entsprechen (v. 1 u. 10, 5 u. 15). Dreimal wiederholt sich וּבְשֵׁם ה׳ אֶקְרָא, welches das erste Mal rückwärts blickt, dann aber zu immer volltönenderem Dankgelübde anschwellt. Späte Entstehungszeit bekundet sich nicht allein in stark aramäischer Färbung der mit allerlei Zierraten versehenen Sprachform, sondern auch in vielen Lehnstellen aus vorexilischen Psalmen. Gleich der Anfang und noch mehr der Fortgang der 1. Gruppe erinnert an Ps. 18 — ein wichtiger Fingerzeig für die Auslegung.

V. 1—4. Nicht allein ist אָהַבְתִּי כִּי „ich liebe (habe es gern) daß“, wie ἀγαπῶ ὅτι Thucyd. VI, 36., wider den Sprachgebrauch, sondern der Ged. „ich liebe daß J. mich erhört“ ist auch platt und matt und unpassend zu der Fortsetzung in v. 2. Da v. 3. 4 aus 18, 5—17 geflossen, so ist אָהַבְתִּי nach אֶרְחָמְךָ 18, 2 zu verstehen, so daß es zwar nicht grammatisch, aber logisch das folg. יהוה zum Obj. hat. Der D. liebt diesen prägnanten Gebrauch des Verbums ohne ausgedrücktes Obj., vgl. אֶקְרָא v. 2., הֶאֱמַנְתִּי v. 10. Das *Pasek* hinter יִשְׁמַע scheint wenn man 5, 2. 20, 7. 66, 18 vergleicht die Verflößung des Auslauts *á* mit dem Anlaut *'a* von אדני verhüten zu wollen; aber es fehlt 1, 6. 6, 9. 10 u. ö. wo man es zu gleichem Zwecke erwarten sollte, man wird also richtiger mit Wickes p. 97 zu sagen haben, daß der Diener, hinter dem es steht, dadurch Distinctivkraft bekommt, obgleich nicht, wie bei Schalscheleth, Azla und Mehuppach mit eigentümlichem Notenwert. In 1[b] wehrt die Accentuation der Uebers. *vocem orationis meae* (Vulg. LXX) durch das *Mugrasch;* das *î* von קוֹלִי will also wohl so wenig als Lev. 26, 42 der archaistische Bindelaut sein (Ew. §. 211[b]), der D. hat die genitivische

Wortfügung 28, 6 in permutative umgesetzt. Das 2. כי, dem 1. an die Seite tretend, setzt die Begründung rückblickend fort. „In meinen Tagen“ ist wie Jes. 39, 8. Bar. 4, 20 vgl. בְּחַיַּי 63, 5. 104, 33. 146, 2 = so lange ich lebe. Man vernimmt schon hier den Ton von Ps. 18 (v. 2), der in v. 3. 4 sich geradezu entlehnungsweise fortsetzt. Statt חֶבְלֵי (שְׁאוֹל) dort heißt es hier מְצָרֵי *angustiae*, Plur. v. מֵצַר n. d. F. מֵסַב wie 118, 5. Thren. 1, 3 (Böttcher *de inferis* §. 423); Hades-Engen (wofür מְצָדֵי Hades-Netze zu lesen unnötig) sind Todesgefahren denen kaum zu entrinnen. Die Impf. אֶמְצָא und אֶקְרָא besagen kraft des Zus. Mitvergangenheit. אָנָּה (näml. בלשון בקשה d. i. in bittender Bed.) ist hier und außerdem noch 5 mal, wie die Masora bem., mit ה statt א geschrieben; es hat in der ersten Silbe sein festes *Metheg*, wonach *ānna* (wie בָּתִּים *bāttim*) zu sprechen ist, und hat nicht nur wegen des folg. יהוה = אֲדֹנָי (s. zu 3, 8), sondern allüberall betonte Ultima, denn auch da wo es (indem das Metheg sich in einen Diener verwandelt hat) mit zwei verschiedenen Acc. versehen ist wie Gen. 50, 17. Ex. 32, 31 giebt der zweite die Tonsilbe an.[1] Statt nun zu wiederholen: und J. erhörte mich, ergeht sich der D. in lobpreisendem Bekenntnis der allgem. Wahrheiten, welche die erfahrene Gebetserhörung ihm zu lebendigem Bewußtsein gebracht hat.

V. 5—9. Zu חַנּוּן und מְרַחֵם (רַחוּם) gesellt sich hier wie 112, 4 צַדִּיק, welches alles das begreift, was Ex. 34, 6 f. von ורב־חסד ואמת an Jahve über sich selbst aussagt. Seine Liebe ist bes. den Einfältigen (LXX τὰ νήπια vgl. Mt. 11, 25) zugewandt, welche seiner Obhut bedürfen und sich ihr überlassen; פְּתָאיִם ist wie Spr. 9, 6 eine aus פְּתָאִים und פְּתָיִים gemengte Schreibung. Auch der D. hat in ohnmächtiger Bedürftigkeit diese Liebe erfahren; דַּלֹּתִי ist hier auf *ult.*, nicht wie 142, 7 auf *penult.* betont: die Betonung richtet sich nach noch unaufgehelltem phonetischen oder rhythmischen Gesetze (s. zu Iob 19, 17); יְהוֹשִׁיעַ ist unsynkopirte Hifilform, deren Gebrauch in jüngerer Sprachzeit vulgär wurde, aber auch der älteren, zumal in der Poesie, nicht fremd ist 45, 18 vgl. 81, 6. 1 S. 17, 47. Jes. 52, 5. In v. 7 vernehmen wir die aus Ps. 42. 43. 103 bekannte Form des Selbstgesprächs. שׁוּבִי ist hier wie auch sonst zweimal *Milra* (s. zu Jes. 51, 9). Der Plur. מְנוּחִים bed. volle Ruhe, wie sie nur in Gott gefunden wird, und das Suff. in der Anrede der Seele lautet wie 103, 3—5 *ajchi* für *ajich*. Das Perf. גָּמַל besagt Erfahrungsthatsächliches und wird v. 8 in rückblickenden Perf.

---

1) Kimchi (s. König, Lehrgeb. S. 678 f.), die Bestimmung des Metheg verkennend, hält אָנָּה (אָנָּא) für *Milel*. Aber das palästinische und das babyl. Punktationssystem stimmen hierin zusammen, daß das bittende אנא (אנה) *Milra*, das fragende אנה *Milel* ist (mit nur zwei Ausnahmen in unserem nach der paläst. Masora fixirten Texte, näml. 139, 7. Dt. 1, 28., wo das folg. Wort mit א anlautet), und diese Betonungen sind der Entstehung beider Partikeln gemäß. Daß die Punktation da wo אנא zwei Accente hat der richtigen Betonung nicht gewiß sei, insinuirt Pinsker, Einleit. S. XIII, dem paläst. System nur aus Unkenntnis des Sachverhalts.



begründet. In v. 8—9 hört man 56, 14 erweitert wieder, und nimmt man 27, 13 hinzu, so sieht man der Gedankenentstehung des D. auf den Grund. מִן־דִּמְעָה gehört noch entschiedener als יחשׁיע unter die Auflösungen, die in der jüngern Sprachzeit sich häufen. In v. 9 spricht der D. die Folge der göttlichen Rettung aus. Das *Hithpa.* אֶתְהַלֵּךְ bez. das freie und wohlgemute Dahergehen und statt ארץ החיים 27, 13 heißt es hier אַרְצוֹת החיים: die Lande d. h. das weite Land der Lebendigen. Da ergeht er sich, ungehemmten Fußes und Blickes, angesichts Jahve's d. i. immer vor Augen habend seinen Retter vom Tode.

V. 10—14. Da כִּי אֲדַבֵּר nichts einführt was Glaubensgegenstand werden könnte, so steht הֶאֱמַנְתִּי hier absolut: Glauben haben oder fassen, wie es Iob 24, 22. 29, 24 mit לא ‚ohne Glauben sein d. i. verzagen' bed. Aber wie nun weiter? LXX übers. ἐπίστευσα, διὸ ἐλάλησα, was der Ap. 2 Cor. 4, 13 verwendet, ohne daß wir deshalb mit Lth. *Ich gleube, Darumb rede ich* übers. müssen; כי bed. nicht διό. Indeß ließe sich כי dem Sinne nach mit לָכֵן vertauschen, wenn mit Hgst. zu übers. wäre: „ich glaubte, denn ich redete, ich war aber sehr geplagt"; aber diese Aussage fügt sich nicht in diesen Zus. und hat auch syntaktisch weder Hand noch Fuß. Eher ließe sich mit v. Hofmann zu 2 Cor. 4, 13 erklären: „Ich bin glaubensgewiß, denn ich werde von meiner Dankesschuld gegen Jahve zu reden haben, der mir zur Zeit, wo ich sehr darniedergebeugt und auf keinen Menschen Verlaß war, ausgeholfen hat", aber so sehr bei dieser Erklärung der syntaktisch-logische Parallelismus mit den Anfangsworten der ersten Hälfte אהבתי כי ישמע anspricht, so spricht doch dagegen die über das Mögliche hinausgehende Prägnanz des Sinnes, der den אדבר gegeben wird, und der dann nur lose Zus. der Parallelglieder. Auch der Erklärungsversuch Hitzigs *Ich vertraue, als daß* (כִּי wie Jer. 12, 1) *ich spräche: ich bin gebeugt sehr* d. h. „habe hinfort Vertrauen, so daß ich mich zu keiner Aeußerung des Kleinmuts hinreißen lassen werde" empfiehlt sich nicht, da 10[b] klagende, aber deshalb noch nicht kleinmütige Aussage der Wirklichkeit ist. Da vorauszusetzen ist, daß הֶאֱמַנְתִּי und אָמַרְתִּי 11[a] auf gleicher Zeitlinie stehen, und da mitvergangenheitlicher Sinn des כִּי אֲדַבֵּר durch 1 K. 21, 6 sich als möglich erweist, so wird zu erklären sein: *Ich habe geglaubt* d. h. gläubiges Vertrauen behalten, *als ich sprach* (zu sprechen hatte): *Ich bin tief gebeugt* (עָנִיתִי wie 119, 67). Er hat Glauben gehalten, näml. Glauben an Gott, und hat, das Vertrauen auf Menschen als trüglich erkennend, in seinem Zagen (aus 31, 23) d. i. seiner vor Menschenaugen aussichtslosen Lage gesagt: alle Menschen sind Lügner (πᾶς ἄνθρωπος ψεύστης Röm. 3, 4). Ueber den Gedanken, daß er, im Stiche gelassen von allen den Menschen, von denen er Beistand und Hilfe erwartete, die Wahrheit und Treue Gottes erfuhr, hinwegschreitend fragt er v. 12 wie er Gotte alle seine Wohlthaten danken soll. מָה ist adverb. Acc. für בַּמֶּה wie Gen. 44, 16., und das Subst. תַּגְמוּל, an sich eine jüngere Bildung, hat obendrein das im Hebräischen sonst beispiellose chaldäische Pluralsuff. *ôhi.* Wie allein er seinem Retter danken kann und will, sagt der D. v. 13: Kelch des Heils ist der, welcher unter Dank für das

erlebte mannigfaltige und reiche Heil (יְשׁוּעוֹת) emporgehoben und getrunken wird; קָרָא בְשֵׁם ה' ist ja der übliche Ausdruck für feierliche und öffentliche An- und Ausrufung des Namens Gottes. Der D. hat, wie das Folg. zeigt, das Schelamîm-Dankopfermal im Sinne, wobei in dankvoll heiterer Stimmung gegessen und getrunken wird. Denn in v. 14 wird der Dank näher als שַׁלְמֵי נֶדֶר bez., welche der D. nun entrichtet; mit diesen wie allen שְׁלָמִים verband sich ein gemeinsames und fröhliches Essen und Trinken angesichts Gottes. נָא (s. 115, 2) giebt in freiester Verwendung dem Worte bei dem es steht lebhaftere Farbe. Weil es ihn treibt, frank und frei vor der ganzen Gemeinde zu danken, steht נָא bei נֶגֶד, und נֶגֶד hat noch dazu das intentionelle *ah.*[1]

V. 15—19. Aus dem Erlebten ergiebt sich dem D. daß die Frommen Jahve's unter dessen besonderster Vorsehung stehen. Statt הַמָּוֶת wählt der solche Zierraten liebende D. die pathetische Form הַמָּוְתָה und demzufolge statt der genit. Annexion (מוֹת) die Verbindung mit ל der Zugehörigkeit. Eig. sollte es נֶפֶשׁ oder דָּם heißen wie in der Grundstelle 72, 14. Aber die Bem. von Grotius: *quae pretiosa sunt, non facile largimur* paßt auch auf המותה. Der Tod seiner Frommen ist Gotte nicht wohlfeil, er läßt es nicht leicht dazu kommen, er läßt die Seinen sich nicht durch den Tod entreißen.[2] Hierauf fährt der D. bittend fort: *ānnāh Adonaj;* die Bitte selbst ist nicht in פִּתַּחְתָּ לְמוֹסֵרָי enthalten — denn er ist ein bereits Geretteter und das Perf. als Precativ beschränkt sich auf solche im Tone des Ausrufs gesprochene Aussagen wie Iob 21, 16 — sondern bleibt unausgesprochen: sie liegt in diesem innigen *ānnāh* wie eingewickelt: o bleibe mir doch so hold, wie du dich mir erwiesen. Der D. freut sich und ist stolz darauf, sich Gottes Knecht nennen zu dürfen; mit אֲמָתֶךָ gedenkt er seiner frommen Mutter (vgl. 86,16). Ein Fem. עַבְדָּה bildet das Hebr. nicht, أَمَة bed. die Magd, die nicht als solche auch عَبْدَة Sklavin ist. Zu פתח tritt nach aram. aber auch im älteren Hebräisch (z. B. Iob 19, 3. Jes. 53, 11) vorkommender Weise statt des Acc. das Dativ-Obj. לְמוֹסֵרָי (v. מוֹסֵרִים für das üblichere מוֹסֵרוֹת). Das Vorhaben, dem Gnadenreichen öffentlich zu danken, lautet nun hier am Schlusse volltönender. Da der Tempel und die Gemeinde so betont sind, so sind eigentliche Gelübdedankopfer (שְׁלָמִים עַל־תּוֹדָה Lev. 7, 12—15 und zwar von der Species תודה נדר, rabb. תודה חובה „pflichtige" weil gelobte) gemeint. In בְּתוֹכֵכִי (wie 135, 9) haben wir am Suff. das altertümliche und aramäische *i* (vgl. v. 7) zum 3. Male. Mit אָנָּה schmiegt sich der D. an Jahve, mit נֶגְדָה־נָּא an die Gemeinde, mit בְּתוֹכֵכִי an die h. Stadt. Der Eine Ged.,

1) *Dag. forte conj.* tritt der Regel nach nur dann ein, wenn die auf *ah* endigende Silbe mit Schebâ beginnt z. B. נִשְׂמְחָה־בּוֹ 66, 6. Daher נֶגְדָה־נָּא wie z. B. וְעַנְוָה־צֶדֶק 45, 5.

2) Die apost. Constitutionen VI, 30 empfehlen die Anstimmung dieser und anderer Psalmworte beim Leichenbegängnis gläubig Entschlafener (vgl. Augusti, Denkwürdigkeiten 9, 563).

der seine ganze Seele füllt und in den sein seelenvolles Lied aushallt, ist הַלְלוּיָהּ.

PSALM CXVII.

Einladung der Völker zum Eingang in das Reich Gottes.

1 Lobet Jahve, alle Völker,
Preiset ihn, all ihr Nationen!
2 Denn mächtig ist über uns seine Gnade
Und Jahve's Wahrheit währt ewig,
Halleluja.

Auf den in הללויה auslautenden Dankpsalm folgt dieser kleinste aller Ps., ein Halleluja an die Heidenwelt. In manchen hebr. HSS ist er hinten an Ps. 116 oder vorn an Ps. 118 angefügt. Aber gerade in seiner Kleinheit ist er eins der großartigsten Zeugnisse von der Macht, mit welcher mitten im A. T. der Weltberuf der Offenbarungsreligion an der volklichen Schranke rüttelt, vom Ap. Röm. 15, 11 zum *locus classicus* für die gnadenratschlußmäßige Teilnahme der Heiden an dem verheißungsgemäßen Heile Israels gestempelt.

Auch dieser kleinste Ps. hat sprachlich sein Eigentümliches; אֻמִּים (aram. אֻמְּתָא, arab. أُمَم, v. אם, assyr. *ummu*) ist dem alttest. Hebräisch sonst fremd; es kennt nur אֻמּוֹת als Benennung ismaelitischer oder midianitischer Stämme. כָּל־גּוֹיִם sind wie 72, 11. 17 alle Völker ohne Unterschied, כָּל־הָאֻמִּים alle Nationen ohne Ausnahme. Das mit הַלֵּל parallele שַׁבְּחַ geht von der Wurzelbed. des Entfaltens oder Auseinanderlegens aus. Der Aufruf begründet sich aus der Macht der Gnade Jahve's, welche über Israel sich gewaltig erweist d. h. durch ihre Intensität und Fülle menschliche Sünde und Schwachheit überreichlich deckend (גָּבַר wie 103, 11 vgl. ὑπερεπερίσσευσε Röm. 5, 20. ὑπερεπλεόνασε 1 Tim. 1, 14), und aus dessen Wahrheit, vermöge welcher die Geschichte bis in die Ewigkeit hinein in Bewährung seiner Verheißungen aufgeht. Gnade und Wahrheit sind die zwei göttlichen Mächte, welche sich in Israel einst vollkommen enthüllen und entfalten und von Israel aus die Welt erobern sollen.

PSALM CXVIII.

Festpsalm bei der Weihe des neuen Tempels.

(Beim Aufbruch)

1 Danket Jahve, denn er ist freundlich,
Ja seine Gnade währet ewiglich.
2 Es möge sprechen Israel:
„Ja seine Gnade währet ewiglich“.

3 **Es mögen sprechen die vom Hause Ahrons:**
„Ja seine Gnade währet ewiglich".
4 **Es mögen sprechen die Jahve-Fürchtenden:**
„Ja seine Gnade währet ewiglich".

(Auf dem Wege)

5 **Aus jener Beengnis rief ich Jah,**
Es erwiderte mir auf weitem Raume Jah.
6 **Jahve ist für mich — ich fürchte nicht,**
Was können mir Menschen thun?
7 **Jahve ist für mich als meine Helferschaft,**
So werd' ich weiden mich an meinen Hassern.
8 **Besser in Jahve sich zu bergen,**
Als vertrauen auf Menschen.
9 **Besser zu Jahve zu flüchten,**
Als zu vertraun auf Fürsten.
10 **Mögen alle Heiden mich umringen —**
Im Namen Jahve's fürwahr werd' ich sie zerhauen.
11 **Mögen sie mich umringen um und um —**
Im Namen Jahve's fürwahr werd' ich sie zerhauen.
12 **Mögen sie umgeben mich wie Bienen —**
Sie erlöschen wie Dorngenistfeuer,
Im Namen Jahve's fürwahr werd' ich sie zerhauen.
13 **Du gabst mir zwar den Stoß zum Falle,**
Aber Jahve hat mir geholfen.
14 **Mein Stolz und Loblied ist Jah,**
Und er ward mir zum Heile.
15 **Ruf des Jauchzens und Heiles schallt in der Gerechten Hütten:**
Die Rechte Jahve's behält den Sieg.
16 **Die Rechte Jahve's zeigt sich hoch erhaben,**
Die Rechte Jahve's behält den Sieg.
17 **Nicht sterben, nein leben werd' ich**
Und erzählen die Thaten Jah's.
18 **Hart gezüchtigt hat mich Jah,**
Aber dem Tode mich nicht gegeben.

(Beim Eingang)

19 **Öffnet mir der Gerechtigkeit Thore,**
Daß ich eingehe in sie, danke Jah!

(Die den Festzug Empfangenden)

20 **Das ist das Thor Jahve's,**
Gerechte dürfen dahinein gehn.
21 **Ich danke dir, daß du mich erhört hast**
Und wardst mir zum Heile.
22 **Der Stein, den verschmäht die Bauleute,**
Ist geworden zum Eck- und Hauptstein.
23 **Von Jahve ist das geschehen,**
Wunderbar ists in unsern Augen.
24 **Dies ist der Tag, den Jahve gemacht hat,**
Laßt uns frohlocken und uns freuen seiner!
25 **O Jahve, schaffe Heil doch,**
O Jahve, gieb Gedeihn doch!!
26 **Gesegnet sei der da kommt im Namen Jahve's,**
Wir segnen euch vom Hause Jahve's.
27 **Jahve ist Gott und hat uns Licht gespendet —**
Bindet das Festopfer mit Seilen
Bis an die Hörner des Altars!

(Antwort der Gekommenen)

28 Mein Gott bist du, so will ich dir danken,
Meine Gottheit, ich will dich erhöhen.

(Alle zusammen)

29 Danket Jahve, denn er ist freundlich,
Ja seine Gnade währet ewiglich.

Was der Schluß des Ps. 117 von Gottes Wahrheit sagt, daß sie ewig währe, sagt der Anfang des Ps. 118 von ihrer Schwester, der Gnade. Es ist der Schlußps. des mit Ps 113 beginnenden *Hallel*, das dritte *Hodu* (s. zu Ps. 105) — Luthers Lieblingsps.: sein schönes *Confitemini*, das „ihm aus solchen Nöten geholfen, daraus ihm weder Kaiser noch König noch kein Mensch auf Erden hätte helfen können". Mit der Auslegung dieses seines edelsten Kleinods, seines Schutzes und Schatzes beschäftigte er sich in der Einsamkeit seines Patmos.

Es ist ohne Zweifel ein nachexilisches Lied. Hupf. verschwemmt auch hier alles in vage Allgemeinheit, aber die nachexilische Gesch. bietet, ohne daß wir mit de Wette Hitz. in die Maccabäerzeit herabzugehen brauchen drei mögliche Anlässe: 1) die erste Laubenfestfeier im 7. Mon. des 1. J. der Heimkehr, als nur erst ein einfacher Altar an h. Stätte errichtet war Ezr. 3, 1–4 (zu unterscheiden von einer späteren genau gesetzlichen und großartigen Laubenfestfeier Neh. c. 8). So Ew. 2) die Grundsteinlegung des Tempels im 2. Mon. des 2. J. Ezr. 3, 8 ff. So Hgstb. 3) die Einweihung des vollendeten Tempels im 12. Mon. des 6. J. des Darius Ezr. 6, 15 ff. So Stier. Diese zeitgeschichtlichen Beziehungen haben alle drei mehr oder weniger für sich. Für die erste spricht besonders, daß zur Zeit des zweiten Tempels v. 25 der Festruf war, unter welchem der Brandopferaltar an den 6 ersten Tagen des Laubenfestes einmal und am 7. Tage siebenmal feierlich umgangen ward; dieser 7. Tag hieß הושׁענא רבא und nicht bloß die Laubenfestgebete, sondern selbst die Bachweidenzweige (mit Einschluß der Myrten), die an den Palmzweig (Lulab) gebunden sind, hießen הושׁענות (aram. הושׁעני).[1] Für die zweite zeitgesch. Bez. spricht, daß die Erzählung geradezu auf unsern Ps. zu deuten scheint, indem sie sagt: *Und es legten die Bauleute den Grund des Tempels Jahve's und aufgestellt waren dabei die Priester in Amtstracht mit Trompeten und die Leviten, die Nachkommen Asafs, mit Cymbeln, zu preisen Jahve nach Anleitung Davids des Königs Israels, und sie stimmten an* בְּהַלֵּל וּבְהוֹדֹת לַיהוָה כִּי טוֹב כִּי־לְעוֹלָם חַסְדּוֹ עַל־יִשְׂרָאֵל, *und alles Volk erhob großes Jauchzen* בְּהַלֵּל לַיהוָה *darob daß gegründet das Haus Jahve's.* Aber beide Herleitungen des Ps. haben dies gegen sich, daß v. 19 u. 20 das schon fertige Tempelgebäude voraussetzen, dagegen sprechen für die dritte die unverkennbaren Hindeutungen auf die Erlebnisse beim Tempelbau: die Intriguen der Samaritaner, die Feindseligkeit der Nachbarvölker und die Launenhaftigkeit der persischen Könige. Bei dieser Bez. des Ps. auf die nachexilische Tempelweihe machen nun auch v. 19. 20 keine Schwierigkeit; v. 22 begreift sich besser als angesichts des nun emporgestiegenen Tempelgebäudes denn als an-

1) s. meine Talmudischen Studien VI (Der Hosianna-Ruf) in der Luth. Zeitschrift 1855 S. 653—656.

gesichts des Grundsteins gesprochen, und das vielgedeutete עד־קרנות המזבח v. 27 tritt in das Licht von Ezr. 6, 17.

Der Ps. zerfällt in zwei Hälften. Die 1. Hälfte v. 1—19 singt der von Priestern und Leviten abgeholte Festzug, der mit den Opfertieren nach dem Tempel hinaufzieht. Mit v. 19 steht er am Eingang. Die 2. Hälfte singt die den Festzug in Empfang nehmende Levitenschaft v. 20—27. Hierauf ist v. 28 die Antwort der Angekommenen und v. 29 Schlußgesang aller. Diese antiphonische Anlage wird schon von Talmud (*Pesachim* 119[a]) und Midrasch erkannt. Der ganze Ps. hat auch übrigens eine eigentümliche Formung. Er ist den Maschalpsalmen ähnlich, denn jeder V. hat für sich seinen geschlossenen Sinn, eignen Duft und eigne Farbe; ein Gedanke fügt sich an den andern wie Zweig an Zweig, Blume an Blume.

V. 1—18. Der Hodu-Ruf ergeht erst an alle und Jeden, dann werden die gesamte Laienschaft Israels und die Priesterschaft, eingeschlossen die in weiterem Sinne zu ihr gehörigen Leviten, zuletzt (wie es scheint) die den Offenbarungsgott fürchtende Proselytenschaft (s. zu 115, 9—11) dringend gemahnt, ihn im Echo zurückzugeben; denn כי לעולם חסדו ist die erforderte Hypophone. In v. 5 beginnt denn auch Israel wie ein Mann die ewig gnadenreiche Freundlichkeit Gottes zu preisen. יָהּ, dessen י, von den Alten ungemein weich gesprochen, nach קָרָאתִי leicht unhörbar werden könnte, hat wie 18[a] (vgl. 94, 12) Nachdrucks-Dagesch und הַמֵּצַר hat bei צַר den orthophonischen Strich (das sogen. מַקֵּל), welches auf die richtige Tonsilbe des mit *Dechi* versehenen Worts hinweist; der Artikel deutet auf eine bestimmte Drangsal hin, näml. des Exils. Stat עָנֵנִי ist hier עָנָנִי vokalisirt, was auch sonst nicht allein bei trennenden, sondern auch (obwohl inconsequent) bei verbindenden Acc. vorkommt.[1] Die Konstr. ist prägnant (wie 22, 22. 28, 1. 74, 7. 2 S. 18, 19. Ezr. 2, 62. 2 Chr. 32, 1): er erhörte mich, indem er mich auf freien Raum versetzte (18, 20). Beide Zeilen enden auf יָהּ, indes wird statt בַּמֶּרְחָב יָהּ von der Masora (s. Baers Psalter-Ausgaben zu d. St.) die LA בַּמֶּרְחַבְיָה bezeugt; sie hat schon im Talmud (*Pesachim* 117[a]) ihre Vertreter und bed., indem יה den höchsten Steigerungsgrad ausdrückt, die schrankenlose Weite, wie מַאְפֵּלְיָה Jer. 2, 31 das tiefste Dunkel. Schon LXX scheint מרחביה so als Ein Wort gelesen zu haben (εἰς πλατυσμόν, S. εἰς εὐρυχωρίαν), Trg. und Hier. aber übers. wie wir; es ist doch unwahrscheinlich, daß in einemunddemselben Verse der Gottesname nicht in gleicher Potenz gebraucht sein sollte. In v. 6 klingt Ps. 56 (v. 10.; 5. 12) wieder und in v. 7 liegt Ps. 54 (v. 6) dem jüngeren D. im Sinne. Dort ist es noch deutlicher als hier, daß J. mit dem בְּ von בְּעֹזְרָי nicht als *unus e multis* bez. sein soll, sondern als ein

---

1) עָנָנִי an u. St. hat *Tarcha*, bekommt aber, wenn man במרחבְיה als Ein Wort liest, *Mugrasch*, und 1 S. 28, 15 findet sich neben עָנֵנִי auch die LA עָנָנִי (z. B. in Venet. 1518. 1521). קָנָנִי Spr. 8, 22 hat *Dechi* und צִוָּנִי kommt nur *in p.* vor, aber Beweise für die Inconsequenz der Punktation (König, Lehrgeb. S. 543) sind צרפְתַני 17, 3 und הֹרָנִי Iob 30, 19 (nach Kimchi's *Michlol* 30[a]) bei *Mercha*.

der die größte Menge von Helfern aufwiegt. *Diesen hilfreichen* d Jahve's gegenüber den Befeindungen *der Samaritaner und* n hatte das jüd. Volk während des Tempelbau's *erfahren und* gelernt, was v. 7. 8 (vgl. 146, 3) aussprechen, *daß Vertrauen* wofür חָסָה בְּ das eig. Wort ist) sich bewährt, *Vertrauen auf* en dagegen und insbes. Fürsten trügerisch ist, denn unter merdis wurde das unter Cyrus begonnene und schon unter es verdächtige Werk verpönt. Aber unter Darius wurde es frei: J. bewies, daß er Weltereignisse und Menschenherzen zu seines Volkes lenke, so daß seinem Volke daraus die v. 10 rochene Zuversicht weltüberwindender Obmacht erwachsen ist. rfektisch ausgedrückten Sätze 10ª 11ª 12ª sind von wirklich nenem gemeint. כָּל־גּוֹיִם bed. wie 117, 1 Heiden aller Art. דְּבֹרִים m. u. Arab. mit ז) heißen sowohl Bienen als Wespen, die bes. tezeit sich lästig machen. Das Suff. von אֲמִילַם (v. מוּל = מָלַל , zerhauen) lautet *ām* statt *ēm*, was nicht bloß in Pausa und nctiven Acc. (Dt. 7, 15), sondern auch bei conjunctiven (74, 8. 30) vorkommt, während das Perf. keine Vertauschung des uts *a* mit *ē* zuläßt (s. zu Jes. 8, 11); jedoch ist hier die pausale אֲ wie יְחִיתַן Hab. 2, 17 verbürgter (s. Ges. Lehrgeb. S. 177), Norzi Heidenh. Baer aufgenommen. כִּי ist das begründende und radezu bestätigende und versichernde 128, 2. 4., welches hier rausgeg. בְּשֵׁם ה' ebenso verwendet und gestellt ist wie 1 S. 14, 41 vure. Der Begriff des ringsum Umringens ist 11ª durch Zusam-lung zweier Formen des gleichen Zeitworts (Ges. § 67 Anm. 10) rt, wie Hos. 4, 18. Hab. 1, 5. Zef. 2, 1 u. ö. Das Bild von den ist aus Dt. 1, 44. Das Perf. דֹּעֲכוּ (vgl. Jes. 43, 17) besagt die nd unversehens geschehene Vertilgung; das *Pu.* deutet auf die gekommene Strafmacht: sie sind ausgelöscht worden *exstincti* Dornenfeuer, dessen prasselnde Flamme so schnell zusammen-als sie aufgeflackert ist (58, 10). Dieses göttliche Eingreifen aber das siegreiche Eingreifen und jedenfalls das siegreiche sein der Gemeinde nicht aus, welches hier 12ᵇ zum drittmaligen k kommt. In v. 13 richtet sich die Anrede Israels an die feind-eltmacht, wie der Gegens. zeigt. Sie stieß, ja stieß (*inf. intens.*) rael daß es stürze (לִנְפֹּל, s. über die Punktation zu 40, 15), aber Hilfe ließ es nicht dahin kommen. Darum ernent sich in Israels d Mund das Lied am Schilfmeer; v. 14 ist (wie Jes. 12, 2) aus 2., עָזִּי (in HSS auch עֻזִּי geschrieben) ist Nebenform von עֻזִּי 255ª) und bed. hier das mit dem Besitze der Gewalt sich ver-e hohe Selbstbewußtsein: den Stolz und dessen Ausdruck, den über זִמְרָת s. zu 16, 6. Wie damals, ist Jubel- und Heiles- (d. i. s- und Sieges-) Ruf in Gerechter Hütten: die Rechte Jahve's — an da — עֹשָׂה חָיִל (Num. 24, 18) übet Tapferkeit, erweist sich tig, gewinnt (behauptet) den Sieg. רוֹמֵמָה ist *Milra* und also initum, sondern Part. entw. des *Kal* v. רָמֵם = רוּם (wie שׁוֹמֵם oder, da es jenes imaginären רָמַם nicht bedarf, Part. des *Pil.*

mit abgeworfenem מ wie לֹצֵץ Spötter Hos. 7, 5 und שׁוֹבֵב (neben שׁוֹבָב) abwendig, abtrünnig — eine in Klang und Bed. (v. רוֹמֵם in die Höhe streben Hos. 11, 7., hier: Erhabenheit zeigen, Hoheit entfalten) vollere Form für *ramâh* Ex. 14, 8 (vgl. *râmah* Jes. 26, 11). Nicht eigner Kraft gilt der Siegesjubel Israels, sondern der Thatkraft der Rechten Jahve's. An den Rand des Abgrunds gekommen ist Israel seiner Unsterblichkeit durch Ihn von neuem gewiß geworden. Gott hat es zwar recht hart gezüchtigt, aber doch mit Maßen (Jes. 27, 7 f.). יַסֹּר ist einer der vier *inf. abs. Pi.* mit *ô* (nicht *ê*); das Suff. des Finitums יִסְּרַנִּי lautet *anni* (statt *ani*) wie Gen. 30, 6.; über das orthophonische *Dagesch* des יָּהּ s. zu v. 5. Der HErr hat sein Volk nicht dem Tode verfallen lassen, sondern seinem hohen Berufe aufbehalten, die großen Thaten Gottes zu sehen und aller Welt zu verkündigen. Unter solchem Lobpreis Jahve's ist der Tempelweihfestzug oben an der Umfassungsmauer des Tempels angelangt.

V. 19—29. Gerechtigkeits-Thore heißen die Tempelthore, nach Kautzsch: weil sie auf Seiten der Einzulassenden Rechtbeschaffenheit erfordern, besser wohl doppelseitig: weil sie der Eingang zu der Stätte heilsordnungsmäßigen Wechselverkehrs Gottes und seiner Gemeinde sind. Erst ist von שַׁעֲרֵי, dann von einem שַׁעַר, dem Haupteingang, die Rede. Die Eingehenden müssen צַדִּיקִים sein, nur Conformität mit dem göttlichen Liebeswillen giebt das Anrecht. Ueber die Formung des Folgesatzes 19^b s. Ew. § 347^b. In dem Tempelgebäude hat Israel ein Spiegelbild dessen vor sich, was es, dem Strafzustande entnommen, durch die Gnade seines Gottes geworden. Mit dem Jubel der Menge über den glücklichen Anfang des Wiederaufbau's mischte sich bei der Grundsteinlegung lautes Weinen vieler von den greisen Priestern, Leviten und Stammhäuptern, welche noch den ersten Tempel gesehen hatten (Ezr. 3, 12 f.), es war die Kümmerlichkeit der Gegenwart, welche sie so wehmütig stimmte, die Erwägung der niederdrückenden Zeitverhältnisse, deren Mißverhältnis ihnen bei Erinnerung an den vorigen Tempel, das unvergeßlich herrliche Denkmal der davidisch-salomonischen Königsmacht, so überwältigend auf die Seele fiel. Und auch weiterhin türmte sich vor Serubabel, dem Leiter des Baues, ein großer Berg auf, kolossale Schwierigkeiten und Hemmnisse erhoben sich zwischen der Machtlosigkeit der gegenwärtigen Stellung Serubabels und der Vollendung des zwar angefangenen, aber gestörten Tempelbaues. Diesen Berg hat Gott zur Ebene umgestaltet und Serubabel befähigt, den Gipfel- und Schlußstein (הָאֶבֶן הָרֹאשָׁה) aus seiner bisherigen Verborgenheit hervorzubringen und so den Bau zu vollenden, der nun unter lautem Ausbruch unaufhörlichen Zujauchzens geweiht wird Zach. 4, 7. Auf jene mißmutige Mißachtung des geringen kümmerlichen Anfangs, welche bei der Grundsteinlegung und dann weiter bei Unterbrechung des Baues sich in den Bauleuten (Ezr. 3, 10) regte, deutet v. 22 zurück. Man übers. רֹאשׁ פִּנָּה gewöhnlich ‚Eckstein'. Aber der Eckstein heißt אֶבֶן הַפִּנָּה wie Zach. 4, 7 האבן הָרֹאשָׁה der den Giebel bildende Stein, der Giebelstein, welcher den Bau oben abschließt. Dem-

zufolge scheint ראשׁ פנה den Stein zu bez., der nicht unten, sondern oben die Ecke bildet, den Eckstein des Giebels. So erkl. Ehrt: „der zuoberst befindliche Zinnenstein.“ Aber die Tradition ist dagegen. Denn ἀκρογωνιαῖος, was hier Symm. statt εἰς κεφαλὴν γωνίας der LXX hat, bed. auch 1 P. 2, 6—8. Eph. 2, 20 den Stein der das Haupt der Ecke d. h. der vor andern die Ecke oder der die äußerste scharfe Kante des Gebäudes bildet. So verstehen wir den Ausdruck auch hier, da פִּנָּה überall sonst (vgl. Jes. 28, 16 mit Jer. 51, 26. Iob 38, 6) nicht auf den oberen Teil des Baues, sondern auf den unteren hinweist. Mit אֶבֶן, welches der dabei stehende Attributivsatz determinirt, ist, wie der Gegensatz fordert, ein bestimmter Stein unter den Bausteinen des Tempels gemeint: dieser Stein, den die Bauleute wie überh. das ihnen vorliegende Baumaterial geringschätzig ansahn, ist zum „Ecken-Haupt“ geworden d. i. bildet nun den Scheitel des rechten Winkels an den vier Seiten des quadratischen Baues, das stattliche Gebäude schützend und stützend — ein Bild der Macht und Hoheit, zu welcher das nun wieder um den Tempel als seinen nationalen Mittelpunkt gescharte Israel aus tiefer Erniedrigung heraus inmitten der Völkerwelt gelangt ist. Die Bauleute sind die jüdischen Arbeiter an dem Gotteshause; die Frage, wie die Heiden הַבּוֹנִים heißen können, kommt so in Wegfall. Sind unter den Bauleuten nicht mit Kurtz, Reuß u. A. die Heiden gemeint, sondern ist Israels eigne Mißachtung des geringen Anfangs einer anbrechenden neuen Zeit ausgesagt, so erklärts sich nun auch besser, wie bei der Beziehung der Aussage auf Jesum den Christ Mt. 21, 42—44. Mr. 12, 10 f. Act. 4, 11 (ὑφ' ὑμῶν τῶν οἰκοδομούντων) 1 P. 2, 7 die Bauleute eben nicht die Heiden, sondern die Obern und Glieder Israels selbst sind. Wie diese Beziehung auf den anderen David vermittelt ist, sehen wir aus 1 P. 2, 6. Röm. 9, 33., näml. durch Jes. 28, 16., wo Jahve spricht: *Siehe ich bins der gegründet in Zion einen Stein, einen Stein der Bewährung, einen köstlichen Eckstein wohlgegründeter Gründung — wer da glaubt, wird nicht wanken.* Dieser Stein ist das Königtum der Verheißung, welches nicht hinfallen kann, ohne daß seine ratschlußmäßige Idee zur Wirklichkeit wird. Im Lichte dieser Weiss. Jesaia's gewinnt auch v. 22 unseres Ps. messianischen Sinn, welcher daran seine Berechtigung hat, daß die Gesch. Israels sich in der Gesch. Christi gipfelhaft recapitulirt, oder im vorliegenden Falle nach Joh. 2, 19—21 vgl. Zach. 6, 12 f. noch specieller daran, daß er, der im Stande seiner Niedrigkeit Verachtete und Verworfene, im Stande seiner Verklärung der ewige herrliche Tempel geworden ist, in welchem der Menschheit zugut die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt. In der Freude der Gemeinde über den Auferstandenen culminirte gegenbildlich die Freude, welche hier vorbildlich sich in den Worten ausspricht: „Von bei J. d. i. durch die ihm beiwohnende Macht ist dies geschehen, wunderbar ists geworden (hinausgeführt) in unsern Augen“; die Form נִפְלָאת (verschieden von der Participialform נִפְלֵאת Dt. 30, 11) für נִפְלָאָה, Grundform *nifla'at* (mit paragogischem *ah* 1 S. 1, 27) ist gleicher Art wie קָרָאת (s. zu Jes. 7, 14) und הָבָאת Gen. 33, 11., vgl. עָשָׂת, הָלְאָת, הִרְצָת.

חָגְלָה. Man hört hier Jes. 25, 9 durchklingen, wie oben v. 19 f. Jes. 26, 1 f. Der Gott Israels hat der Geschichte diese für sein Volk ehrenvolle Wendung gegeben.[1] Mit um so innigerer Zuversicht kann es ihn nun um ferneres Heil und Gedeihen anflehen: אָנָּא (sechsmal אָנָּה) ist wie überall (s. zu 116, 4) *Milra*. הוֹשִׁיעָה hat *Munach* auf penult. nach regelmäßiger Betonung und zieht das folg. נָּא mittelst *Dag. forte conj.* an sich, הַצְלִיחָה dagegen ist nach der Masora und andern alten Zeugnissen *Milra* und נָא undagessirt, ohne daß Norzi einen Grund für diese verschiedene Betonung anzugeben weiß. Nach dieser Gebetslosung des Dankfestes segnen in v. 26 die Empfangenden die Kommenden (הַבָּא mit *Dechî*) im Namen Jahve's d. i. heißen sie in dessen Namen willkommen; מִבֵּית ה' ist wie מִמְּקוֹר יִשְׂרָאֵל 68, 27 s. v. a. ihr die ihr seinem Hause und der um dasselbe gescharten Gemeinde angehört. In dem Munde des Jesum als den Messias bewillkommnenden Volkes war das Ὡσαννά ein *God save the king* (s. zu 20, 10), sie schüttelten dazu Palmzweige wie Lulab's zu dem Freudenrufe des Laubenfestes und riefen ihm εὐλογητὸς ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου als dem ersehnten Festgaste entgegen Mt. 21, 9. Nach dem Midrasch sind es v. 26 die Jerusalemer, welche so die Wallfahrer begrüßen. Im urspr. Sinne des Ps. aber ist es die Leviten- und Priesterschaft oben auf dem Tempelberge, welche so die heraufgezogene Gemeinde empfängt. Die vielen Opfertiere, welche sie mitbrachte, werden Ezr. 6, 17 aufgezählt. Die auf diese bezügliche Aufforderung folgt v. 27. Sie begründet sich zuvor dadurch, daß J. sich als אֵל den schlechthin Mächtigen erwiesen indem er seinem Volke Licht gewährt hat, näml. Licht der Gnade, der Freiheit, der Freude; הֵאִיר bed. hier nicht als einfaches Transitiv: lichten, leuchten lassen, wie da wo פָּנָיו wie im Priestersegen Num. 6, 25 als Obj. folgt, sondern als Transitiv mit innerem Obj.: Licht spenden wie im Schöpfungsbericht Gen. 1, 15. Dann ergeht der Aufruf אִסְרוּ וגו'. Die LXX übers.: συστήσασθε ἑορτὴν ἐν τοῖς πυκάζουσιν, was vom *Ps. Rom.* wiedergegeben wird: *constituite diem solemnem in confrequentationibus*, wie auch Eus. Theod. u. Chrys. (obwohl dieser schwankend) erkl., vom *Ps. Gall.* dagegen: *in condensis*, wie auch Apollinaris und Hier. (*in frondosis*) es verstehen. Allerdings wurde zur Zeit des zweiten Tempels der Brandopferaltar am Laubhüttenfest mit großen Bachweidenzweigen (מֻרְבִּיּוֹת שֶׁל־עֲרָבָה) umpflanzt, welche sich oben über den Altarrand neigten (*Succa* IV, 5). Aber so sehr die Uebers. Luthers *Schmücket das Fest mit Meigen* (Maien) *bis an die hörner des Altars* unserem deutschen Geschmacke zusagt, so ist sie obwohl archäologisch statthaft doch sprachlich unhaltbar; denn אָסַר kann nicht bed. mit Festons u. dgl. umwinden, auch würde es in dieser Bed. nicht recht zu חַג passen.[2] Verhältnismäßig richtiger Ambr. Lobwasser (wie auch

1) Der Vers Αὕτη ἡ ἡμέρα ἣν ἐποίησεν ὁ κύριος κτλ. war nach Chrysostomos eine altherkömmliche Hypophone der Gemeinde. Er hat eine glorreiche Geschichte.

2) Symmachus hat das gefühlt, indem er die Begriffe umstellt: συνδή-

Jefeth Hitz. u. A.): Der Herr ist groß und stark von Kräften, Der uns erleuchtet alle klar, *Eure Schlachtochsen thut anheften An die Hörner bei dem Altar.* Im herodianischen Tempel waren wirklich an der Nordseite des Brandopferaltars kupferne Ringe angebracht, um da die Opfertiere anzubinden. Aber an die Hörner, diese allerheiligsten Bestandteile des hochheiligen Altars? *Nulla unquam victima* — sagt Marperger in seinem Buche *de agno ad arae cornua alligando* 1730 — *ad arae cornua ab Israelitis fuit alligata.* Und kann אָסַר עַד an etwas anbinden bed.? Hgst. v. Lg. Segond erklären: bis es (das Festopfertier) die Hörner des Altars hinaufgehoben und geopfert wird. Aber wozu wären da die Altarhörner hervorgehoben, und wozu עד und nicht vielmehr אֶל, wie in der arab. *constr. praegnans* أسره الى الملك er fesselte (und brachte) ihn zum König? Wir übers.: bindet die Festopfertiere bis zu den Hörnern des Altars — es soll der Opfertiere eine so große Zahl sein (nach Ezr. a. a. O. waren es wirklich Hekatomben), daß der ganze Raum des Priestervorhofs voll davon wird und die Bindung derselben also bis an die Altarhörner hin zu geschehen hat. So auch Ainsworth (1627): *unto the hornes, that is, all the Court over, untill you come even to the hornes of the altar, intending hereby many sacrifices or boughs.*[1] Es besondert sich so der allgem. Ged.: bringt eure Hekatomben her und setzt sie zur Opferung in Bereitschaft.[2] Die Worte „bis an die Hörner des Altars" haben den Hauptton. In v. 28 (vgl. Ex. 15, 2) antwortet der Festzug gemäß dem Charakter des Festes, und hierauf schließt der Ps. entsprechend seinem Anfang mit einem allstimmigen *Hodu.*

PSALM CXIX.

Zweiundzwanzigfache Spruchschnur eines um seines Glaubens willen Verfolgten.

Alef.

1 All Heil denen deren Wege unsträflich,
Die einhergehn im Gesetze Jahve's!
2 All Heil denen die seine Zeugnisse wahrnehmen,
Die mit ganzem Herzen sich sein befleißen,
3 Auch nicht verüben Ungerechtigkeit —
Auf seinen Wegen gehen sie einher.
4 Anbefohlen hast Du deine Ordnungen,
Sie zu beobachten ernstlich.

σατε ἐν πανηγύρει πυκάσματα. Chrys. erklärt das: στεφανώματα καὶ κλάδους ἀνάψατε τῷ ναῷ (s. Field).

1) Lagarde will בערבים (*salicibus*) lesen, aber mit den Bachweiden geschieht am Feste, wie bereits bemerkt, nichts worauf אסר paßt.

2) In der jüd. Ritualsprache ist *Isru-chag* Name des auf den letzten Festtag folgenden Nachfesttages geworden; Ps. 118 ist der übliche Psalm für die *Isru-chag* aller מועדים.

5 Ach daß doch meine Wege gerichtet wären
Zu beobachten deine Satzungen!
6 Alsdann werd' ich nicht zuschanden werden,
Wenn ich hinblicke auf all deine Gebote.
7 Aufrichtigen Herzens will ich dir danken,
Wenn ich lerne die Rechte deiner Gerechtigkeit.
8 An deine Satzungen werd' ich mich halten,
Mögst du mich nur nicht gar verlassen.

Beth.

9 Bestehn in reinem Wandel — wie wirds dem Jüngling möglich?
Wenn er sich hält nach deinem Worte.
10 Bemüht um dich bin ich mit ganzem Herzen,
Laß mich nicht abirren von deinen Geboten.
11 Bewahrt halt ich im Herzen deine Aussage,
Auf daß ich nicht sündige an dir.
12 Benedeiet seiest du, Jahve,
Lehre mich deine Satzungen.
13 Bericht thu ich mit meinen Lippen
Von allen Rechten deines Mundes.
14 Bei deiner Zeugnisse Weg empfind' ich Wonne,
Wie über irgend ein Besitztum.
15 Bei deinen Ordnungen soll mein Sinnen weilen
Und mein Blick bei deinen Pfaden.
16 Bei deinen Satzungen sei meine Lieblingslust,
Nicht will ich vergessen deines Wortes.

Gimel.

17 Gütig zeig dich deinem Knechte, daß ich lebe,
So will ich beobachten dein Wort.
18 Gieb offne Augen, damit ich erblicke
Wunderdinge aus deinem Gesetze.
19 Gast bin ich auf dieser Erde,
Verbirg nicht vor mir deine Gebote.
20 Gemalmt ist meine Seel' in Sehnsucht
Nach deinen Rechten allezeit.
21 Gedrohet hast du den Uebermütigen,
Verflucht sind die von deinen Geboten abirren.
22 Gehöhn und Schimpf ziehe hinweg von mir,
Denn deine Zeugnisse beacht' ich.
23 Gleichviel ob Fürsten sitzen, sich wider mich bereden:
Dein Knecht sinnt über deine Satzungen.
24 Gleichwohl sind deine Zeugnisse mein Ergötzen,
Die Leute meines Rates.

Daleth.

25 Dahingelegt in den Staub ist meine Seele,
Belebe mich nach deinem Worte.
26 Darlegt' ich meine Wege und du erwidertest mir,
Lehre mich deine Satzungen.
27 Den Weg deiner Ordnungen mache mich verstehen,
So will ich sinnen über deine Wunder.
28 Dahinschmilzt meine Seele vor Kummer,
Richte mich auf nach deinem Worte.
29 Den Weg der Lüge thu' fern von mir,
Und mit deiner Unterweisung begnade mich.
30 Den Weg der Treue hab' ich erwählet,
Deine Rechte gemacht zum Augenmerk.

31 Dahingegeben bin ich an deine Zeugnisse;
Jahve, mache mich nicht zuschanden.
32 Den Weg deiner Gebote lauf' ich,
Denn du weitest mir das Herz.

He.

33 Handleite mich, Jahve, den Weg deiner Satzungen,
Daß ich ihn einhalte bis aufs Letzte.
34 Hellen Verstand gieb mir, daß ich wahre dein Gesetz
Und es beobachte mit ganzem Herzen.
35 Hinführe mich auf dem Steige deiner Gebote,
Denn an dem hab' ich Lust.
36 Herzliche Neigung gieb mir zu deinen Zeugnissen,
Und nicht zum Eigennutz.
37 Halte ab meine Augen zu sehn auf Eitles,
Kraft deiner Wege belebe mich.
38 Heiße sich erfüllen deinem Knechte deine Zusage,
Als welche wirkt daß man dich fürchte.
39 Hinweg nimm meine Schmach, vor der mir grauet,
Denn deine Rechte sind gut.
40 Heftig verlangt mich ja nach deinen Ordnungen,
Kraft deiner Gerechtigkeit belebe mich.

Vav.

41 Und überkommen mögen mich deine Gnaden, Jahve,
Dein Heil gemäß deiner Zusage,
42 Und Rede stehen werd' ich meinem Schmäher,
Denn ich vertraue auf dein Wort.
43 Und entziehe nicht meinem Munde das Wort der Wahrheit gänzlich,
Denn auf deine Rechte harr' ich.
44 Und ich möchte beobachten dein Gesetz beständig,
Auf immer und ewig,
45 Und möchte einhergehn auf weitem Raum,
Denn nach deinen Ordnungen frag' ich.
46 Und will reden von deinen Zeugnissen vor Königen,
Und werde nicht zuschanden werden.
47 Und werde mich ergötzen an deinen Geboten,
Die ich liebgewonnen.
48 Und aufheben meine Hände zu deinen Geboten [die ich liebgewonnen],
Und über deine Satzungen sinnen.

Saïn.

49 Sei eingedenk des Worts an deinen Knecht
Darob daß du mich hoffen heißest.
50 Sei dies mein Trost in meinem Elend,
Daß dein Wort mich neubelebt hat.
51 Spottsüchtig sind Uebermütige mir begegnet —
Von deinem Gesetze bin ich nicht abgewichen.
52 So oft ich dachte deiner Rechte von Ur her, Jahve,
Da tröstete ich mich.
53 Siedheiß ergriff mich Unmut ob der Frevler,
Die dein Gesetz verlassen.
54 Süße Lieder sind mir deine Satzungen
Im Hause meiner Pilgrimschaft.
55 Spät in der Nacht deines Namens, Jahve, gedenkend
Hielt ich Treue deinem Gesetze.
56 So ist beschieden mir:
Daß ich deine Ordnungen wahre.

Heth.

57 HErr! mein Teil bist du,
Ich gedenke zu beobachten deine Worte.
58 Herzinniglich fleh' ich dich an:
Sei hold mir nach deiner Zusage.
59 Hin und her bedenkend meine Wege
Kehrt' ich meine Füße zu deinen Zeugnissen.
60 Hastig und ohne Zaudern schick' ich mich an
Zu beobachten deine Gebote.
61 Herum sind um mich Frevler-Stricke —
Dein Gesetz vergess' ich nicht.
62 Halbnachts steh' ich auf zu danken dir
Ob der Rechte deiner Gerechtigkeit.
63 Hinzu zu allen die dich fürchten gesell' ich mich,
Und zu denen die deine Ordnungen beobachten.
64 HErr! deiner Gnade ist voll die Erde,
Deine Satzungen lehre mich.

Teth.

65 Treulich hast du gehandelt an deinem Knechte,
Jahve, nach deinem Worte.
66 Taktvolles Urteil und Erkenntnis lehre mich,
Denn an deine Gebote glaub' ich.
67 Tief in Irrtum war ich, bevor ich zu leiden hatte,
Und nun beobachte ich deine Aussage.
68 Traut bist du und traulich handelnd,
Lehre mich deine Satzungen.
69 Trug brauen wider mich Uebermütige —
Ich wahre mit ganzem Herzen deine Ordnungen.
70 Talgig wie Schmeer ist ihr Herz —
Ich hab' an deinem Gesetze mein Ergötzen.
71 Taugsam war's mir, daß ich mit Leiden belegt ward,
Damit ich lernte deine Satzungen.
72 Tausende Goldes und Silbers sind mir nicht so lieb,
Als das Gesetz deines Mundes.

Jod.

73 Ich bin von deinen Händen gewirkt und hergerichtet —
Mach mich verständig, daß ich lerne deine Gebote.
74 Indem die dich fürchten mich sehen, mögen sie sich freuen,
Denn auf dein Wort harre ich.
75 Ich weiß, Jahve, daß Gerechtigkeit deine Gerichte
Und daß in Treue du mich gedemütigt.
76 Innewerden laß mich deine Gnade mir zur Tröstung,
Nach deiner Verheißung an deinen Knecht.
77 Ja überkommen möge mich dein Erbarmen, daß ich lebe,
Denn dein Gesetz ist mein Ergötzen.
78 In Schande müssen's Uebermütige büßen, daß sie mich niedergelogen —
Ich, ich sinne über deine Ordnungen.
79 In Gemeinschaft mit mir mögen treten die dich fürchten
Und die deine Zeugnisse kennen.
80 Immer und ganz hange mein Herz an deinen Satzungen,
Auf daß ich nicht zuschanden werde.

Kaf.

81 Krank vor Sehnsucht nach deinem Heil ist meine Seele,
Auf dein Wort harre ich.

82 Krank vor Sehnsucht sind meine Augen nach deiner Zusage,
Gedenkend: Wann wirst du mich trösten? —
83 Keineswegs, obschon wie ein Schlauch im Qualm geworden,
Vergesse ich deiner Satzungen.
84 Kurz sind ja deines Knechtes Tage,
Wann wirst du an meinen Verfolgern vollziehn Gericht? —
85 Klaffende Gruben haben Uebermütige mir gegraben,
Sie, die nicht geartet nach deinem Gesetze.
86 Keins deiner Gebote, das nicht treugemeint wäre;
Lügnerisch verfolgen sie mich: hilf mir!
87 Kaum fehlt etwas, daß sie mich hinweggetilgt im Lande,
Doch ich verlasse deine Ordnungen nicht.
88 Kraft deiner Gnade belebe mich wieder,
So will ich beobachten das Zeugnis deines Mundes.

Lamed.

89 Lebendig in Ewigkeit ist Jahve —
Dein Wort hat seinen Stand im Himmel.
90 Längs Geschlecht und Geschlecht währt deine Treue:
Du hast die Erde aufgestellt und sie bestehet.
91 Leistend Folge deinen Entscheidungen stehn sie noch heute,
Denn alle Wesen sind deine Knechte.
92 Längst, wenn dein Gesetz nicht mein Ergötzen,
Wär' ich vergangen in meinem Elend.
93 Lebenslang vergess' ich nicht deiner Ordnungen,
Denn durch sie hast du mich neubelebt.
94 Laß Heil mir widerfahren, dein bin ich;
Deinen Ordnungen frag' ich ja nach.
95 Lauern mir Frevler auf, mich zu verderben —
Ich habe Acht auf deine Zeugnisse.
96 Los alles Vollkommenen ist, wie ich gesehen, Hinfall;
Doch dein Gebot ist ohne alle Schranken.

Mem.

97 Minniglich lieb hab' ich dein Gesetz,
Den ganzen Tag ist es mein Sinnen.
98 Mehr als meine Feinde machen weise mich deine Gebote,
Denn auf ewig sind sie mein Teil.
99 Mehr als alle meine Lehrer bin ich einsichtig,
Denn deine Zeugnisse sind mir Ziel des Sinnens.
100 Mehr als Alte bin ich verständig,
Denn deine Ordnungen beacht' ich.
101 Meiden allen bösen Pfad lass' ich meine Füße,
Auf daß ich halte dein Wort.
102 Mißachtend verlass' ich deine Rechte nicht,
Denn du hast mich unterwiesen.
103 Meinem Gaumen, wie lieblich sind ihm deine Zusagen,
Mehr als Honig meinem Munde!
104 Mittelst deiner Ordnungen gewinn' ich Einsicht,
Darum hass' ich allen Lügenpfad.

Nun.

105 Nur dein Wort ist Leuchte meinem Fuße
Und Licht meinem Steige.
106 Nachdem ich geschworen, hielt ich's aufrecht:
Zu beobachten die Rechte deiner Gerechtigkeit.
107 Niedergebeugt bin ich gar sehr —
Jahve, belebe mich nach deinem Wort!

108 Nimm huldvoll auf, Jahve, meines Mundes Spenden,
Und deine Rechte lehre mich.
109 Nun und immer ist meine Seele in meiner Hand,
Doch dein Gesetz vergess' ich nicht.
110 Nachstellen schlingenlegend Frevler mir,
Doch irr ich von deinen Ordnungen nicht ab;
111 Nahm in Besitz auf ewig deine Zeugnisse,
Denn sie sind meines Herzens Wonne;
112 Neigte mein Herz auszuüben deine Satzungen
Auf ewig, bis aufs Letzte.

Samech.

113 Seitwärts Hinkende hass' ich,
Und dein Gesetz lieb' ich.
114 Sturmdach und Schild bist du mir,
Auf dein Wort harr' ich.
115 Steht ab von mir, ihr Uebelthäter —
Ich will wahren meines Gottes Gebote.
116 Sei mein Halt nach deiner Zusage, so werd' ich leben,
Und laß mich nicht zuschanden werden an meiner Hoffnung.
117 Stütze mich, so widerfährt mir Heil,
Und schaun will ich auf deine Satzungen fort und fort.
118 Sonder Wert sind dir alle deinen Satzungen Entirrende,
Denn Lüge ist ihr Truggewebe.
119 Sämtliche Erden-Frevler schaffst du weg als Schlacken,
Darum hab' ich lieb deine Zeugnisse.
120 Starr von Schauer vor dir ist mein Fleisch,
Und vor deinen Rechten fürcht' ich mich.

Ajin (Een).

121 Erfüllt hab' ich Recht und Gerechtigkeit,
Nicht überlassen wirst du mich meinen Bedrückern.
122 Eintritt für deinen Knecht zum Guten,
Nicht mögen bedrücken mich Uebermütige.
123 Es schmachten meine Augen nach deinem Heile
Und nach der Zusage deiner Gerechtigkeit.
124 Erweis dich an deinem Knecht nach deiner Gnade,
Und deine Satzungen lehre mich.
125 Ein Knecht dir bin ich, gieb mir Verstand,
Daß ich erkenne deine Zeugnisse.
126 Einzugreifen für Jahve ist an der Zeit:
Sie haben verungültigt dein Gesetz.
127 Ebendeshalb hab' ich lieb deine Gebote
Mehr als Gold und als Feingold.
128 Ebendeshalb heiß' ich gut alle deine Anordnungen,
Allen Lügenpfad hass' ich.

Phe (Pe).

129 Fernab von Alltäglichem sind deine Zeugnisse,
Darum nimmt sie meine Seele wahr.
130 Falten deine Worte sich auseinander, wird es helle,
Indem Einfältige Verstand gewinnen.
131 Fassungsbegierig that ich weit den Mund auf,
Denn nach deinen Geboten verlang' ich.
132 Füge dich zu mir und begnade mich,
Wie es recht ist gegen die Liebhaber deines Namens.
133 Festige meine Schritte durch dein Geheiß,
Und laß nicht herrschen über mich etwelches Unheil.

134 Frei mache mich von Menschen-Drucke,
Und beobachten will ich deine Ordnungen.
135 Freudig lichte dein Antlitz deinem Knechte,
Und lehre mich deine Satzungen.
136 Fluten von Wasser rinnen nieder meine Augen
Darob, daß man nicht beobachtet dein Gesetz.

Zade.

137 Zu eigen ist dir Gerechtigkeit, Jahve,
Und gerade sind deine Gerichte.
138 Zur Pflicht gemacht hast du in Rechtgemäßheit deine Zeugnisse
Und in Treue gar sehr.
139 Zernichtung droht mir mein Eifern,
Denn vergessen haben deiner Worte meine Dränger.
140 Zusatzfrei gediegen ist deine Aussage,
Und dein Knecht hat sie lieb.
141 Zwar jung bin ich und verachtet,
Doch deiner Ordnungen vergess ich nicht.
142 Zu ewigen Zeiten ist deine Gerechtigkeit Rechtgemäßheit
Und dein Gesetz Wahrheit.
143 Zwang und Drangsal haben mich betroffen,
Doch deine Gebote sind mein Ergötzen.
144 Zu ewigen Zeiten sind deine Zeugnisse Rechtgemäßheit,
Gieb mir Verständnis, daß ich lebe.

Ḳof.

145 Kraft ganzen Herzens rufe ich — erwidre mir;
Jahve, deine Satzungen will ich wahren!
146 Komm mir zu Hilfe, wenn ich zu dir rufe,
Und beobachten will ich deine Zeugnisse!
147 Kaum daß der Morgen graute, fleht' ich schon;
Auf dein Wort harrte ich.
148 Keine Nachtwache beginnt, der meine Augen nicht zuvorkämen,
Zu sinnen über deine Aussage.
149 Kunde nimm von meinem Ruf nach deiner Gnade;
Jahve, deinen Rechten gemäß belebe mich.
150 Kommen heran Schandbarem Nachjagende,
Die von deinem Gesetze dich entfernen:
151 Kommst um so näher du, o Jahve,
Und all deine Gebote erwahren sich.
152 Klar ist vorlängst mir aus deinen Zeugnissen,
Daß du für ewig sie gegründet.

Resch.

153 Reiß heraus mich, ansehend mein Elend,
Denn deines Gesetzes vergess' ich nicht.
154 Rechtsbeistand sei mir und erlöse mich,
Deiner Aussage gemäß belebe mich.
155 Ruchlosen ist ferngerückt das Heil,
Denn nach deinen Satzungen fragen sie nicht.
156 Reich ist dein Erbarmen, Jahve,
Nach deinen Rechten belebe mich.
157 Recht viel sind meiner Verfolger und Dränger.
Von deinen Zeugnissen weich' ich nicht.
158 Richtete ich auf Treubrüchige den Blick, so graute mir,
Dieweil deine Aussage sie nicht achten.
159 Rücksicht nimm daß ich deine Ordnungen liebe;
Jahve, nach deiner Gnade belebe mich.

160 Rechn' ich nach, ist deines Wortes Summe Wahrheit,
Und ewig ist jeglich Recht deiner Gerechtigkeit.

Sin, Schin.

161 Schuldlos verfolgen Fürsten mich.
Aber vor deinen Worten schauert mein Herz.
162 Schwelgend in Freude bin ich über deine Aussage,
Wie einer der große Beute findet.
163 Scheinglauben hass' ich und habe davor Abscheu,
Dein Gesetz hab' ich lieb,
164 Schwinge siebenmal täglich preisend zu dir mich auf
Ob der Rechte deiner Gerechtigkeit.
165 Schatz des Friedens besitzen die Liebhaber deines Gesetzes,
Und an nichts kommen sie zu Falle.
166 Schauend in Hoffnung auf dein Heil, Jahve,
Ueb' ich aus deine Gebote.
167 Scheu hält meine Seel' über deinen Zeugnissen
Und liebgewonnen hab' ich sie sehr.
168 Scheu halt ich auf deine Ordnungen und Zeugnisse,
Denn all meine Wege sind dir gegenwärtig.

Thav (Tav).

169 Thronauf zu dir, Jahve, nahe mein Hilfschrei,
Nach deinem Worte gieb mir Verständnis.
170 Thronauf zu dir komme mein Flehen,
Nach deiner Zusage rette mich.
171 Thauen von Lobpreis sollen meine Lippen,
Daß du deine Satzungen mich lehrest.
172 Thut sich mein Mund auf, so gelte es deiner Aussage,
Denn all deine Gebote sind Rechtgemäßheit.
173 Thatkräftig mir zu helfen zeige deine Hand sich,
Denn deine Ordnungen hab' ich erwählet.
174 Teilzuhaben an deinem Heil, Jahve, ersehn' ich,
Und dein Gesetz ist mein Ergötzen.
175 Teilhaft neuen Lebens werde meine Seele zu preisen dich,
Und deine Rechte mögen mir beistehn.
176 Thät ich mich verirren — wie ein verloren Schaf suche deinen Knecht,
Denn deiner Gebote vergess' ich nicht.

An das in gnomenartigem Gewinde-Stil geschriebene *Hodu* Ps. 118 schließt sich der durchaus gnomisch-didaktische Ps. 119, dessen Zeilenzahl (352) nahezu der Zahl der Tage des Mondjahrs (354) entspricht. Denn er besteht aus 176 masor. Vv., strophisch angesehen: Distichen, welche nach den 22 Buchstaben des Alphabets in 22 Gruppen zerfallen (von den Alten ὀγδοάδες oder *octonarii* dieses *Ps. literatus s. alphabetites* genannt), denn jede Gruppe enthält 8 Vv. (Distichen), deren jeder mit demselben Ordnungsbuchstaben beginnt (8×22=176); die lat. Psalterien enthalten (wie *Psalt. Veronense* und urspr. wohl alle alten griechischen) vor jeder Gruppe den Buchstabennamen, das syrische die Buchstabenzeichen, und in dem Complutenser Bibelwerke wie auch anderwärts beginnt mit jeder Gruppe eine neue Zeile. Der Talmud *b. Berachoth* sagt von diesem Ps.: אתיא בתמניא אלפין (er besteht aus 8 א u. s. w.), die Masora nennt ihn אלפא ביתא רבא, der Midrasch darüber heißt מדרש אלפא ביתא und die Pesikta פסיקתא דתמניא אפי. In unserer deutschen Bibelübers. hat er die treffende Ueberschr.: Der Christen gülden ABC vom Lob, Liebe, Kraft und Nutz des Wortes Gottes, denn es

wird hier in unerschöpflicher Fülle auseinandergelegt was das Wort Gottes dem Menschen ist und wie der Mensch sich zu ihm zu verhalten hat; die Masora bemerkt, daß der Ps. nur den Einen v. 122 enthält, in welchem nicht wie in allen 175 andern sich irgend eine Bez. auf das Wort der Offenbarung findet[1] — eine durch den ganzen Ps. hindurchgehende vielgliedrige Synonymenkette. Bei dieser künstlichen fein ausgedachten und durchgeführten Anlage mag es auch nicht zufällig sein, daß die Anrede יהוה 22 mal vorkommt, wie Bengel bemerkt hat: *bis et vicies pro numero octonariorum.*

Es haben sich über diesen Ps. allerlei falsche Ansichten festgesetzt. Köster v. Gerl. Hgst. Hupf. verzichten auf Nachweisung irgendwelcher Planmäßigkeit und finden hier eine Spruchreihe ohne innern Fortschritt und Zus. Ew. beginnt gleich mit dem Irrtum, daß wir das lange Gebet eines alten erfahrenen Lehrers vor uns haben. Aus v. 9 f. ist aber klar, daß der D. selbst ein נער ist, was sich auch durch v. 99. 100. 141 bestätigt. Der D. ist ein junger Mann, der sich in einer deutlich beschriebenen Lage befindet: er wird gehöhnt, verfolgt, umhergetrieben und zwar von Verächtern des göttlichen Worts (denn Abfall umgiebt ihn ringsum), insbes. von einer der wahren Religion feindlichen Regierung v. 23. 46. 161; er hat schon in Banden gelegen (v. 61 vgl. 83), muß immer des Todes gewärtig sein (v. 109), und zwar erkennt er in seinem Leiden Gottes heilsame Demütigung und Gottes Wort ist darin sein Trost und seine Weisheit, aber er sehnt sich auch nach Hilfe und fleht darum — der ganze Ps. ist ein Gebet um Beständigkeit inmitten einer gottlosen Umgebung und in großer Trübsal, welche durch den Schmerz über den herrschenden Abfall gesteigert wird, und Gebet um endliche Errettung, welche in der Gruppe כ sich bis zu dem inständigen *wie lange!* steigert. Hat man diese scharf ausgeprägte Physiognomie des Ps. erkannt, so wird man nicht allen inneren Fortschritt vermissen. Nachdem der D. die Treue gegen Gottes Wort gepriesen (א) und als die Tugend aller Tugenden bez. hat, die dem Jüngling frommt und welcher er sich befleißigt (ב), bittet er inmitten höhnender und verfolgender Umgebung um die Gnade der Erleuchtung (ג), der Befestigung (ד), der Bewahrung (ה), treffenden und freudigen Bekenntnisses (ו); Gottes Wort ist sein Tichten und Trachten (ז), er hält sich zu denen die Gott fürchten (ח), und erkennt zwar das Heilsame seiner Demütigung (ט), aber bedarf des Trostes (י) und seufzt: wie lange! (כ). Ohne das ewige feste machtvolle Wort Gottes würde er verzagen (ל), dieses ist in schwieriger Lage seine Weisheit (מ), ihm hat er Treue geschworen und hält sie als Verfolgter (נ), verabscheut und verachtet die Abtrünnigen (ס). Er wird bedrückt, aber Gott wird ihn nicht unterdrücken lassen (ע), nicht das gottlose Treiben, das ihm Thränenströme erpreßt, über ihn herrschen lassen (פ), über ihn, den Kleinen (noch Jugendlichen) und Verachteten, den der Eifer über die herrschende Gottvergessenheit verzehrt (צ). Möchte Gott sein Rufen bei Tag und Nacht hören (ק),

---

1) In jedem Vers — lautet die masor. Bem. zu v. 122 — findet sich, ausgen. nur 122, einer der zehn (auf die zehn Grundworte des sin. Gesetzes deutenden) Ausdrücke: אמירה, דבור, עדות, דרך, משפט, פקוד, צווּי (Anbefehlung), תורה, חק, אמונה (nach a. LA צדק).

bald ihn erquicken mit seinem hilfreichen Erbarmen (ר), der, von Fürsten verfolgt, fest an ihm hanget (ש), ihn suchen, das umherirrende und so sehr gefährdete Schäflein (ת). Die Grundged. der einzelnen Ogdoaden sind damit nicht erschöpft und lassen sich wohl noch geschickter wiedergeben, aber schon so zeigt sichs, daß der Ps. nicht des Zus. und der Fortbewegung ermangelt und daß es keine selbstgemachte, sondern eine in den öffentlichen Verhältnissen begründete Lage und Stimmung ist, aus welcher diese vielstimmige Lobpreisung des göttlichen Worts als Frucht der Trübsal hervorgegangen ist. Ew. erklärt die Lage des Dichters aus den Verwickelungen der strengeren Richtung, welche Ezra repräsentirt, mit der Partei der Laxeren, während Hitz. die Abfassung des Ps. in jene Zeiten der griechischen Herrschaft verlegt, in welcher die Regierung feindlich war und eine große regierungsfreundliche Partei aus den Juden selbst alle entschiedenen Bekenner der Thora verfolgte. „Mit Sicherheit behaupten läßt sich — sagt Hitz. — daß der Ps. im maccabäischen Zeitalter von einem in heidnischer Gefangenschaft befindlichen namhaften Israeliten verfaßt ist.“ Möglich allerdings, daß das Flechtwerk eines so langen Psalms, welches bei aller Künstlichkeit von Anfang bis zu Ende uns in die sanfte Schmerzensmiene eines Confessors blicken läßt, die Arbeit eines Eingekerkerten ist, welcher sich mit dieser Zusammenflechtung seiner Klagen und Trostgedanken die Zeit kürzte.

V. 1—8. Das achtfache א: Selig die sich nach Gottes Wort halten; der D. wünscht einer derselben zu sein. Der in größtem Maßstab alfabetische Ps. beginnt angemessen nicht bloß mit einfachem (112, 1), sondern zwiefachem אַשְׁרֵי. Es gilt in erster Linie den *integri viae* (*vitae*). In v. 3 geht die Beschreibung der Seliggepriesenen weiter. Mit präsentischen Impf. wechseln als Bez. des Gewohnten Perfekta. In v. 4 drückt לִשְׁמֹר den Zweck des Anbefehlens aus wie in v. 5 Ziel der Richtung. אַחֲלַי mit einfachem *Schebâ* wie auch 1 Chr. 2, 31. 11, 41. (mit *ê* = *aj* אַחֲלֵי 2 K. 5, 3) ist aus אָח (in הֶאָח 35, 25) und לַי (לוּ) zusammengesetzt und bed. also *o si;* אָז im Nachsatze wie 2 K. 5, 3. Zu יִכֹּנוּ vgl. Spr. 4, 26., LXX κατευθυνθείησαν. In 6[b] wird das rückbezügliche אָז von neuem entfaltet: alsdann, wenn ich nämlich. „Rechte deiner Gerechtigkeit“ sind die Gottes Gerechtigkeit zum Ausdruck und Vollzuge bringenden Entscheidungen über Recht und Unrecht. בְּלָמְדִי bez. sich auf die Schrift in Zusammenhalt mit der Geschichte.

V. 9—16. Das achtfache ב: Nach Gottes Wort sich haltend wandelt ein Jüngling unsträflich; der D. will das und erbittet sich dazu Gottes Gnadenbeistand. Seinen Weg oder Wandel reinigen (זִכָּה vgl. 73, 13. Spr. 20, 9) bed. ihn von Befleckung der Sünde rein (זָכָה √ זך ذَكَّ stechen, in die Augen stechen *nitere*) erhalten oder ihrer entledigen. Auf die Frage 9[a] ist 9[b] die Antwort; לִשְׁמֹר bed. *cavendo*, näml. *sibi*, denn שָׁמַר kann auch ohne נַפְשׁוֹ ‚sich hüten‘ bed. Jos. 6, 18. Mit דְּבָרְךָ wechselt durchweg das altklassische (z. B. 18, 31) אִמְרָתְךָ, beide collektiv gemeint. Man birgt (צָפַן) das Wort im Herzen, wenn man es stets

gegenwärtig hat, nicht bloß als äußere Vorschrift, sondern als innerliche Triebfeder in Gegens. zu selbstischem Handeln (Iob 23, 12). In v. 12 bahnt sich der D. durch Anbetung den Weg zur Bitte. סִפַּרְתִּי v. 13 meint nicht Auf-, sondern Erzählung wie Dt. 6, 7. עֵדְוֹת 14ᵃ ist Plur. zu עֵדוּת, עֵדוֹת v. 38 dagegen zu עֵדָה, beide von Gottes Selbst- und Willensbezeugung im Wort der Offenbarung. כְּעַל bed. nach v. 162 ‚wie über‘ (kurz für כַּאֲשֶׁר עַל), nicht: gleichsam mehr als (Olsh.), das כְּ wäre bei dieser Fassung nur störend. Ueber הוֹן *aisance*, Wohlhäbigkeit, concr. Vermögen s. zu 44, 13. אֹרְחֹתֶיךָ v. 15 sind die in Gottes Wort vorgezeichneten Bahnen; diese will er geflissentlich im Auge behalten.

V. 17—24. Das achtfache ג: Das ist sein Lebenszweck, er will es in Furcht vor dem Fluch des Abfalls, will es auch wenn er deshalb verfolgt wird. Es heißt v. 17 nur אֶחְיֶה wie 118, 19, nicht וְאֶחְיֶה wie v. 77. 116. 144.: die *apodosis imper.* beginnt erst mit וְאֶשְׁמְרָה, wogegen אחיה das Gute selbst ist, um dessen Erweisung der D. bittet. גַּל 18ᵃ ist *imp. apoc. Pi.* für גַּלֵּה wie נַס (v. נָסָה), צַו (v. צַוֵּה) und auch הַס (von vorausgesetztem הַסָּה): *retege* ziehe hinweg (69, 8. Jes. 22, 8). נִפְלָאוֹת heißt alles Uebernatürliche und Geheimnisvolle, welches dem gemeinen Verstand unfaßlich und der Glaubenserkenntnis anheimgegeben ist. Die Thora enthält unter der Oberfläche ihres Buchstabens eine Fülle solcher נפלאות, in welche nur Augen, denen Gott die Decke natürlicher Kurzsicht weggezogen, hindurchblicken; deshalb die Bitte v. 18. גֵּר אָנֹכִי בָאָרֶץ 19ᵃ versteht Grätz individuell: ein Wanderer bin ich im Lande (vgl. v. 176), aber nach 39, 13. 1 Chr. 29, 15 verstanden: „ich habe auf Erden keine bleibende Stätte“ kann es jene individuelle Beziehung in sich schließen, der D. ist wirklich ein Verfolgter und Umhergejagter (vgl. Gen. 47, 9). Deshalb bittet er v. 19., daß Gott ihm seine Gebote, diese Verhaltensregeln auf der Lebensreise, in lebendigem Bewußtsein erhalten möge. Dahin geht nach v. 20 seine Sehnsucht. גָּרַס (*Hi.* Thren. 3, 16) bed. zermalmen جرش und hier wie aram. גְּרַס, גְּרַס zermalmt s.; לְתַאֲבָה (v. תָּאַב v. 40. 174., einem secundären Gebilde von אָבָה) giebt die Gemütsrichtung an, in oder bei welcher die Seele sich so bis zur Zermalmung überwältigt fühlt: es ist Zermalmung vor Verlangen, näml. (hiernach ist der Vers halbirt) nach Gottes Rechten d. i. nach immer gründlicherem Wissen derselben. In v. 21 treffen LXX Syr. (nicht Trg.) Hier. den Sinn des D. wahrsch. besser als die Punktation, indem sie ἐπικατάρατοι zu 21ᵇ ziehen, so daß 21ᵃ aus zwei Worten wie 59ᵃ 89ᵃ besteht (Kamph. Riehm); denn אֲרוּרִים als Attribut ist unpoetisch und als Prädicatsacc. gesucht, wogegen es naturgemäß als Präd. vor הַשֹּׁגִים מִמִּצְוֹתֶיךָ tritt: verflucht (אָרַר = عَرَّ *detestari*), näml. von Gott. גַּל 22ᵃ bed. der Punktation nach *retege* wie 18ᵃ (König, Lehrgeb. S. 542), besser aber wäre גֹּל nach Jos. 5, 9 „wälze ab“, wonach alle Alten übers.; denn zwar wird die Schande bildlich als Kleid, aber nicht als Schleier, und häufiger noch als Last gedacht.[1] גַּם 23ᵃ hat wie Jer. 36, 25 den Sinn

1) Hienach kommt גֹּל *volve* als Stütze von גַּלֵּה *protege*, s. oben S. 576 Z. 9 (vgl. Ges. § 67 Anm. 3), in Wegfall.

von גַּם כִּי *etiamsi*, גַּם 24[a] den Sinn von gleichwohl ὅμως (Ew. §. 362[a]). Zu dem reciproken נִדְבַּר vgl. Mal. 3, 13., dort mit עַל und hier mit בְּ des Stichblatts wie Ez. 33, 30. Fehmgerichtartig setzen sich Fürsten hin und besprechen sich wie sie den Eiferer unschädlich machen können; dennoch — sagt er — sind deine Zeugnisse שַׁעֲשֻׁעָי meine Lieblingsbeschäftigung, meine Ratsleute, die mich in keiner Lage, sei sie noch so schwierig und gefährlich, ratlos lassen.

V. 25—32. Das achtfache ד: Er ist in tiefer Bekümmernis und bittet um Tröstung und Befestigung durch Gottes Wort, dem er sich ergeben. Seine Seele ist bei solcher Verkennung und Aechtung dem Staube angeheftet (44,26), unfähig sich emporzurichten; er erbittet sich 25[b] neue Lebenskraft und Lebensfreudigkeit (חַיֵּה wie 71, 20. 85, 7) von Gott in Gemäßheit und auf Grund seines Wortes. Er hat seinen Wandel bis ins Einzelne (Symm. τὰ διαβήματά μου) Gotte dargelegt (סִפַּרְתִּי hererzählt, nicht סָפַרְתִּי hergezählt) und ist nicht ohne Antwort geblieben, die ihn seines Wohlgefallens vergewissert hat; möge er ihn denn im Verständnis seines Wortes immer weiter fördern, damit er, wenn auch Menschen gegen ihn sind, doch Gott für sich habe v. 26. 27. In v. 28 erneuert sich die v. 25 ausgesprochene Klage und Bitte; דָּלַף geht auf die in dem Triefen der Thränen gleichsam hinschmelzende Seele, קַיֵּם ist ein spätsprachiges *Pi.* aramäischer Bildung. In v. 29. 30 stehen der Weg der Lüge oder des Treubruchs und der Treue oder des Beharrens in der Wahrheit einander entgegen. חָנַן ist mit dopp. Acc. verbunden, indem תּוֹרָה nicht den starren Begriff fixirter Lehre, sondern lebendiger erfahrungsmäßiger Belehrung hat. שִׁוָּה steht kurz für שׁוּה לְנֶגֶד 16, 8; ‚wohl bedenken‘ (Ew.) oder ‚billigen‘ (Hitz. Riehm) bed. שִׁוָּה nirgends, eher: wert halten, aber auch שַׁוֵּי und سوّى bieten dergleichen nichts. Also: er stellt sie auf, näml. sich vor Augen als Lebensregel, als *norma normans*. Er- häftet an Gottes Zeugnissen; möge J. die Hoffnung, die ihm daraus erwächst, nicht täuschen v. 31. Er läuft d. i. wandelt frisch und fröhlich den Weg der Gebote Gottes, denn (כִּי) dieser macht ihm das Herz weit, indem er dem Verfolgten Freudigkeit des Bekenntnisses und Zuversicht der Hoffnung verleiht und erhält.

V. 33—40. Das achtfache ה: Er bittet weiter um Unterweisung und Leitung, um den Abwegen der Selbstsucht und der Verleugnung zu entgehen. Das auch sonst als *acc. adv.* gebräuchliche N. עֵקֶב in der Bed. *ad extremum* (v. 33 u. 112) ist unserem D. eigen: אֶצְּרֶנָּה (mit gemäß der Hauptform gefärbtem *Schebâ*) geht auf דֶּרֶךְ zurück. In der Bitte הֲבִינֵנִי (6 mal in diesem Ps.) ist הֵבִין causativ wie Iob 32, 8 und öfter in nachexil. Schriften. בֶּצַע bed. v. בָּצַע *abscindere*, wie κέρδος an κείρειν anklingt, Gewinn und Erwerb durch Abbruch den man dem Nächsten thut, durch Schmälerung seines Eigentums, durch Raub, Trug, Erpressung (1 S. 8, 3), dann als Lastername Habsucht und überh. Selbstsucht. שָׁוְא heißt was ohne realen d. i. ohne göttlichen Gehalt ist,

widergöttliche Lehre und Leben. בִּדְרָכֶךָ 37ᵇ ist defektiver Plur., vgl. חֲסָדֶךָ v. 41. וּמִשְׁפָּטֶךָ v. 43 u. ö.; die Wege Gottes sind die Wege die er als Gott des Heils einhält (Hos. 14, 10) und uns gehn heißt (2 Chr. 17, 6). Aufrichtung v. 38 ist s. v. a. Verwirklichung der göttlichen Zusage; der Relativsatz אֲשֶׁר לְיִרְאָתֶךָ ist nicht nach v. 85 (wo der Ausdruck anders) auf לְעַבְדֶּךָ zu bez., sondern mit Kamph. Riehm auf אִמְרָתֶךָ: erfülle deinem Knechte deine Zusage, als welche (*quippe quae*) darauf, daß man Furcht vor dir gewinne und darin zunehme, abzielt, vgl. 130, 4. 40, 4. Die Schmach, die der D. fürchtet v. 39., ist nicht die Schmach des Bekenntnisses, sondern der Verleugnung; danach sind מִשְׁפָּטֶיךָ nicht Gottes Gerichte, sondern geoffenbarte Rechte: diese sind gut, indem demj., welcher sie hält, wohl ist und wohl geschieht. Darauf, daß er mit Herzensverlangen auf Erkenntnis und Erlebnis dieser gerichtet ist, kann er sich vor Gott berufen und darauf gründet er die Bitte, daß Gott kraft seiner Gerechtigkeit d. i. Strenge, mit welcher er seine Gnadenordnung, sowohl deren Verheißungen als deren Verpflichtungen, aufrecht hält, ihn, den jetzt Todbetrübten und Todmüden, neubeleben möge.

V. 41—48. Das achtfache ו: Er bittet um die Gnade rechten und furchtlos freudigen Bekenntnisses. Die LXX übers. 41ᵃ: καὶ ἔλθοι ἐπ' ἐμὲ τὸ ἔλεός σου, mit Recht aber (vgl. v. 77. Jes. 63, 7) haben Trg. Hier. den Plural: Gottes verheißungsgemäße Gnadenerweise werden ihn in den Stand setzen, seinem חֹרֵף Schmäher (eig. Rupfer, vgl. *carpere maligno sermone*, aber auch abs. herabsetzen, schmähen) gegenüber nicht verstummen zu müssen, sondern ihm auf Grund eigner Erfahrung entgegnen zu können; das an sich vieldeutige עָנָה bekommt durch das beigefügte דָבָר die Bed. Antwort geben (syn. הֵשִׁיב דָּבָר Spr. 27, 11). Auf die Bekenntnispflicht bez. sich auch v. 43. Der Sinn der Bitte mit dem von Grätz „unsinnig“ befundenen עַד־מְאֹד ist, daß Gott ihn nicht in den Fall kommen lassen möge, der Wahrheit schlechterdings nicht Zeugnis geben zu können, denn dem der sich dessen vor Gott unwürdig macht erstirbt das Wort im Munde; der Verf. fürchtet das für sich nicht, denn auf Gottes Rechte (לְמִשְׁפָּטֶךָ def. Plur. wie auch v. 149., vgl. zum Beweis v. 156 und v. 175) ist seine Hoffnung gerichtet, auf ihnen steht seine Zuversicht; יִחָלְתִּי hat hier und durchweg pausales Kamez wie יִשָּׁרְתִּי v. 128. Die von v. 44 bis 48 folg. Impf. besagen was er durch Gottes Gnade gern thun möchte und zu thun bestrebt ist: einhergehn בָרְחָבָה auf breitem Raum (sonst בַּמֶּרְחָב), also unbeengt, was hier nicht s. v. a. glücklich, sondern getrost und unbefangen, ohne mich einschüchtern zu lassen, von der innern, nach außen sich kundgebenden Freiheit. In v. 46 übers. die Vulgata: *Et loquebar de (in) testimoniis tuis in conspectu regum et non confundebar* — das Motto der Augsburger Confession, wozu es sich zumal bei dieser dem Grundtext nicht entsprechenden historischen Fassung der beiden Zeitwörter eignete. Das Aufheben der Hände v. 48 ist wie beim Gebet 28, 2. 63, 5. 134, 2. 141, 2 u. ö. Ausdruck heftigen sehnlichen Verlangens. Das zweite אֲשֶׁר אָהָבְתִּי ist als versehentlich wiederholt zu streichen (Ew. Hitz. Riehm).

שִׂיחַ בְּ (syn. הָגָה בְּ) bed. ein an den Gegenstand hingegebenes stilles oder lautes Meditiren.

V. 49—56. Das achtfache ז: Gottes Wort ist seine Hoffnung und sein Trost bei aller Verhöhnung, und wenn er über die Abtrünnigen sich ereifert ist Gottes Wort seine Beruhigung. Da es v. 49 nicht דְּבָרְךָ, sondern דָּבָר heißt, so ist nicht nach 98, 3. 106, 45 zu erkl., sondern: gedenke des zu deinem Knechte geredeten Worts, darum daß du mich hoffen gemacht (*Pi. causat.* wie נִשָּׁה vergessen machen Gen. 41, 51) d. i. verheißend mich eines seligen Ausgangs getröstet und darauf hin meine Erwartung gerichtet hast. Ebendas ist sein Trost in seiner Niedergeschlagenheit, daß (כִּי) Gottes zusagende Aussage ihn neubelebt hat und ihre lebendig machende Kraft an ihm bewiesen. In הֱלִיצֻנִי (הֱלִיצֻנִי) *ludificantur* (vgl. zur Construction Spr. 14, 9) deutet sich an, daß die זֵדִים eben לֵצִים Frivole, Libertins, Freigeister sind (Spr. 21, 24). מִשְׁפָּטֶיךָ v. 52 sind die seit grauer Vorzeit geoffenbarten, gültigen, bewährten Rechte Gottes; in der Erinnerung an diese, welche je nach dem Verhältnis, das man zu ihnen einnimmt, des Menschen Geschick bestimmen, fand der D. Trost; man kann das pausale וָאֶתְנֶחָם (lautgesetzlich für וָאֶתְנַחֵם) übers.: da tröstete ich mich, oder nach jüngerem Sprachgebrauch: ward ich getröstet. Ueber זַלְעָפָה *aestus* s. 11, 6 und zur Sache v. 21. 104. „Haus der Pilgrimschaft" nennt der D. das Erdenleben, denn die Erde ist zwar des Menschen 115, 16., aber er hat auf ihr keine bleibende Stätte 1 Chr. 29, 15., sein בֵּית עוֹלָם Koh. 12, 5 ist wo anders (s. oben v. 19. 39, 13). Gottes Satzungen sind da seine זְמִרוֹת, die ihn geistig laben, die Beschwerden der Wanderung versüßen und seine Schritte messen und beflügeln. Gottes Name lag ihm bisher nicht bloß bei Tage, sondern auch bei Nacht im Sinne, und infolge dessen hat er Gottes Gesetz beobachtet (וָאֶשְׁמְרָה, wie noch 5 mal in diesem Ps. vgl. 3, 6., wohl zu untersch. von וְאֶשְׁמְרָה v. 44). Eben dies, daß (כִּי wie 50ᵇ vgl. אֲשֶׁר 16, 7) er Gottes Ordnungen wahrt (*observat*), ist ihm (zuteil) geworden. Anderen ist anderes beschieden (4, 8), ihm das eine Notwendige, welches „das gute Teil" ist (Lc. 10, 42).

V. 57—64. Das achtfache ח: Gottes Wort zu verstehen und zu halten ist sein Teil, der Gegenstand seines unablässigen Bittens und Dankens, die höchste Gnade, die ihm widerfahren kann. Nach 16, 5. 73, 26 gehört חֶלְקִי יְהוָה zus.; 57ᵇ ist eine daraus gezogene Folgerung (אָמַר לְ wie 1 K. 5, 19 u. ö.). חִלָּה פָנַי ist wie 45, 13 Ausdruck liebherzenden anschmiegsamen Bittens, lat. *caput mulcere* (*demulcere*). 58ᵇ durch Aenderung des חָנֵּנִי in חַיֵּנִי mit v. 25. 37. 40 zu conformiren (Dyser.) ist unnötig. Seine Zukehr zu Gottes Wort bez. der D. v. 59 als Folge sorgfältiger Prüfung seiner Handlungen. Es zu beobachten ist er seitdem, ohne zu zaudern (הִתְמַהְמָהּ), rasch und freudig entschieden gewesen v. 60., obgleich ihn Nachstellungen böser Menschen umringen; עִוֵּד ist das Trans. zu עוּד wenden, zurückkehren *revertere*, also umwinden (wov. auch הֵעִיד bezeugen = immer und immer wieder sagen d. i. bekräftigen). Der Sinn von חֶבְלֵי bestimmt sich nach v. 110., die

Punktation unterscheidet חֶבְלֵי ὠδῖνες und חַבְלֵי Stricke, Bande nicht so scharf wie man erwarten dürfte (s. 18, 5 f.), ‚Banden‘ aber d. i. Rotten vom Sing. 1 S. 10, 5 (Böttcher §. 800) bed. der Plur. nirgends. Dankbarkeit treibt ihn Mitternachts (*acc. temp.* wie Iob 34, 20) aufzustehen, sich niederzuwerfen vor Gott und zu beten. Demgemäß ist er befreundet, steht er nahe (Spr. 28, 24) allen Gottesfürchtigen. Aus der Fülle der Gnade Gottes, die nirgends auf Erden sich unbezeugt läßt (64ª = 33, 5), erbittet er sich innere Belehrung über sein Wort als der Gnaden höchste und liebste.

V. 65—72. Das achtfache ט: Das gute Wort des gütigen Gottes ist alles Guten Quell; man lernt es auf dem Wege der Demut. Ueberblickt er sein Leben, so sieht er in allem was ihm widerfahren die gute wohlmeinende Fügung des Gottes des Heils gemäß dem Heilsplan und der Heilsordnung seines Worts. Die außerpausale Form עַבְדְּךָ bleibt 65ª bei *Athnach*, obwohl kein *Olewejored* vorausgeht (vgl. 35, 19. 48, 11. Spr. 30, 21). An Gottes Geboten gläubig haftend kann er zuversichtlich bitten, daß er ihn טוּב טַעַם und דַּעַת lehre; טַעַם ist ethisch die Fähigkeit, Gutes und Uebles zu unterscheiden und jenes herauszufühlen, טוּב טַעַם Wohlverständigkeit, eine Wortpaarung wie טוּב לֵב Frohsinn. In dieses Verhältnis zu seinem Wort hat ihn Gott versetzt, indem er ihn demütigte und so aus der Irre zurechtbrachte; עֻנֵּה 67ª bed., ohne daß man mit Grätz ein Passiv hereinzucorrigiren braucht, ταπεινωθῆναι (assyr. *unnu* gebeugt, *unnûtu* Gebeugtheit, Niedergedrücktheit). אִמְרָה 67ᵇ ist wie v. 11 nicht die verheißende, sondern die verpflichtende Aussage Gottes. טוֹב heißt Gott als der Menschenfreundliche und מֵטִיב als der solche Gesinnung Bethätigende; diesen liebreichen Gott erbittet er sich zum Lehrer. In der Treue gegen sein Wort läßt er sich nicht irre machen durch all die Lüge, welche Uebermütige ihm auf- und anschmieren, sein wahres Wesen wie durch Uebertünchung und Anschwärzung unkenntlich machend (טָפַל wie Iob 13, 4., auch assyr. *ṭapâlu taškirti* Lüge ersinnen). Wenn das Herz dieser Leute, die ihn durch Verleumdung zum Zerrbild machen, gegen alle Eindrücke des Wortes Gottes wie mit dickem Schmeer überzogen (Bild der Unempfindlichkeit und Verstocktheit 17, 10. 73, 7. Jes. 6, 10. LXX ἐτυρώθη, Aq. ἐλιπάνθη, Symm. ἐμυαλώθη), so hat er dagegen an Gottes Gesetz sein Ergötzen (שִׁעֲשַׁע mit Acc.-Obj. nicht des Ergötzten 94, 19 sondern des Ergötzenden). Wie heilsam ist ihm die Leidensschule gewesen, durch die er dahin gelangt ist! Das Wort aus Gottes Munde ist ihm nun teurer als der größte irdische Reichtum.

V. 73—80. Das achtfache י: Gott demütigt, aber er erhöht auch wieder nach seinem Worte; um dies bittet der D., damit er ein Trostexempel sei für die Gottesfürchtigen zur Beschämung seiner Feinde. Es ist unmöglich, daß Gott den Menschen, der sein Geschöpf ist, verlassen und ihm was ihn wahrhaft glücklich macht versagen sollte, nämlich Verständnis und Erkenntnis seines Wortes; um diese geistliche Gabe bittet der D. v. 73., vgl. zu 73ª. Dt. 32, 6. Iob 10, 8. 31, 15.,

und wünscht v. 74., daß alle die Gott fürchten an ihm mit Freuden ein Beispiel sehen mögen, wie das Vertrauen zu Gottes Wort sich belohnt (vgl. 34, 3. 35, 27. 69, 33. 107, 42 u. a. St.). Er weiß, daß Gottes Gerichte eitel Gerechtigkeit sind d. i. normirt durch Gottes Heiligkeit, ihren Beweggrund, und der Menschen Heil, ihren Endzweck; weiß, daß Gott אֱמוּנָה (*acc. adv.* für בֶּאֱמוּנָה) ihn gedemütigt, es treu mit ihm meinend, denn gerade in der Leidensschule lernt man den Wert seines Wortes erst recht würdigen, bekommt man seine Kraft zu schmecken. Aber Trübsal, wenn auch versüßt durch Einblick in Gottes heilsame Absicht, bleibt doch immer bitter, daher die wohlberechtigte Bitte v. 76., daß doch Gottes Gnade sich erweisen möge ihm zum Troste, gemäß der ihm (לְ wie 49[a]), seinem Knecht, gewordenen Verheißung. עִוֵּת v. 78 ist statt mit dem Acc. des Rechts oder der Rechtssache, welche verkehrt wird, mit dem Acc. der Person verbunden, welcher solche Rechtsverkehrung, solche Bedrückung mittelst Entstellung angethan wird, wie Iob 19, 6. Thren. 3, 36; Chajûǵ liest עִוְּדֻנִי wie v. 61. Den Wunsch v. 79 verstehe man nach 73, 10. Jer. 15, 19. Spr. 9, 4. 16. Liest man statt וְיֹדְעֵי (wofür v. 63) nach dem *Chethîb* וְיָדְעוּ (vgl. v. 125) oder auch das Perf. der Folge וְיָדְעוּ, so ist mit יָשׁוּבוּ לִי Zukehr zum Zwecke des Lernens gemeint: ihre Erkenntnis möge sich aus seiner Erfahrung bereichern. Sich selbst aber wünscht er v. 80 vorbehaltloses, mangelloses, wankelloses Festhalten an Gottes Wort, denn nur so ist er vor schmählicher Enttäuschung sicher.

V. 81—88. Das achtfache כ: Diese Aufrichtung nach Gottes Verheißung ist sein Sehnen (כָּלְתָה) jetzt wo wenig fehlt, daß seine Feinde ihn zu Grunde gerichtet (כִּלּוּנִי). Seine Seele und Augen schmachten (כָּלָה wie 69, 4. 84, 3 vgl. Iob 19, 27) nach Gottes Heil, daß es ihm widerfahre, und nach Gottes Zusage, daß sie eintreffe. In v. 83 ist כִּי wie 21, 12 u. ö. hypothetisch, hier wie 21, 12 im Sinne von ‚obschon‘ (Ew. §. 362[b]). Er läßt Gottes Wort durch nichts aus seinem Bewußtsein drängen, obschon gleich geworden einem im Qualme geschwärzten und zusammengeschrumpften Schlauche. Die Sitte der Alten, Krüge mit Wein, um diesen früher alt d. i. mild zu machen, über Rauch aufzustellen (s. Rosenmüller), trägt nichts zum Verständnis aus — den vorderhand nicht zu brauchenden Schlauch hing man in der Höhe auf, und daß er da den obenhinausziehenden Rauch zu bestehen hatte, begreift sich bei dem Mangel der Kamine. Der Vergleichspunkt ist daß man ihn bei Seite geschoben und daß er als Aschenbrödel fort und fort den Plackereien seiner Verfolger ausgesetzt ist. כַּמָּה v. 84 ist s. v. a. wie wenige. Das Leben hienieden ist kurz, also auch der Zeitraum, innerhalb dessen sich die göttliche Gerechtigkeit offenbaren kann. שִׁיחוֹת (wofür LXX falsch שִׂיחוֹת) Gruben ist ein altes Wort 57, 7. Der Relativsatz 85[b] bez. die זֵדִים als Widerspiel des geoffenbarten Gesetzes (Riehm vergleicht 1 S. 13, 14), denn daß andern eine Grube zu graben nicht dem Gesetze gemäß ist, brauchte nicht gesagt zu werden. Alle Gebote Gottes sind Ausfluß seiner Treue, fordern also auch Treue, eben diese Treue aber macht den D. zum Gegenstande tödlichen Hasses. Sie haben

ihn beinahe schon vertilgt „im Lande“. Gew. übers. man „auf Erden“, aber בשמים zu Anfang des folg. Octonars ist zu entfernt, um Gegens. dazu zu sein (Hitz.), und lautet auch nicht so (vgl. dagegen ἐν τοῖς οὐρανοῖς Mt. 5, 12). Also: im Lande (vgl. 58,3. 73,9), wo sie sich für die Alleinberechtigten halten, haben sie ihm schier den Garaus gemacht, ohne seine Glaubenstreue zu erschüttern. Aber er bedarf neuer Gnade, um nicht doch zuletzt zu erliegen.

V. 89—96. Das achtfache ל: Ewig ist Jahve (Syr.: ewig bist du, o HErr); dein Wort (Absprung von Aussage zur Anrede) hat den Himmel zum Standort und also auch des Himmels Eigenschaften, vor allem himmelgleiche Beständigkeit. Ähnlich spricht Ps. 89 (v. 3) von Gottes Treue, von welcher hier v. 90 sagt, daß sie in Geschlecht und Geschlecht währe; die Erde hat Er schöpferisch hingestellt und sie stehet, als Thatbeweis näml. und Schauplatz seiner endlosen und unveränderlichen Treue. Subj. von v. 91 sind Himmel und Erde. Hitz. u. A. sehen das Subj. in לְמִשְׁפָּטֶיךָ: Anlangend deine Rechte, so bestehen sie noch heute, aber das folg. עֲבָדֶיךָ fordert für עָמְדוּ einen andern Sinn: entw. dienstbereiten Hintretens oder, da עמד למשפט eine gemünzte RA ist Num. 35, 12. Jos. 20, 6. Ez. 44, 24., folgeleistenden Sichgestellens (Böttch.). Himmel und Erde gestellen sich gehorsam und demütig seinen Richtersprüchen, ihnen werkzeuglich zu dienen, bis heute, was statt עַד־הַיּוֹם (Grätz) das prägnante הַיּוֹם „heute noch“ besagt; denn הַכֹּל alle Wesen sind Gottes Knechte (Unterthanen). Die Freude an dem ewigfesten alles bedingenden Worte hat den D. in seiner Trübsal aufrechterhalten v. 92. Ihm verdankt der bis in den Tod Verfolgte und Betrübte seine Wiederbelebung v. 93. Von Ihm, dessen Eigentum er in Glaube und Liebe ist, erwartet er sein Heil auch ferner v. 94. Mögen Frevler ihm aufspannen d. i. auflauern (קִוָּה in feindlichem Sinne wie 56, 7), ihn zu verderben, er bedenkt Gottes Zeugnisse. Er weiß aus Erfahrung, daß alle תִּכְלָה (irdische) Vollkommenheit (LXX συντελείας, Aq. τελέσει) ein Ende hat (indem sie, auf ihrem Höhepunkt angelangt, in ihr Gegenteil umschlägt), Gottes Gebot (Sing. wie Dt. 11, 22) dagegen ist über die Maßen weit (vgl. Iob 11, 9), unbeschränkt in seiner Währung und Bewährung.

V. 97—104. Das achtfache מ: Der D. rühmt die Lebensweisheit, die das ebendeshalb ihm so süße Wort Gottes darreicht. Gottes liebes Gesetz, mit dem er sich unablässig beschäftigt, macht ihn an Weisheit (Dt. 4, 6), Intelligenz, Urteil seinen Feinden, seinen Lehrern und den Alten (Iob 12, 20) überlegen; es giebt also zur Zeit Lehrer und Alte (πρεσβύτεροι), welche (wie die hellenisirenden Sadducäer) in ihrer Laxheit nahe dem Abfall sind und den jungen gestrengen Eiferer um Gottes Gesetz feindlich verfolgen. Die Construction 98[a] ist wie Jo. 1, 20. Jes. 59, 12 u. ö. הִיא geht auf die Gebote in ihrer Einheit: auf ewig sind sie sein Teil (56[a]) und Erbbesitz (111[a]). Falsch Aq. wie *Aboth* IV, 1: von allen meinen Lehrern hab' ich Einsicht gewonnen; alle drei מִן v. 98—100 bed. *prae* (LXX ὑπέρ). In כָּלָאתִי 101[a] sieht man an der Schreibung das V. כלא in כלה übergehen. הוֹרֵתָנִי ist wie Spr. 4, 11 vgl. Ex. 4, 15

defective Schreibung für הוֹרֵיתָנִי. נִמְלְצוּ 103ª ist nicht s. v. a. נִמְרְצוּ Iob 6, 25., sondern bed. dem Dativ-Obj. לְחִכִּי zufolge was leicht eingeht oder mundet (LXX ὡς γλυκέα), also wohl v. מָלַץ = מָלַט glatt s.: wie geglättet, leicht eingehend (Spr. 23, 31) sind meinem Gaumen deine Zusagen; mit dem Plur. des Präd. verbindet sich der Collektiv-Sing. אִמְרָתֶךָ (vgl. Ex. 1, 10), der D. meinte aber sicher אִמְרוֹתֶיךָ (vgl. 12,7) LXX τὰ λόγιά σου. Er hat keinen Geschmack an der gottentfremdeten Gegenwart, um so mehr aber an Gottes verheißener Zukunft. Aus Gottes Gesetze gewinnt er die Fähigkeit der Geisterprüfung, darum haßt er allen Lügenpfad (= 128ᵇ) d. i. alle die dem Zeitgeiste zusagenden falschgläubigen Richtungen.

V. 105—112. Das achtfache נ: Das Wort Gottes ist sein steter Führer, dem er sich anvertraut hat auf ewig. Der Weg hienieden ist ein Weg durch Dunkel und führt an Abgründen vorüber; in dieser Gefahr des Falls und Irrsals ist Gottes Wort seinem Fuße d. i. Gange Leuchte und seinem Stege Licht (Spr. 6, 23), seine Lampe oder Fackel und seine Sonne. Er hat was er geschworen, näml. Gottes Gerechtsame zu beobachten, auch aufgerichtet d. i. in Erfüllung gebracht, aber nicht ohne unter schweren Bekenntnisleiden niedergebeugt zu werden, weshalb er bittet (wie v. 25), daß ihn Gott gemäß seinem Worte, welches Leben verheißt denen die es halten, neubeleben möge. Freiwillige Opfer seines Mundes nennt er v. 108 vgl. 50, 14. 19, 15 die aus innerstem Triebe seines ganzen Herzens kommenden Gebetsbekenntnisse, in denen er sich ganz und gar der Gnade Gottes verdankt und anheimgiebt. Die Bitte um deren wohlgefällige Aufnahme gründet er darauf, daß er auf das Aeußerste gefaßt ist. „Seine Seele in die Hand nehmen“ Richt. 12, 3. 1 S. 19, 5. 28, 21. Iob 13, 14 s. v. a. sein Leben daran zu geben bereit sein, sein Leben wagen.[1] Obwohl sein Leben bedroht ist (v. 87), wankt und weicht er doch nicht von Gottes Worte, Gottes Zeugnisse hat er in Besitz genommen und bekommen auf ewig (vgl. v. 98), sie sind seine נַחֲלָה, um welche er alles Andere gern darangiebt, denn sie sind es (הֵמָּה ungenau für הֵן), die ihn innerlichst beglücken und entzücken. In v. 112 ließe sich nach 19, 12 erklären: ewig ist der Lohn (der Ausübung deiner Vorschriften), aber v. 33 ist עֵקֶב s. v. a. לָעַד, und v. 44 beweist daß 112ᵇ kein in sich geschlossener Gedanke zu sein braucht.

V. 113—120. Das achtfache ס: Seine Hoffnung ruht auf Gottes Wort, ohne durch Zweifler und Abtrünnige sich irre machen zu lassen. סֵעֲפִים (Nominalform der Gebrechen) sind innerlich Gespaltene, auf beiden Seiten (סְעִפִּים) Hinkende 1 K. 18, 21., welche teilweise der Jahvereligion, teilweise dem Heidentum huldigen und also Glauben und Naturalismus zu vereinigen suchen. Im Gegens. zu solchen gilt des D. Lieben, Glauben, Hoffen ganz und gar dem Gotte der Offenbarung, und allen denen, die ihn abwendig machen wollen, ruft er v. 115 (vgl. 6, 9)

1) Vgl. *Taanith* 8ª: Das Gebet des Menschen wird nicht erhört אלא אם כן משים נפשו בכפו d. h. wenn er nicht sein Leben zu opfern bereit ist.

ein entrüstungsvolles *apage* zu. Er bedarf aber der Gnade, um zu beharren und zu überwinden. Um diese bittet er v. 116. 117. Das מִן in מִשִּׂבְרִי ist das gleiche wie in בּוֹשׁ מִן. Das *ah* von וְאֶשְׁעָה ist das nur noch einmal am Hithpa. eines ל״ה Jes. 41, 23 vgl. Ps. 77, 4 vorkommende intentionelle; שָׁעָה *spectare* wird sonst immer mit אֶל oder עַל verbunden, aber wie hier auch Ex. 5, 9 so daß die Conj. ואשתעשע nach v. 16. 47 (Grätz) unnötig. Die Begründung des סָלִיתָ (LXX Th. Qu. ἐξουδένωσας) meint nicht: erfolglos ist ihr Trug (Hgst. Olsh.), sondern: Lüge ohne Wahrheitsgehalt ist ihre selbstbetrügerische und verführerische Richtung. LXX Syr. Theod. Quinta Hier. scheinen תַּרְעִיתָם *cogitatio eorum* zu lesen, aber das ist ein aram., im Hebr. unverständliches, nur der scheinbaren Tautologie halber in den Text hineingelesenes Wort. Eher dürfte die LA חִשַּׁבְתָּ oder חָשַׁבְתָּ (Aq. S. Hier. *computasti;* LXX ἐλογισάμην, also חשבתי) statt הִשְׁבַּתָּ 119ª berechtigt sein; im vorliegenden Text ist השבית (hinwegthun Ex. 12, 15) mit doppeltem Acc., einem des Obj. und einem der Wirkung, verbunden: alle Frevler, so viel ihrer auf Erden sind, tilgst du hinweg als Schlacken (סִגִים). Danach sind משפטיך v. 120 Gottes Strafgerichte oder vielmehr (vgl. v. 91) Gottes Rechte, nach denen er richtet. Es sind Strafurteile wie Lev. c. 26. Deut. c. 28 gemeint. Vor diesen fürchtet sich der D., denn die Allmacht kann die Worte sofort in Thaten umsetzen. In Furcht vor dem Gotte, der Ex. 34, 7 und anderwärts sich selbst bezeugt, starrt und schaudert ihm Haut und Haar (סָמַר Symm. ὀρθοτριχεῖ).

V. 121—128. Das achtfache ע: In der gegenwärtigen Zeit des Abfalls und der Verfolgung hält er sich um so strenger an die Richtschnur des göttlichen Worts und befiehlt sich der Schirmung und Belehrung Gottes. Im Bewußtsein seines gottgemäßen Verhaltens (sonst immer צֶדֶק וּמִשְׁפָּט, hier einmal מִשְׁפָּט וָצֶדֶק) hofft der D., daß ihn Gott sicher nicht (בַּל) seinen Bedrückern zu willkürlichem Schalten überlassen werde. Diese Hoffnung überhebt ihn aber doch nicht des Bedürfnisses und der Pflicht fortgehender Bitte, daß J. sich zwischen ihn und seine Feinde stellen möge; עָרַב *seq. acc.* bed. jem. bürgschaftleistend und überh. mittlerisch vertreten Iob 17, 3. Jes. 38, 14., לְטוֹב ähnlich wie לְטוֹבָה 86, 17. Neh. 5, 19: mir zum Besten, zu wahrem Frommen. Der Ausdruck der Sehnsucht nach Erlösung v. 123 lautet wie v. 81 f.; אִמְרַת צִדְקֶךָ heißt die Verheißung, die von Gottes צדק ausgeht und so wahr als Er צדיק ist nicht unerfüllt bleiben kann. Die Eine Hauptbitte des D. aber, auf die er v. 124 f. zurückkommt, geht auf immer tiefere Erkenntnis des Wortes Gottes. אֲנִי lautet hier pausal bei *Mercha*, weil das Athnach-Wort הֲבִינֵנִי nicht zwei Silben vor dem Tone hat — die Bedingung für unmittelbares Vorausgehen eines Trenners. An sich schon ist es Leben und Seligkeit, Gottes geoffenbarten Willen zu erkennen, die Gegenwart aber fordert dringlichst dazu auf. Denn die große Menge (welche Subj. zu הֵפֵרוּ ist) bricht thatsächlich und grundsätzlich Gottes Gesetz, es ist also Zeit, für J. zu handeln (עָשָׂה לְ wie Gen. 30, 30. Jes. 64, 3. Ez. 29, 20), und ebendazu bedarf es gründlicher sicherer Erkenntnis. Darum schließt sich der D. mit ganzer Liebe an

Gottes Gebote, sie gehen ihm über Gold und Feingold (19, 11), die er etwa durch Verleugnung gewinnen könnte. Darum nimmt er es so genau als nur möglich mit Gottes Wort, indem er כָּל־פִּקּוּדֵי כֹל alle Anordnungen aller Dinge d. i. alle Anordnungen samt und sonders, mögen sie sich beziehen auf was nur immer sie wollen, als יְשָׁרִים erkennt und bekennt (יִשַּׁרְתִּי in declarativem Sinne wie צִדֵּק Iob 32, 2., also: in Bekenntnis und That für recht erklären) und alle lügnerische Richtung, alles Pseudojudentum hasset. Zwar läßt sich 126[a] auch erkl.: es ist Zeit daß J. handle d. i. richterlich eingreife (Hupf. Riehm), aber dieser Ged. ist dem Zus. fremd und gewährt für עַל־כֵּן keinen gleich straffen Anschluß; auch hätte dann עֵת לַעֲשׂוֹת לַיהוָה accentuirt werden müssen. Zu כָּל־פִּקּוּדֵי כֹל ‚alle Befehle jederlei Inhalts' vgl. Jes. 29, 11 und mehr formell Num. 8, 16. Ez. 44, 30; der Ausdruck ist aber durch kein genau entsprechendes Beispiel zu belegen, der Gen. כֹּל ist unklar und die Bez. auf den Gott der Offenbarung wird vermißt, so daß der D. schwerlich so geschrieben hat: man wird פִּקּוּדֵי אֵל (vgl. 139, 17) oder nach LXX Syr. Hier. פִּקּוּדֶיךָ zu lesen haben (Houb. Ven. Ew. Olsh. Hupf. Dyser.).

V. 129—136. Das achtfache פ: Um so sehnsüchtiger verlangt er nach dem Lichte und der Speise des Wortes Gottes, je tiefer er sich über dessen Verächter betrübt. Die Zeugnisse Gottes sind פְּלָאוֹת wunderbare und wunderliche (paradoxe) Dinge, erhaben über das alltägliche Leben und den gemeinen Verstand; נְצָרָתַם ist in dieser Gedankenverknüpfung nicht von sorgfältiger Beobachtung, sondern aufmerksamer, nach eindringendem Verständnis verlangender Betrachtung gemeint. Eröffnung, Erschließung (פֵּתַח *apertio* mit *Zere* zum Untersch. von פֶּתַח *porta*) der Worte Gottes gewährt Licht, indem sie Einfältige (פְּתָיִים wie Spr. 22,3) verständig macht, wobei vorausgesetzt wird, daß Gott selbst es ist, der den Lernbegierigen die Mysterien seines Wortes entfaltet.[1] Ein solcher Lernbegieriger ist der D.: aufgesperrten Mundes lechzt er, näml. nach der Himmelskost solcher Aufschlüsse (פָּעַר wie פָּעַר פֶּה Iob 29,23 vgl. Ps. 81,11). יָאַב ist ἅπ. λεγ. wie auch תָּאַב unserem Ps. ausschließlich eigen ist, beides sec. Bildungen v. אָבָה. Die Liebe zu Gott kann ja nicht unerwidert bleiben; die Erfahrung fördernder Gnade ist ein denen, die den Gott der Offenbarung lieben, zukommendes Recht; Liebe um Liebe, Heil um Heilsverlangen ist ihre Prärogative. Auf Grund dieser Wechselbeziehung ergehen dann die Bitten v. 133—135., zuletzt auf die Eine Hauptbitte לַמְּדֵנִי zurückkommend. אִמְרָה 133[a] ist nicht bloß Verheißung, sondern im Allgem. der kundgegebene Gotteswille. Zu 133[b] vgl. 19, 14. כָּל־אָוֶן bez. sich vorzugsweise auf alle Verleugnungssünde, in die er unter dem äußeren und inneren Drucke עֹשֶׁק verfallen könnte. Das ב von בְּעַבְדֶּךָ ist nach 31, 17 zu beurteilen, nur daß hier הָאֵר den Sinn des Feindlichen ausschließt, also *in servum tuum*, nicht *in servo tuo*. Die Bitte: laß leuchten dein Antlitz bezieht sich

1) Auch in der moslemischen Mystik ist فتح dafür das übliche Wort, s. Fleischer *Catal. Codd. Lips.* p. 406*.

auf das Dunkel das ihn umgiebt: אָוֶן und עֹשֶׁק. Um sich her hat er, wie v. 135 sagt, solche die Gottes Gesetz nicht beobachten. Ueber diese Abtrünnigen (עַל לֹא wie Jes. 53, 9 = עַל־אֲשֶׁר לֹא) strömen seine Augen Bäche Wassers; יָרַד wie Thren. 3, 48 mit Acc. des Obj. Seine Stimmung ist nicht fühllose Selbstüberhebung, sondern jeremianische Trauer über die Verachtung Jahve's und die Selbstverderbung der Verächter.

V. 137—144. Das achtfache צ: Gerecht und treu waltet Gott nach seinem Worte, für welches der D. deshalb eifert, obwohl jung und verachtet. Das Präd. יָשָׁר 137[b] geht seinem Subj. מִשְׁפָּטֶיךָ (Gottes Entscheidungen in Wort und That) in der Grundform voraus (nach dem Schema des Verbalsatzes 124, 5), wie auch im Deutschen das prädicative Adj. unflectirt bleibt. Die Accusative צֶדֶק und אֱמוּנָה v. 138 sind nicht prädicative (Hitz.), wozu צֶדֶק (als Gerechtigkeit), nicht aber אֱמוּנָה sich eignet, sondern adverbielle (in Ger., in Treue) und מְאֹד ordnet sich seiner Stellung nach als virtuelles Adj. (vgl. Jes. 47, 9) dem ואמונה unter: die Forderungen des geoffenbarten Gesetzes Gottes gehen von einer Gesinnungs- und Handlungsweise gegen die Menschen aus, welche genau und streng von seiner Heiligkeit bestimmt ist (צדק) und überaus treu und redlich das Beste der Menschen meint (אמונה מאד). Dieses gute Gesetz Gottes von seinen Verfolgern mißachtet zu sehen versetzt den D. in einen Eifer, der ihn seitens derselben an den Rand des äußersten Verderbens bringt (69, 10 vgl. צִמְּתַת 88, 17). Gottes Selbstaussage ist ja ohne Makel und also nicht zu bemäkeln, sie ist gediegenes feuerbeständiges edelstes Metall (18, 31. 12, 7); darum hat er sie lieb und kehrt sich, obwohl jung (LXX νεώτερος, Vulg. *adolescentulus*) und geringgeschätzt, nicht an die Einreden seiner älteren, gelehrteren stolzen Gegner (Gliederung des v. 141 wie v. 95 u. ö.). Die צְדָקָה des Gottes der Offenbarung wird ewig צֶדֶק und sein Gesetz ewig אֱמֶת bleiben; צדקה ist hier Name der Eigenschaft und des danach geeigenschafteten Handelns, צדק des der Idee des Rechten durchaus gemäßen Bestandes. So auch v. 144: Jahve's Zeugnisse sind in Ewigkeit צדק, so daß alle Kreaturen ihrer Uebereinstimmung mit dem absolut Rechten die Ehre geben müssen. Immer tiefer in diese ihre Vollkommenheit einzublicken ist das wachsende Leben des Geistes. Um diesen lebendig machenden Einblick bittet der D.

V. 145—152. Das achtfache ק: Treue gegen Gottes Wort und Errettung nach dessen Verheißung ist der Inhalt seines unablässigen Gebetes. Schon in der Morgendämmerung (נֶשֶׁף) war er betend wach; es heißt nicht הַנֶּשֶׁף ich kam dem Zwielicht zuvor, auch ist קִדַּמְתִּי nicht nach 88, 14 s. v. a. קדמתיך, sondern קִדַּמְתִּי ·· וָאֲשַׁוֵּעַ ist die Auflösung der sonst üblichen Construction קדמתי לְשַׁוֵּעַ Jon. 4, 2., indem קִדֵּם ‚vornan, vorweg gehen' (68, 26) auch ‚sich (mit etw.) beeilen' bed.: frühe schon vor Morgenanbruch schrie ich. Statt לדבריך liest das *Keri* (Trg. Syr. Hier.) nach v. 74. 81. 114 passender לִדְבָרְךָ. Aber auch den Nachtwachen kamen seine Augen zuvor, indem sie von den einzelnen in ihrem Beginne (vgl. לְרֹאשׁ Thren. 2, 19) sich nicht schlafend betreffen ließen. אִמְרָה ist hier wie v. 140. 158 u. ö. Gottes gesamtes Wort, sei es fordernd

oder verheißend. In v. 149 ist כְּמִשְׁפָּטֶךָ defectiver Plur. wie v. 43 (s. zu v. 37) nach v. 156, obwohl nach v. 132 auch der Sing. (LXX Trg. Hier.) statthaft wäre: gemeint ist Gottes Heilsordnung oder seine darauf bezüglichen Verfügungen. Das correlative und wie vorder- und nachsatzartige Verh. von v. 150 und 151 legt sich durch die Wortstellung nahe. Bei קָרְבוּ (vgl. קָרַב) ist an feindliches Andringen, bei קָרוֹב wie 69, 19. Jes. 58, 2) an hilfreiches Beispringen gedacht. זִמָּה ist vom Gesetz gebrandmarkte Schandthat: auf solche sind sie geflissentlich aus, Gottes Gesetz aber ist durchaus sich erwahrende Wahrheit. Und der D. hat schon lange (קֶדֶם Acc. der Zeit wie 74, 2) daraus die Erkenntnis gewonnen, daß es damit nicht auf bloß temporäre Geltung abgesehen ist. Die Sophismen der Apostaten können ihn also nicht beirren. יְסַדְתָּם für יְסַדְתָּן wie חֵמַּת v. 111.

V. 153—160. Das achtfache ר: Weil Gott die seinem Wort Getreuen nicht unterliegen lassen kann, erfleht er dessen Hülfe gegen seine Verfolger. רִיבָה ist wie 43, 1. 74, 22 vor anlautendem (halbgutturalem) ר *Milra.* Das לְ von לְאִמְרָתְךָ ist das der Beziehung (hinsichtlich deiner Aussage), sei es normativer Bez. (= כאמרתך v. 58) wie Jes. 11, 3 oder causaler 25, 2. Jes. 55, 5. Iob 42, 5. Das Präd. רָחוֹק wie יָשָׁר v. 137 steht in nächster noch unbestimmter Form voraus. Zwischen רבים und ה' 156ª steht *Pasek,* damit man nicht רבים ה', was polytheistisch klingt, zusammenlese. Ueber 156ᵇ s. zu v. 149. Treuloser ansichtig empfand er tiefen Ekel: וָאֶתְקוֹטָטָה pausaler Modus der Folge, erg. בָּהֶם 139, 21. Ob man אֲשֶׁר *quippe qui* oder *siquidem* übers., kommt auf eins hinaus. ראשׁ v. 160 bed. die Haupt- oder Gesamtzahl. Ueberrechnet er die Worte Gottes (lies mit LXX Hier. דבריך), so ist Wahrheit der Gesamtnenner, Wahrheit das Facit. Statt משׁפּט 160ᵇ schrieb der D. wahrsch. wie v. 7. 62. 106. 164 משׁפּטי. Dreimal wiederholt sich in dieser Gruppe das flehentliche חַיֵּנִי. Der Ps. wird, je näher seinem Ende, um so dringlicher.

V. 161—168. Das achtfache ש (sowohl שׂ als שׁ[1]): Mitten in Verfolgung blieb Gottes Wort seine Furcht, Freude und Liebe, der Gegenstand seines Dankes und der Grund seines Hoffens. Fürsten verfolgen ihn ohne triftigen Grund, aber nicht vor ihnen, sondern vor Gottes Worten (das *Kerî* beliebt wie v. 147 den Sing.), welche zu verleugnen das allergrößte Uebel für ihn wäre, fürchtet sich sein Herz. Es ist aber Furcht, die mit herzinniger Freude (v. 111) beisammen ist. Es ist die Freude eines durch reiche Beute sich lohnenden Kampfes (Richt. 5, 30. Jes. 9, 2). Er haßt Lüge und will sie verabscheuen, mit וָאֲתַעֵבָה (nicht mit וְ) spricht er seinen Vorsatz für jetzt und alle Zukunft aus. Nicht bloß Morgens und Abends, nicht bloß dreimal des Tages (55, 18), sondern siebenmal (שֶׁבַע wie Lev. 26, 18. Spr. 24, 16) d. i. immer und immer wieder, jeden Gebetstrieb warnehmend, dankt

1) Während selbst in den ältesten alphabetischen Pijutim das *Sin* wohl das *Samech,* nie aber das *Schin* mitvertritt, ist es in den bibl. alphab. Stücken umgekehrt: hier fallen *Sin* und *Schin* zusammen und *Samech* ist besonders vertreten.

er Gott für sein Wort, das so gerecht entscheidende, richtig leitende, für alle die es lieben eine Quelle überschwenglichen Friedens, bei welchem man keiner Gefahr des Falles מִכְשׁוֹל (LXX σκάνδαλον, vgl. 1 Joh. 2, 10) ohne wirksame Gegenwirkung preisgegeben ist. Er sagt 166[a] wie Jakob Gen. 49, 18 und kann so sagen, indem er rastlos der Heiligung nachjagt. Er sucht aufs gewissenhafteste Gottes Gesetz zu halten, wofür er sich auf Gott den Allwissenden berufen kann. שָׁמְרָה ist hier 3 *pr.*, wogegen 86, 2 *imper*. Von אָהַב lautet das Impf. אֹהַב und אֱהַב, wie von אָחַז sowohl אֹחֵז als אֶאֱחֹז und von אָסַף sowohl יֹסֵף als יֶאֱסֹף.

V. 169—176. Das achtfache ת: Möge Gott wie seinen Lobpreis, so dieses sein Flehen erhören und seines Knechtes, des in großer Gefahr befindlichen Schäfleins, sich annehmen. Die Bitten הֲבִינֵנִי und הַצִּילֵנִי gehen Hand in Hand, weil der D. ein um seines Glaubens willen Verfolgter ist und ebensosehr der Glaubensbefestigung, als der Befreiung von dem äußeren Zwange bedarf, der ihm angethan wird. רִנָּה ist das gellend laute, תְּחִנָּה das innige und dringliche Gebet. עָנָה eig. entgegnen bed. v. 172 anheben, anstimmen. Auf den Vorsatz dankbaren Lobes Gottes und seines Wortes gründet der D. nach der Regel 50,23 seine Bitte um Hilfe. Zu schätzen wissend was er hat, ist er berechtigt das Gute, das er noch nicht hat, hinzuzuerbitten und hinzuzuhoffen. Die יְשׁוּעָה, nach der er verlangt (תָּאַב wie v. 40. 20), ist Erlösung von der argen Welt, in welcher das Leben seiner eignen Seele gefährdet ist. Mögen denn — bittet er 175[b] — Gottes Rechte (def. Plur. wie v. 43. 149, nur der Syr. übers. singularisch) ihm beistehen (יַעְזְרֻנִי, nicht יַעְזְרֵנִי), Gottes Hand 173[a] und Gottes Wort begehrt er zum Beistand, diese beiden sind ineinander, das Wort ist das Medium seiner Hand. Nach diesem hundertfach im Ps. bezeugten Verhältnis des D. zu Gottes Wort kann es auffallen, daß er von sich sagen kann תָּעִיתִי כְּשֶׂה אֹבֵד, und viell. verhält sich die Accentuation richtig, wenn sie sich nicht durch Jes. 53, 6 bestimmen läßt, sondern erklärt: Hab' ich mich verirrt — so suche wie ein verlorenes Schaf deinen Knecht; שֶׂה אֹבֵד ist ein zu Verlust gegangenes Schaf (vgl. אֹבְדִים als Benennung der Diaspora Jes. 27, 13), ein in Gefahr gänzlichen Untergangs schwebendes (vgl. 31, 13 mit Lev. 26, 38). Bei jener Erklärung, nach welcher interpungirt ist, schließt sich auch 176[b] leichter an: seine Verirrung ist kein Abfall, sein Heim, nach dem er sich wenn er auf Abwege geraten zurücksehnt, ist bei dem HErrn.

DIE FUNFZEHN STUFENLIEDER.

Ps. CXX—CXXXIV.

Diese Lieder sind sämtlich שִׁיר הַמַּעֲלוֹת überschrieben. Die LXX übers. der nächsten Wortbed. nach ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν. Itala u. Vulg. *canticum graduum* (woher liturgisch: „Gradualpsalmen"). Der Sinn bleibt dabei dunkel Wenn aber Theod. übers. ᾆσμα τῶν ἀναβάσεων, Aq. Symm. ᾠδὴ εἰς τὰς ἀναβάσεις (als ob es durchweg לַמַּעֲלוֹת wie 121, 1 hieße), so sieht das schon wie

Auslegung aus. Die Väter, insbes. Theodoret und überh. die syr. Kirche, denken dabei an τὴν ἀπὸ Βαβυλῶνος ἐπάνοδον. Diese Ansicht vertrat lange Zeit Ewald. Er übersetzte in seiner Einl. zu den poet. Bb. des A. B. 1839 und anderwärts „Lieder der Pilgerzüge" oder „der Heimzüge" und erklärte diese 15 Ps. für alte und neue Reiselieder der aus dem Exil Heimkehrenden. Das V. עָלָה ist allerdings für das Reisen nach Palästina aus dem babyl. Niederland, wie aus dem äg. Nilthalland, das übliche Wort. Und daß die Rückkehr aus dem Exil Ezr. 7, 9 הַמַּעֲלָה מִבָּבֶל heißt, ist verlockend. Einige dieser Ps., wie 121. 123—125. 129. 130. 132. 133., sind dieser Situation auch angemessen oder lassen sich ihr doch anpassen. Aber Ps. 120 ist, wenn auf das Exil zu beziehen, ein Lied mitten aus diesem heraus; Ps. 126 könnte seiner ersten Hälfte nach ein Reiselied der Heimkehrenden sein, ist aber seiner zweiten Hälfte zufolge auf Dank gegründete Bitte der Heimgekehrten um Wiederbringung Gesamtisraels, und Ps. 122 setzt Bestand und Besuch des Tempels und der h. Stadt, Ps. 134 volle Uebung des Tempeldienstes voraus. Unbequem ist es auch, daß מַעֲלָה, welches an sich nur Hinaufreise, nicht Heimreise besagt, ohne nähere Bestimmung ist, zumal da bei dieser Wortbildung die Bed. eines Etwas (Treppe, Sonnenzeiger, aufsteigende Gedanken Ez. 11, 5) mindestens ebenso nahe liegt, als die einer Handlung. Deutlicher schon wäre שִׁיר חֲלִלִים. Und was soll der Plural? Die Deutung desselben von den verschiedenen Zügen, in welchen die Exulanten heimkehrten, setzt einen Sprachgebrauch voraus, von dem wir nichts wissen.

Verhältnismäßig wahrscheinlicher ist die Bez. auf die Wallfahrtsreisen an den drei hohen Festen, nach späterem hebr. Ausdruck die שָׁלֹשׁ רְגָלִים; auch dieses von der Thora geforderte Hinaufziehn nach Jerusalem heißt allgewöhnlich עלה. So Agellius 1606, Herder Eichh. Mr. Hgst. Keil u. A., so später auch Ew. in Ausg. 2, 1866 der Einl. zu den Dichtern des A. B., so Kamphausen, Reuß in seiner Abh. *Chants de Pèlerinage ou petit Psautier des Pèlerins du second temple* (in der *Nouvelle Revue de Théologie* I, 273—311) und im 5. Th. (Ausg. 2. 1879) seines Bibelwerks (p. 32—36), Liebusch in dem Quedlinburger Osterprogramm 1866: „Die Pilgerlieder im fünften Buche des Psalters", Perowne in seinem Comm. (Ausg. 3., London 1873—74) u. A. Aber abgesehen davon daß uns von Psalmensang der Wallfahrer nichts überliefert ist [1], fehlt es auch für מַעֲלָה in dieser Bed. an jedem Beleg, und wenn Hupf. dagegen sagt: „Daß ein Nomen zufällig im A. T. nicht vorkommt, hat nichts auf sich, da es sich ja jedenfalls hier um Deutung eines späteren Sprachgebrauchs handelt": so ist zu erwidern, daß auch der gesamte nachbiblische Hebraismus keine Spur dieses Sprachgebrauchs aufweist. Thenius sucht deshalb dem Wort in anderer Weise gerecht zu werden. Er versteht מעלות von den verschiedenen bei den Festreisen nach dem hochgelegenen Jerusalem stattfindenden Stationen d. i. Hinaufzugs-Stufen. Aber der rechte Name für „Stationen" wäre מַסָּעוֹת oder מַעֲמָדוֹת, und überdies ist der von den Processionen nach dem Calvarienberg entlehnte Begriff ohne historischen Halt im Cultus Israels. So entgeht uns denn bei der Bez. dieses Psalmtitels auf die Festreisen der nötige Boden in Sprache und Sitte, und die Erwägung, daß

---

1) Zu Jes. 30, 29 vgl. Handwerkerleben zur Zeit Jesu (1879) S. 66 f.

die ersten drei und die letzten drei Lieder in ein Festwallfahrts-Gesangbuch passen und daß alle, wie Liebusch nachgewiesen, die Charakterzüge des geistlichen Volkslieds an sich tragen, vermag den fraglichen Sinn des מעלות nicht zu entscheiden.

Wir prüfen nun die spätere jüdische Deutung. Laut *Middoth* II, 5. *Succa* 51ᵇ führte aus dem Vorhof der israel. Männer (עזרת ישראל) hinab in den Vorhof der Frauen (עזרת נשים) eine halbkreisförmige Treppe mit 15 Stufen, und auf diesen 15 Stufen, welche den 15 Stufenpsalmen entsprechen, musicirten am Abend des ersten Laubenfesttages bei der Freudenfeier des Wasserschöpfens[1] die Leviten, oberhalb welcher oben im Portale (auf der Schwelle des Nikanor- oder Agrippathors[2]) zwei Priester mit Trompeten standen. Man hat gesagt, es sei dies eine zu Gunsten der Ueberschrift שיר המעלות erfundene talmudische Fabel und die 15 Stufen seien aus Ez. 40, 26. 31 zusammengelesen. Aber mit Unrecht. Der Talmud sagt an jenen Stellen gar nicht, daß die 15 Ps. von den 15 Stufen den Namen haben, er sagt nicht einmal daß gerade diese Ps. auf den 15 Stufen vorgetragen worden seien, sondern er setzt die 15 Stufen mit den 15 Ps. nur in Parallele und erklärt übrigens den Namen שיר המעלות ganz anders, näml. aus einer Legende über David und Ahitofel *Succa* 53ᵃ, *Maccoth* 11ᵃ (anders gefaßt im Abschn. *Chelek* des Traktats *Sanhedrin* im jerus. Talmud). Diese Legende, auf welche sich die targumische Ueberschrift bezieht (s. Buxtorf *Lex. talm.* s. קפא), ist abgeschmackt, hat aber mit den 15 Stufen nichts zu schaffen. Erst spätere jüd. Ausll. (auch Grätz) sagen, die 15 Ps. hätten von den 15 Stufen den Namen.[3] Etwas Aehnliches muß schon Hippolytos gehört haben, wenn er sagt (p. 190 *ed. Lagarde*): πάλιν τε αὐτοῦ εἰσί τινες τῶν ἀναβαθμῶν ᾠδαί, τὸν ἀριθμὸν πεντεκαίδεκα, ὅσοι καὶ οἱ ἀναβαθμοὶ τοῦ ναοῦ, τάχα δηλοῦσαι τὰς ἀναβάσεις περιέχεσθαι ἐν τῷ ἑβδόμῳ καὶ ὀγδόῳ ἀριθμῷ, worauf Hilarius fußt: *esse autem in templo gradus quindecim historia nobis locuta est*, näml. 15 (7+8) aus dem Priestervorhof ins Allerheiligste führende Stufen. Da lag denn die Allegorie nahe, an welcher die kirchliche Deutung lange Gefallen gefunden: *Gesang der staffeln oder auffsteygungen*, wie Otmar Nachtgal erklärt, *die dz gemüt deren so von irdischen dingen zu Gott steygen anzaygen*. Der Furtmaiersche Cod. in Maihingen überschreibt demnach: *Psalm der ersten staffeln* u. s. w. Lassen wir diesen *sensus anagogicus* auf sich beruhen, so wäre der Titel, auf die 15 Stufen bezogen, zwar an sich nicht unpassend (vgl. *Graduale* oder *Gradale* im röm. Gottesdienst), aber so äußerlich wie sonst keiner.

Es ist Gesenius' Verdienst, den wahren Sinn der fraglichen Psalmüberschrift zuerst durchschaut zu haben, indem er seit 1812 (Hallische LZ 1812 Nr. 205) und seitdem öfter gelehrt hat, daß die 15 Lieder von ihrem stufen-

1) s. Gesch. der jüdischen Poesie S. 193 f.

2) s. die jerusalemische Novelle ‚Durch Krankheit zur Genesung' (1873) S. 168.

3) Lyra in seiner Postille und Jakob Leonitius in seinem hebr. *Libellus effigiei templi Salomonis* (Amsterd. 1650. 4) sagen sogar, die Leviten hätten auf je einer Stufe eins der 15 Stufenlieder gesungen. Luther hat diese Ansicht wieder verallgemeinert, denn seine Uebers. „Ein Lied im höhern Chor" will sagen, *cantores harum odarum stetisse in loco eminentiori* (Bakius).

weise fortschreitenden Gedanken-Rhythmus den Namen haben und daß also der Name, wie Triolett (Ringelgedicht) in der abendländischen Poetik, sich nicht auf den gottesdienstlichen Gebrauch, sondern auf den technischen Bau bezieht. Die Richtigkeit dieser Ansicht (anerkannt auch von Köster, Ehrt und Moll) ist besonders von de Wette gebührend gewürdigt worden, welcher unter den künstlicheren Rhythmen auch diesen Stufenrhythmus aufführt. Die Lieder heißen Stufenlieder als klimaktisch und zwar mittelst πλοκή (ἐπιπλοκή) d. i. Wiederaufnahme des unmittelbar vorausgegangenen Worts steigerungsweise sich fortbewegende Lieder, und sind wegen dieser gemeinsamen Eigenschaft, wie die von einer ähnlichen den Namen führenden מִכְתָּמִים, zusammengestellt.[1] Daß מַעֲלוֹת in dieser figürlichen Bed. sonst ohne Spur ist, verschlägt nichts, da wir überhaupt in den Psalmenüberschriften eine (abgesehen von einigen Nachklängen in der Chronik) sonst unbelegbare Kunstsprache poetisch-musikalischer Technik kennen lernen. Und auch das ist kein schlagender Einwand, daß diese in ein vorausgegangenes Wort einsetzende und so sich fortsetzende, gleichsam kletternde Gedankenbewegung auch außerhalb dieser 15 Lieder im Psalter selbst (z. B. 93. 96), wie auch anderwärts (Jes. 17, 12 f. 26, 5 f. und bes. im Liede Debora's Richt. 5, 3. 5, 6 u. s. w.) nicht ohne Beispiel ist, und daß sie in den 15 Ps. nicht überall gleicherweise durchgeführt erscheint — genug daß hier wie nirgends in 15 verketteten Liedern (auch 125. 127. 128. 132) der Parallelismus zurücktritt und der Fortgang sich mit Vorliebe als Stufengang darstellt, indem das Nachfolgende auf dem Vorhergehenden fußt und von da aus höher und weiter aufsteigt.

PSALM CXX.

Notschrei in zanksüchtiger Umgebung.

1 Zu Jahve in der Bedrängnis mein
Ruf' ich, so erhört er mich.
2 Jahve, o rette meine Seele von Lügenlippe,
Von tückischer Zunge!

3 Was soll er dir geben und was dir weiter geben,
Du tückische Zunge?
4 Pfeile eines Starken, geschärfte,
Nebst Glühkohlen von Ginster.

5 O weh mir, daß ich weile unter Meschech,
Wohne bei Gezelten Kedars.
6 Lange genug schon wohnt meine Seele
Bei Friedens-Hassern.
7 Ich bin Friede, doch wenn ich rede,
Sind jene auf Krieg aus.

---

1) Aehnlich sind die Lieder, welche bei dem Nationaltanz der syrischen Bauern (*ḥadari*), näml. der *debka* dem Hangetanz, gesungen werden, bei welchem die Tanzenden sich mit den kleinen Fingern zusammenhaken. Die Strophen dieser Lieder hangen wie die Glieder einer Kette oder wie die Finger der Tänzer ineinander, indem die nächste Strophe mit den Worten beginnt, mit welchen die vorhergehende schließt (siehe Wetzsteins Abh. über die syr. Dreschtafel in Bastians Zeitschr. für Ethnologie 1873 S. 292).

Dieses 1. Stufenlied schließt sich an 119, 176 an. Der Verf. von Ps. 119, ringsum von Abfall und Verfolgung umgeben, vergleicht sich einem leicht verlornen Schafe, welches der Hirte zu suchen und heimzuholen hat, wenn es nicht umkommen soll, und auch der Verf. von Ps. 120 ist ὡς πρόβατον ἐν μέσῳ λύκων. Sein Zeitalter ist unsicher und also auch ob er von ausländischen Barbaren oder von seinen eignen verweltlichten Volksgenossen so endlose heimtückische Anfechtung zu erleiden hat. E. Tiling in seiner *Disquisitio de notione inscript. XV Pss. grad.* (1765) leitet dieses und die folg. Stufenlieder aus der Zeit nach der Rückkehr aus dem Exile ab, als geheime und offenbare Feindschaft der Samaritaner und anderer Nachbarvölker (Neh. 2, 10. 19. 4, 1. 6, 1) den Aufschwung der jungen Colonie niederzuhalten suchte.

V. 1—4. Der Punktation וַיַּעֲנֵנִי nach scheint der D. seine jetzige Bitte, welche von v. 2 an Inhalt des ganzen Ps. ist, auf die Thatsache früherer Gebetserhörung zu stellen; denn die Bitte v. 2 ergeht offenbar aus seiner v. 5 ff. beschriebenen kläglichen Lage. Indes ist auch anderwärts da, wo sich וְיַעֲנֵנִי erwarten ließe, וַיַּעֲנֵנִי punktirt 3, 5. Jo. 2, 3., so daß also וַיַּעֲנֵנִי sich als gläubiger Ausdruck des Erfolgs des gegenwärtigen Hilferufs fassen läßt (vgl. das Impf. der Folge Iob 9, 16). צָרָתָה ist der urspr. Bed. nach Form der Zustandsbestimmung wie 3, 3. 44, 27. 63, 8. Jon. 2, 10. Hos. 8, 7 und בַּצָּרָתָה לִּי = בַּצַּר־לִי 18, 7 fußt auf dem üblichen צַר־לִי. Es folgt v. 2 die Bitte, welche der D. erhörungsgewiß zu J. emporsendet. רְמִיָּה neben לָשׁוֹן ist, obwohl es kein *masc.* רָמִי giebt (vgl. jedoch aram. רמאי d. i. רַמָּי), als Adjektiv n. d. F. פְּרִיָּה, עֲנִיָּה gefaßt, was es viell. auch Mich. 6, 12 ist; der Parall. legte לָשׁוֹן nahe, wie לְשׁוֹן מִרְמָה 52, 6., die Punktation die dies verschmähte wird also auf Ueberlieferung beruhen. Die Anrede in v. 3 ergeht an die arglistige Zunge. Allerdings ist לָשׁוֹן gew. Fem., aber das לשון רמיה der Anrede geht wie 52, 6 auf den welcher sogeartete Zunge hat (vgl. Hitz. zu Spr. 12, 27), und dadurch rechtfertigt sich das לָךְ, wogegen bei der Uebers.: „was kann dir (o Mensch) geben und was mehren d. i. helfen und nützen (Hupf. Riehm) oder: was dürfte dir (dem so wie v. 2 Flehenden) bieten und was ferner bieten die trügerische Zunge (Hitz.) der Ausdruck zwar syntaktisch möglich (Ges. § 147 [a]), aber zweideutig und verwirrend wäre. Auch ist aus dem Anklang des מַה־יִּתֵּן לְךָ וּמַה־יֹּסִיף לָךְ an die Schwurformel כֹּה יַעֲשֶׂה־לְּךָ אֱלֹהִים וְכֹה יוֹסִיף 1 S. 3, 17. 20, 13. 25, 22. 2 S. 3, 35. Ruth 1, 17 zu folgern, daß als Subj. von יתן und יסיף Gott gedacht ist: was wird oder vielmehr der sonst precativen Verwendung der Formel und der hier vorausgehenden Bitte gemäß: was soll er dir geben (נָתַן wie Hos. 9, 14) und was dir zulegen, du arglistige Zunge? Daß nun v. 4 nicht die Anrede fortsetzende Charakteristik der Zunge ist (Ew.), zeigt die Wechselbez. von 4 [a] zu מה־יתן und von 4 [b] mit dem hinzuzufügenden עִם zu מה־יסיף. Sonach antwortet v. 4 auf v. 3 mit der zwiefachen Strafe, welche J. der falschen Zunge zu fühlen geben wird. Die Frage, die der D., der Erhörung seines Hilferufs gewiß, an die falsche Zunge stellt, bezweckt der aufgerufenen mit einem Anfluge von Sarkasmus zu hören zu geben, wessen sie zu gewärtigen

hat. Die böse Zunge ist ein scharfes Schwert 57, 5. 64, 4., ein Bogen der Lügenpfeile schießt Jer. 9, 2. Spr. 26, 18 f. und selber ein gespitzter Pfeil Jer. 9, 7., sie ist wie höllisches Feuer Spr. 16, 27. Jac. 3, 6 (vgl. das Targ. zu u. St.). Dieser ihrer Artung und ihrem Gebaren 64, 4 entspricht auch die Strafe. Der גִּבּוֹר LXX δυνατός ist Gott selbst, wie *Erachin* 15ᵇ mit Hinweis auf Jes. 42, 13 bemerkt wird: אין גבור אלא הקב״ה. Dieser vergilt der bösen Zunge Gleiches mit Gleichem. Pfeile und Kohlen (140, 11) erscheinen auch sonst unter seinen Strafmitteln. Sie, welche durchbohrende Pfeile schoß, wird von eines unwiderstehlich Starken geschärften Pfeilen durchbohrt; sie, welche den Nächsten in Angstglut versetzte, muß nachhaltige, sicher und qualvoll verzehrende Ginsterkohlenglut erleiden. Die LXX übers. allgemein σὺν τοῖς ἄνθραξι τοῖς ἐρημικοῖς, Aq. nach jüd. Trad. ἀρκευθίναις, aber רֹתֶם arab. رَتَم *retem* (spanisch *retama*) ist der (z. B. in der *Belkâ* ungemein häufige) Ginsterstrauch, von welchem ein westlich von dem Kades Rowlands' und Palmer's gelegenes Thal den Namen *Wadi abu retemât* hat; ein anderes nordwestlich vom Sinai in *Debbet er-Ramla* heißt *Wadi Retâma* wie eine der Wüstenstationen Israels רִתְמָה.

V. 5—7. Da Pfeile und Ginsterglut, womit der bösen Zunge gelohnt wird, vorjetzt noch von ihr selber ausgehn, so fährt der D. mit tief aufseufzendem אוֹיָה לִּי (nur hier) fort. גּוּר mit dem Acc. dessen, bei dem man weilt, wie 5, 5. Jes. 33, 14. Richt. 5, 17. Die Moscher מֶשֶׁךְ (LXX Gen. 10, 2 Μοσόχ, was der keilschriftlichen Namensform entspricht[1]) wohnen zwischen dem schwarzen und kaspischen Meere. Unter ihnen und Kedarenern (s. 83, 7) zugleich zu weilen ist unmöglich; deshalb sind die beiden Volksnamen mit Saad. Calv. Amyrald u. A. emblematisch zu verstehen von *homines similes ejusmodi barbaris et truculentis nationibus.*[2] Meschech zählt zu Magog Ez. 38, 2 und die Kedarener sind von der Erblust (Gen. 16, 12) des *bellum omnium contra omnes* besessen. Zu lange schon währt dem D. (und seinen Volksgenossen, mit denen er sich viell. zusammenfaßt) die so rohe und händelsüchtige Umgebung. רַבַּת reichlich (s. 65, 10) erscheint bes. 2 Chr. 30, 17 f. als jüngeres Prosawort. Das die Handlung auf das Subj. zurückwerfende לָהּ giebt der Aussage wie 122, 3. 123, 4 gemütliche Färbung. Er seinerseits ist Friede (vgl. Mi. 5, 4. Ps. 109, 4. 110, 3), inwiefern Friedensliebe, Friedenswilligkeit, Friedensverlangen seine Seele ausfüllt; aber wenn er nur den Mund aufthut, so sind sie auf Krieg aus, so wird ihre Stimmung und ihr Verhalten sofort feindlich. Ewald (§ 362ᵇ) construirt (nach Saadia): und ich — Frieden obwohl ich rede; aber wenn auch כִּי (wie עַד 141, 10) diese Stellung im Satze einnehmen könnte, so doch nicht וְכִי. Zu אֲדַבֵּר ist nicht einmal mit Hitz.

---

1) s. Friedr. Delitzsch, Paradies S. 251 f.

2) Wenn der Ps. ein maccabäischer wäre, so könnte man meinen, מֶשֶׁךְ v. מָשַׁךְ σύρειν spiele auf die Syrer an, oder auch auf die jüdischen Apostaten mit Bezug auf מָשַׁךְ עָרְלָה ἐπισπᾶσθαι τὴν ἀκροβυστίαν (1 Cor. 7, 18).

und Riehm (nach 122, 8. 28, 3. 35, 20., aber nicht Gen. 37, 4) שָׁלוֹם hinzuzudenken. Mit der schrillen Dissonanz von שלום und מלחמה schließt der Ps.; der Hilfruf, mit welchem er anhebt, schwebt, ihre Aufhebung ersehnend, darüber.

PSALM CXXI.

Trost göttlicher Obhut.

1 Ich hebe meine Augen zu den Bergen:
Von wo wird kommen meine Hilfe?
2 Meine Hilfe kommt von Jahve,
Erschaffer Himmels und der Erde.

3 Er wird ja doch nicht wanken lassen deinen Fuß,
Nicht schlummern wird dein Hüter.
4 Siehe nicht schlummert und nicht schläfet
Der Hüter Israels.

5 Jahve ist dein Hüter,
Jahve dein Schatten ob deiner rechten Hand:
6 Tags wird die Sonne dich nicht stechen
Und der Mond in der Nacht.

7 Jahve wird dich behüten vor allem Uebel,
Wird behüten deine Seele.
8 Jahve wird behüten deinen Ausgang und Eingang
Von jetzt an und auf ewig.

Nur dieses Stufenlied ist nicht שִׁיר הַמַּעֲלוֹת, sondern שִׁיר לַמַּעֲלוֹת überschrieben. LXX Trg. Hier. übers. wie anderwärts, Aq. und Symm. dagegen ᾠδὴ (ᾆσμα) εἰς τὰς ἀναβάσεις, wie auch der Midrasch *Sifrê* mystisch deutet: Lied auf die Stufen, auf welchen Gott die Gerechten in das Jenseits emporführt. Diejenigen, welche המעלות von den Heimzügen oder von den Wallfahrten erklären, finden mit Recht dieses einmalige למעלות ihrer Erklärung günstig. Aber das ל ist das der Norm. Das hervorstechendste Merkmal von Ps. 121 ist die staffelförmige Gedankenbewegung: er ist לַמַּעֲלוֹת nach Art der Stufen geformt. Ist der Ps. ein Wallfahrtslied, so sind die Berge Jerusalems 125, 1 f. 133, 3 gemeint. Wir verstehen darunter die Berge des h. Landes, wohin der Blick des Exulanten von der Ebene Babyloniens oder Mesopotamiens aus sich richtet. Doch schieben sich auch schon für den alttest. Beter den Bergen die Höhen und Fernen des Himmels unter. Die tetrastichische Anlage der Ps. ist unverfehlbar. Auch die Lieder beim *Debḳa*-Tanz bestehen aus vierzeiligen Strophen.

V. 1—4. Apollinaris übers.: ὄμματα δενδροκόμων ὀρέων ὑπερεξετάνυσσα — mit Wiedergabe des fehlgegriffenen ἦρα der LXX. Es heißt ja אֶשָּׂא, nicht נָשָׂאתִי. Und die Berge, nach denen der Psalmist die Augen erhebt, sind nicht irgendwelche. הָרֵי יִשְׂרָאֵל ist bei Ez. die Bez. der Heimat vom mesopotamischen Flachlande aus. Nach der Gegend dieser Berge hin geht sein Sehnsuchtsblick, sie sind seine Kibla d. i. Richtpunkt seines Gebets, wie Daniel's 6, 11. Zu übers.: von welchen

mir Hilfe kommt (Lth.) ist unzulässig; מֵאַיִן ist Fragwort, auch Jos. 2, 4., wo die Frage eine indirekte. Der D. blickt zu den Bergen auf, den Bergen der Heimat, den heiligen Bergen (133, 3. 87, 1. 125, 2), indem er sehnsüchtig fragt: von wo wird mir Hilfe kommen und auf diese Frage der Sehnsucht sich selbst die Antwort giebt, daß seine Hilfe nirgend anderswoher als von J. kommt, dem Erschaffer Himmels und der Erde, dem hinter und auf diesen Bergen thronenden, dessen hilfreiche Macht sich bis in die äußersten Fernen und Winkel seiner Schöpfung erstreckt und bei (עִם) welchem die Hilfe ist d. i. sowohl die Willigkeit als die Macht zu helfen, so daß also die Hilfe von nirgends als von (מִן) ihm allein kommt. In v. 1[b] hat der D. eine Frage gestellt und in v. 2 diese Frage sich selbst beantwortet. In v. 3 und weiter fährt der Beantwortende fort zu dem Fragenden zu reden. Der D. ist sich selbst gegenständlich geworden und sein in Gott gefaßtes Ich spricht ihm Trost zu, indem es ihm die in jener Hoffnung auf J. enthaltenen frohen Aussichten auseinanderlegt. Das subjektive אַל verneint beidemal mit affektuöser Abweisung des platterdings Unmöglichen. Der D. sagt zu sich selbst: er wird ja doch nicht hingeben לַמּוֹט dem Wanken (wie 66, 9 vgl. 55, 23. מוֹט Hab. 3, 10) deinen Fuß, dein Hüter wird doch nicht schlummern, und bestätigt dann daß dies nicht geschehen werde, indem er den Ausdruck stufenpsalmgemäß steigert: siehe nicht schlummert und nicht schläft der Hüter Israels d. h. er schlummert nicht vor Müdigkeit ein und sein Leben ist kein wechselndes Wachen und Schlafen. Die Augen seiner Fürsehung stehen über Israel immer offen.

V. 5—8. Was vom שׁוֹמֵר יִשְׂרָאֵל gilt, zieht der D. v. 5 nach Gen. 28, 15 gläubig auf sich, den Einzelnen in Gottes Volke. J. ist sein Hüter, ist sein Schatten ob seiner rechten Hand oder eig. der Hand des rechts von ihm Gelegenen (יַד הַיָּמִין keineswegs sonderlicher, sondern, indem bei ימין und שׂמאל an sich nicht an die Hand gedacht wird, üblicher Ausdruck Richt. 20, 16. 2 S. 20, 9 u. ö. vom Rechtsgelegenen, vgl. arab. *ǵanb eš-šimâl* die Seite des Linksgelegenen, *ǵanb el-ǵarbi* die Seite des Westlichen, äthiop. „dein Auge das der rechten Seite") — die rechte Seite ist die wehrhafte vorzugsweise aktive. Brennende Sonnenhitze macht sie schlaff. Daß sie das nicht werde, sondern bei frischer Thatkraft bleibe, schafft Gottes schirmende Ueberschattung (עַל wie 109, 6. 110, 5 vgl. Num. 14, 9). Es wird nicht bloß gesagt, daß Gott schirmenden Schatten über sie lagere, sondern daß er selbst dieser ihr Schatten sei. An das Bild vom Schatten schließt sich die Tröstung v. 6. הִכָּה (wov. hier יַכֶּכָּה = *jankan-ka*) bed. von der Sonne: verderblich treffen Jes. 49, 10., die Pflanze so daß sie verdorrt 102, 5., den Kopf Jon. 4, 8 so daß die Symptome des Sonnenstichs oder des Hitzschlags (2 K. 4, 19. Judith 8, 2 f.) sich einstellen, der Krankheit welche ärztlich Solar-Ohnmacht und in hochgradigen Fällen Insolation genannt wird. Die Uebertragung des Wortes auf den Mond ist nicht zeugmatisch. Auch die Mondstrahlen können unerträglich werden, die Augen krankhaft afficiren und (bes. in den Aequatorialgegenden) töd-

liche Hirnentzündung bewirken.[1] Von den schädlichen Einflüssen der Naturumgebung erweitert sich die Verheißung v. 7. 8 nach allen Seiten. Jahve — sagt sich der D. — wird dich behüten vor allem Uebel, welcherlei Art es auch sei und woher immer es drohe; er wird behüten deine Seele und also dein Leben nach innen wie nach außen; er wird behüten (יִשְׁמָר־ vgl. dagegen יִשְׁמָט־ 9, 9) dein Aus- und Eingehn d. i. deinen Handel und Wandel (Dt. 28, 6 u. ö.), denn, wie Chrys. bem., ἐν τούτοις ὁ βίος ἅπας, ἐν εἰσόδοις καὶ ἐξόδοις, also: allüberall und allseits, und das von anjetzt bis in Ewigkeit, wobei der Gedanke nahe liegt, daß das Leben desjenigen keinen Abbruch erleiden kann, der unter so allgemeinem und unbegrenztem Schutze der ewigen Liebe steht.

PSALM CXXII.

Glückwünschender Rückblick auf die Wallfahrtsstadt.

1 Ich freute mich derer die mir sagten:
„Nach dem Hause Jahve's werden wir gehen!"
2 Stille standen unsere Füße
In deinen Thoren, Jerusalem,
3 Jerusalem, du wiederaufgebaute
Als eine Stadt, die eng in sich verbunden!

4 Wo hinaufzogen die Stämme,
Die Stämme Jāh's —
Eine Vorschrift für Israel —
Zu danken dem Namen Jahve's.
5 Denn dort waren niedergesetzt Stühle zu Gericht,
Stühle für das Haus Davids.

6 Wünschet Jerusalem Frieden:
Wohl geh' es denen die dich lieben!
7 Es sei Friede in deiner Ringmauer,
Wohlergehn in deinen Palästen!
8 Um meiner Brüder und meiner Freunde willen
Will ich Frieden von dir reden.
9 Um des Hauses Jahve's willen, unsres Gottes,
Will ich dein Bestes suchen.

Sind unter הֶהָרִים 121, 1 die Berge des h. Landes zu verstehen, so ist auch klar, weshalb der Samler dieses Stufenlied, welches mit dem Ausdruck der Freude an der Wallfahrt nach dem Hause Jahve's und also nach dem h. Berge beginnt, an das vorige angeschlossen. Es berührt sich durch seinen Friede (שָׁלוֹם) atmenden Inhalt aber auch nahe mit Ps. 120. Der D. ruft

---

1) Belege aus neueren Reisewerken finden sich bei Ewald. Dennoch verstehen manche Ausll. den hier gemeinten verderblichen Einfluß des Mondes von der nächtlichen Kälte Gen. 31, 40. Jer. 36, 30. De Sacy bem. dabei: *On dit quelquefois d'un grand froid, comme d'un grand chaud, qu'il est brûlant.* Auch der Araber sagt vom Schnee und der Kälte wie vom Feuer: *jahrik* er (sie) brennt, und ἀποκαίεσθαι bei Xenophon *anab.* VII, 4, 3 (vgl. IV, 5, 3) bed. erfrieren.

der h. Stadt in Erinnerung an die schöne Zeit, wo er als Festbesucher in ihr weilte und ihres erhebenden Anblicks genoß, innige Segensgrüße zu. Wenn der Ps. in Ansehung des לְדָוִד für einen altdav. zu halten wäre, so würde er in die Reihe jener Ps. der absal. Verfolgungszeit gehören, welche mit Sehnsucht nach der Heimat, dem Hause Gottes zurückblicken (23. 26. 55. 15. 61 und bes. 63). Aber das לדוד fehlt in LXX *A*. Und *Sin.*, welcher ΤΩ ΔΑΔ hat, setzt dieses gegen *A* auch vor Ps. 124 εἰ μὴ ὅτι κύριος κτλ. Es ist hier unkritischer Weise durch v. 5 veranlaßt. Zwar daß die Festwallfahrten schon in der davidisch-salomonischen Zeit üblich waren, zeigen die Maßregeln Jerobeams I; die Stierbilder in Dan und Bethel und das in einen andern Monat verlegte Laubenfest sollten den politischen Bruch befestigen, indem sie die religiöse Einheit aufhoben und das Volk vom Besuche Jerusalems entwöhnten. Der D. unseres Ps. lebt viel später. Er lebt, wie aus v. 3 zu schließen ist, zur Zeit des aus seinen Trümmern wieder erstandenen nachexilischen Jerusalems.

V. 1—3. Das Prät. שָׂמַחְתִּי kann ebensowohl: ich freue mich (1 S. 2, 1) als: ich freute mich bed.; hier ist es in Zusammenhalt mit v. 2[a] Rückblick, denn הָיָה mit dem Partic. hat meistens rückblickende Bed. Gen. 39, 22. Dt. 9, 22. 24. Richt. 1, 7. Iob 1, 14; zwar könnte עֹמְדוֹת הָיוּ auch bed.: sie sind stehend geworden und stehen noch (wie 10, 14. Jes. 59, 2. 30, 20), aber wozu dann nicht kürzer עָמְדוּ (26, 12)? Richtig LXX wie auch Syr. Trg. Hier. Jefeth εὐφράνθην und ἑστῶτες ἦσαν. In בְּאֹמְרִים für בְּאָמְרָם läßt sich schon ein Vorspiel des mischnischen Gebrauchs des Particips sehen (Geiger, Lehrbuch zur Sprache der Mischna § 16, 2). Der D., jetzt wieder auf der Rückreise begriffen oder zurückgekehrt, gedenkt der Freude, mit der ihn der Ruf zum Aufbruch: „Nach dem Hause Jahve's (Acc. des Zieles wie z. B. Jes. 38, 22) wolln wir ziehen!" erfüllte. Als dann er und die andern Festbesucher ihr Wallfahrtsziel erreicht hatten, da standen ihre Füße in den Thoren (LXX falsch: ἐν ταῖς αὐλαῖς) still, wie festgebannt von dem überwältigenden herrlichen Anblick.[1] Diese Erinnerung erneuernd ruft er aus: Jerusalem, o du wiederaufgebaute — zwar bed. בְּנוּיָה an sich nur ‚bauen', aber hier wo wenn nichts zum Gegenteil zwingt geschlossener Sinn der Verszeile vorauszusetzen ist, und in der Umgebung von Liedern, welche Freud und Leid der nachexilischen Wiederherstellungszeit abspiegeln, gewinnt es gleichen Sinn wie 102, 17. 147, 2 und häufig (Ges.: *o Hierosolyma restituta*). Das Parallelglied 3[b] fordert diesen Sinn zwar nicht, aber ist ihm doch günstig. חֻבַּר bed. wie Ex. 28, 7 zusammengefügt, zu einem Ganzen verbunden s., יַחְדָּו verstärkt die Vorstellung des einheitlich, völlig, traulich (vgl. 133, 1) Geschlossenen. Da כ von כְּעִיר ist sogen. כ *veritatis:* Jer. ist aus seiner Zertrümmerung und Zerrissenheit wiedererstanden, die Breschen und Lücken sind beseitigt (Jes. 58, 12), es steht da als eng ineinander gefügte Stadt, in der Haus an Haus sich

1) So auch Veith in seinen Vorträgen über die zwölf Stufenpsalmen Wien 1863) S. 72: „Sie hielten ihre Schritte an, um dem Staunen Zeit zu gönnen, womit der Anblick des Tempels, der Königsburg und der prachtvollen Stadt sie erfüllte."

reiht. So hat sie der D. gesehen und mit Wonne erfüllt ihn die Erinnerung.[1]

V. 4—5. Das Imponirende des Eindrucks wurde noch mächtig durch die Erwägung gesteigert, daß dies die Stadt ist, wo von jeher die zwölf Stämme des Gottesvolkes (die als dessen Bestandteile auch noch nach dem Exil unterschieden werden Röm. 11, 1. Lc. 2, 36. Jac. 1, 1) sich an den drei hohen Festen zusammenfanden. Der zweimalige Gebrauch des שׁ = אשׁר paßt (wie im Hohenliede) zu der zierlichen gemütlichen miniaturartigen Weise dieser Stufenlieder. In שֶׁשָּׁם ist שָׁם wie Koh. 1, 7 s. v. a. שָׁמָּה, welches hinwieder in v. 5 nicht mehr als ein emphatisches שָׁם ist (vgl. 76, 4. 68, 7). עָלוּ besagt ein Pflegen (vgl. Iob 1, 4) in der Vergangenheit, welches in die Gegenwart hereinreicht. עֵדוּת לְיִשְׂרָאֵל ist nicht Acc. der Bestimmung (Ew. § 300c), sondern Appos. zum Satze wie z. B. Lev. 23, 14. 21. 31 (Hitz.), hinweisend auf die Anordnung Ex. 23, 17. 34, 23. Dt. 16, 16. Die so entstandene Sitte wird v. 5 daraus begründet, daß Jerusalem die Stadt des Einen Nationalheiligtums zugleich die Stadt des davidischen Königtums war. Die RA יָשַׁב לְמִשְׁפָּט ist hier von den richterlichen Personen (vgl. 29, 10 mit 9, 5. Jes. 28, 6), welche zu Gericht sitzen, übergetragen auf die Stühle, welche zu Gericht niedergesetzt sind und dastehen (vgl. 125, 1 und θρόνος ἔκειτο Apoc. 4, 2). Der Trg. denkt an Stühle im Tempel, näml. an den erhöhten (im zweiten Tempel auf 2 Säulen ruhenden) Sitz des Königs im Vorhof der isr. Männer beim שׁער העליון, aber למשׁפט führt in den Palast 1 K. 7, 7; dieser war in der Blütezeit des davidischen Königtums auch der höchste Landesgerichtshof, der König der oberste Richter 2 S. 15, 2. 1 K. 3, 16 und Söhne, Brüder oder Verwandte des Königs seine Beisitzer und Räte. Zur Zeit des D. ist das anders, aber die Anziehungskraft Jerusalems nicht allein als Stadt Jahve's, sondern auch als Stadt Davids bleibt stehen für alle Zeiten.

V. 6—9. Indem der D. dergestalt das Bild der vaterländischen Friedensstadt sich vor die Seele stellt, das Bild der Herrlichkeit, die sie immer noch besitzt, und der größeren, die sie vordem hatte, breitet er aus der Ferne in aufflammender Liebe segnend die Hände darüber und fordert alle Volksgenossen rings umher und allerorten auf: *apprecamini salutem Hierosolymis.* So richtig Ges. *thes.* p. 1347, denn wie שָׁאַל לוֹ לְשָׁלוֹם (Jer. 15, 5) bed. sich nach jemandes Wohlergehen erkundigen und ihn mit der Frage: הֲשָׁלוֹם לָךְ begrüßen, so wie דַּבְּרוֹ לשׁלום (Gen. 37, 4) jemanden mit dem Wunsche שָׁלוֹם לָךְ anreden, so bed. שָׁאַל שָׁלוֹם jemandes Wohlergehen erfragen, gern wissen mögen und gern sehen, daß es ihm wohlgeht, also von dem Wunsche daß es ihm wohlgehe beseelt sein, syr. שׁאל שׁלמא דְ geradezu: jemanden grüßen, denn das fragende הֲשָׁלוֹם לָךְ und das anwünschende שָׁלוֹם לָךְ εἰρήνη σοί (Lc. 10, 5. Joh. 20, 19 ff.) sind beide gleichen Quelles und Sinnes. Die von Ew. empfohlene LA אֹהָלַיִךְ ist eine hier eingedrungene Erinnerung an

---

1) In Synagoge (s. das Trg.) und Kirche ist die Deutung des v. 3 vom Parallelismus des himmlischen und irdischen Jerusalems üblich geworden.

Iob 12, 6. Mit der Geliebten werden die Liebenden zusammengefaßt, mit der Mutter die Kinder. שַׁלְוָה alliterirt mit שָׁלוֹם; die Form יִשְׁלָיוּ steht auch Iob 12, 6 außer Pausa. In v. 7 wird die Alliteration von שָׁלוֹם und שַׁלְוָה wiederaufgenommen, beide klingen mit dem Namen Jerusalem zusammen. *Ad elegantiam facit*, bem. Venema, *perpetua vocum ad se invicem et omnium ad nomen Hierosolymae alliteratio.* Beides zusammen kennzeichnet das Stufenlied als solches. Wohlfahrt — ruft der D. der h. Stadt aus der Ferne zu — sei in deiner Vormauer, Wohlergehn in deinen Palästen d. i. draußen und drinnen; חֵיל bed. Zwinger, Umwallung (v. חול umringen, arab. حول ringsum, gleich richtig חֵיל oder חֵל geschrieben) und אַרְמְנוֹת ist dessen Parallelwort wie 48, 14. Der Beweggrund so angelegentlichen Friedenswunsches ist Liebe zu den Brüdern und Liebe zu dem Hause Gottes. Um der Brüder willen ist er freudig entschlossen, Frieden (τὰ πρὸς εἰρήνην αὐτῆς Lc. 19, 42) von Jerusalem zu sprechen (דִּבֶּר בְּ wie 87, 3. Dt. 6, 7 LXX περὶ σοῦ, vgl. דִּבֶּר שָׁלוֹם mit אֶל und לְ Frieden zusprechen 85, 9. Est. 10, 3), ob des Hauses Jahve's will er Gutes (d. i. was zu ihrem Besten gereicht) ihr erstreben (wie בִּקֵּשׁ טוֹבָה לְ Neh. 2, 10 vgl. דָּרַשׁ שָׁלוֹם Dt. 23, 7. Jer. 29, 7). Denn obwohl nach vorübergehendem Besuche nun wieder von Jer. fern, bleibt er doch mit der h. Stadt als dem Ziele seines Sehnens und mit den dort Wohnenden als seinen Brüdern und Freunden in Liebe verbunden. Jerusalem ist und bleibt Gesamtisraels Herz, so gewiß als Jahve, der dort sein Haus hat, Gesamtisraels Gott.

PSALM CXXIII.

Aufblick zum HErrn in Zeiten der Schmach.

1 Zu dir erheb' ich meine Augen, — im Himmel Thronender!
Siehe wie die Augen von Knechten — auf die Hand ihres Herrn,
2 Wie die Augen einer Magd auf die Hand — ihrer Gebieterin:
So unsere Augen auf Jahve unsern Gott, — bis er uns begnade.

3 Begnade uns, Jahve, begnade uns, — denn satt genug sind wir von Schmach.

4 Zur Genüge satt hat unsere Seele
Den Hohn der Uebermütigen, — die Schmach von Despoten.

Mit dem vorigen Ps. ist dieser durch Gemeinsamkeit des Gottesnamens יהוה אלהינו verbunden. Alsted († 1638) giebt ihm die Aufschrift *oculus sperans.* Es ist ein Aufblick harrenden Glaubens zu J. unter zwingherrischer Bedrückung. Daß dieser Ps. gereimt erscheint „wie kaum ein anderes Stück des A. T." (Reuß), kommt nur von jenen Flexionsreimen, welche im Tefilla-Stil sich von selbst einstellen.

V. 1—2. Aller Menschen und insbesondere der Gemeinde Geschicke liegen in der Hand des in der unnahbaren Herrlichkeit des Himmels thronenden alles beherrschenden Königs und alles entschei-

denden Richters. Zu ihm empor hebt der D. seine Augen, zu ihm die Gemeinde, mit welcher er ihn יהוה אלהינו nennen darf, gleichwie der Knechte Augen auf die Hand ihres Herrn[1], einer Magd Augen auf die Hand ihrer Gebieterin gerichtet sind, denn diese Hand regiert das ganze Haus, und ihrer Winke und Weisungen sind sie in gespanntester Aufmerksamkeit gewärtig. Die von Israel sind Jahve's Knechte, die Gemeinde Israel ist Jahve's Magd. In seiner Hand liegt ihre Zukunft. Endlich wird er sich der Seinen erbarmen. Darum geht ihr Sehnsuchtsblick nach Ihm hin, ohne zu ermüden, bis daß er gnädig ihre Drangsal wende. Ueber das *i* von הישבי s. zu Ps. 113. 114. Die Verbindung mit בשמים ist wie 113,5. Richt. 8,11. Ez. 27,3. אדוניהם ist ihr gemeinsamer Herr, denn es wird, da im Gegenbilde der Allherr gemeint ist, als *plur. excellentiae* gedacht sein, wie es überh. als eig. Plur. nur selten (Gen. 19, 2. 18. Jer. 27, 4) vorkommt.

V. 3—4. Die 2. Str. nimmt das יחננו wie im Echo auf. Sie beginnt mit einem Kyrie eleison, welches in staffelförmig anschwellender Weise begründet wird. Schon reichlich ist die Gemeinde mit Schmach gesättigt. רב ist ein abstractes „viel" und רבת (vgl. 65, 10. 120, 6) concret „ein großes Maß", wie רבה 62, 3 etwas Großes (s. Böttcher §. 624). Das verinnerlichende, verinnigende לה lautet überein mit 120, 6 — wahrsch. Anzeichen Eines Verf. בוז verstärkt sich, wie בז Ez. 36, 4., durch לעג. Der Art. von הלעג ist rückweisend (Ew. §. 290[d]): von solchem Spott der Wohlgemuten d. i. Selbstvertrauenvollen (השאננים wie Sach. 1, 6); LXX aber hatte לשאננים (τοῖς εὐθηνοῦσιν) vor sich. Rückweisend ist auch הבוז, und hier hat auch der überlieferte Text לגאיונים mit dem zur Umschreibung des Gen. dienenden ל. Die Masora zählt dieses Wort unter die 15 כתיבן חדא וקריין תרתין (als eins geschriebenen und als zwei zu lesenden Wörter). Das *Keri* lautet näml. לגאי יונים *superbis oppressorum* (יונים *prt. Kal.* wie היונה Zef. 3, 1 u. ö.). Aber abgesehen davon, daß für גאי von unbelegbarem גאה eher גאי von גאה (Form der Gebrechen, verkürzt גא) zu vocalisiren wäre, erscheint diese genit. Verbindung als gesucht und inwiefern sie einen Unterschied unter den Bedrückern macht als unpassend. Der D. meinte sicher לגאיונים oder לגאיונים, wonach alle Alten übers. Dieses גאיון (n. d. F. עליון, אביון, רעיון) ist viell. eine absichtliche Neubildung für ὑπερήφανοι, womit es die Griechen übers. Saadia erkl. und übers. nach dem talm. לגיון oder לגיון (Plur. לגיונות) *legio*, aber zwar in der jüd. Liturgie (wie im Gebete נחם), nicht aber im Psalter läßt sich ein solches gräcisirtes lateinisches Wort (λεγεών) erwarten. Dunasch ben-Labrat (um 960) hält גאיונים für ein zusammengesetztes Wort in der Bed. von הגאים היונים. In der That mag der D. die sonst ungebräuchliche Adjektivform גאיונים gewählt haben, weil sie an יונים erinnert, obgleich sie kein

---

1) Nestle knüpft an solche Stellen wie 123, 2. 12, 4 f. die Vermutung, daß die Lesung אדני für יהוה in noch ältere Zeit zurückgehen möge, als die für welche sie durch LXX bezeugt ist (Theol. Studien aus Württemberg III, 241 f.).

Compositum wie הִבְיוֹנִים ist. Ist der Ps. ein maccabäischer, so liegt es nahe, in לִגְאֵיוֹנִים eine Anspielung auf die Despotenherrschaft der יְוָנִים zu finden.

PSALM CXXIV.

Der Retter vom Tode in Wassern und Schlinge.

1 Wär' nicht Jahve gewesen für uns,
Möge Israel sagen —
2 Wär' nicht Jahve gewesen für uns,
Als aufstanden wider uns Menschen:

3 Alsdann hätten lebendig sie uns verschlungen,
Als sich entflammte ihr Zorn an uns —
4 Alsdann hätten die Wasser uns ersäuft,
Der Strom wäre übergegangen über unsere Seele —
5 Alsdann wären übergegangen über unsere Seele
Die hochtrotzenden Wasser.

6 Gelobt sei Jahve, der uns nicht hingegeben
Eine Beute ihren Zähnen!
7 Unsere Seele, wie ein Vogel ist sie entronnen
Aus der Vogler Strick:
Der Strick ward zersprengt
Und wir — wir entrannen.

8 Unsere Hilfe ist im Namen Jahve's,
Des Erschaffers Himmels und der Erden.

Mit der Aussage רבת שׂבעה־לה נפשׁנו des 4. Stufenliedes deckt sich נחלה עבר על־נפשׁנו dieses 5., auch berühren sich beide in den sinnverwandten und nach einer zeitgeschichtlichen Anspielung aussehenden Neubildungen גַּאֲיוֹנִים und זֵידוֹנִים. Das לְדָוִד fehlt in LXX *A* (aber nicht *Sin.*) hier wie in 122, fehlt außer dem Trg. überhaupt in den alten Uebers. und steht also nicht einmal textkritisch fest: es ist ein Ps. in der Weise der davidischen, an die er in den Bildern von den ersäufenden Wassern 18, 5. 17 (vgl. 144, 7). 69, 2 f. und von dem Vöglein sich anschließt, vgl. auch zu לוּלֵא 27, 13., zu אָדָם von feindlichen Menschen 56, 12., zu בָּלַע חַיִּים 55, 16., zu בָּרוּךְ ה׳ 28, 6. 31, 22. Das schöne Lied bekundet seine jüngere Abkunft durch sein aramaisirendes und nach Art der späteren Poesie sich in allerlei Verzierungen der Sprache gefallendes Gepräge. Die Kunst der Form besteht weniger in strophischem Ebenmaß, als darin daß, um einen Schritt vorwärts zu thun, immer um einen halben Schritt rückwärts gegangen wird. Luthers Nachbildung (1524): Wär Gott nicht mit uns diese Zeit hat die Aufschrift: „Der Rechtgläubigen Salve Guarde".

V. 1—5. Gemeinhin übers. man: Wenn es nicht J. war, der für uns war. Aber das שׁ gehört ungeachtet des vorausgestellten Subj. (vgl. Gen. 23, 13) mit לוּלֵי zus., indem im aramaisirenden Hebräisch (vgl. dagegen Gen. 31, 42) לוּלֵי שֶׁ (لَوْلَا أَنْ Caspari §. 551[c]) bed.: wenn nicht (geschehen wäre) daß . . wie im Aram. לְוֵי (לוּאר) שֶׁ (דְ) o wenn (es so

wäre) daß. Auch das diesem Ps. im A. T. eigentümliche אֲזַי für אָז folgt dem Vorbilde des dialektischen أذن ,إذًا ,أَدِين (הֵדֵין ,הָדֵין), obwohl auch schon das Althebräische die gleiche Endung in מָתַי vgl. אַיֵּה = *ajjaj*, הִנֵּה = *hinnaj* und wohl auch אֵלַי u. dgl. = *elaj* aufweist. Syntaktisch bedient sich die ältere Sprache, um den Nachsatz von לוּלֵי (לוּלֵא) nachdrücklich zu beginnen, des bestätigenden כִּי Gen. 31, 42. 43, 10., hier steht אֲזַי (LXX gut ἄρα) wie 119, 92. Das ל in הָיָה לָנוּ ist beidemal *rafe* nach der S. 407 Anm. erörterten Regel. Als Menschen אָדָם wider Israel sich erhoben und ihr Zorn gegen sie entbrannte, wären sie, die der feindlichen Welt gegenüber in sich selbst Ohnmächtigen, lebendig verschlungen worden, wenn sie nicht J. für sich, wenn sie Ihn nicht auf ihrer Seite gehabt hätten. Lebendig verschlungen wird sonst vom plötzlich und gewaltsam hinraffenden Hades gesagt 55, 16. Spr. 1, 12., hier aber, wie v. 6 zeigt, von den als wilde Bestien vorgestellten Feinden. In v. 4 wird die Feindesmacht, die sich über sie herwälzte, wie Jes. 8, 7 f. die assyrische, mit einem überflutenden Strome verglichen. נַחְלָה Strom ist *Milel*, zunächst Acc.: nach dem Strome hin Num. 34, 5., dann aber auch als Nominativ wie לַיְלָה, חֲרָסָה, הַמָּוְתָה u. dgl. (vgl. vulgärgriech. ἡ νύχθα, ἡ νεότητα) verwendet, so daß ־ָתָה sich zu ־ַת (־ָה) wie ־ָנָה, ־ָמוֹ zu ־ָן, ־ָם verhält (Böttch. §. 615). Diese jüngsten Ps. lieben solche Verzierungen durch verschönerte Formen und aramäische oder aramaisirende Wörter. Ueber עָבַר als Subj. auch zu המים הזידונים s. Ges. §. 147. Das kühne Beiwort der Wasser (von Aq. ὡς τὰ ὕδατα οἱ ὑπερήφανοι beseitigt) זֵידוֹנִים ist mit der Nebenform זֵידָנִין das Targumwort für זֵדִים 86, 14. 119, 51. 78 (auch 54, 5 für זרים). A. u. St. übers. das Targ.: der König welcher gleicht den übermütigen Wassern (לְמוֹי זֵידוֹנַיָּא) des Meeres d. i. nach Jes. 8, 7 der König Assurs als Träger der Weltherrschaft. Der Syrer übers. in diesem Sinne נחלה: mit *degletho* Tigris, und Hitzig (in seiner Schrift: Sprache und Sprachen Assyriens 1871) hält זָדוֹן Jer. 50, 31 nach Ps. 124, 5. Jes. 8, 7 für einen verblümten Namen des Euphrat als Emblems der Weltmacht.

V. 6—8. Nachdem die Thatsache des göttlichen Beistandes ausgesprochen, folgt v. 6 der Dank dafür und v. 7 der Jubel der Geretteten. Die Feinde sind v. 6 ihrer Blutgier wegen als Raubtiere gedacht, wie im B. Daniel die Weltreiche; v. 7 wegen ihrer Hinterlist als יוֹקְשִׁים. Man übers. nicht: Unsere Seele ist gleich einem Vogel der entronnen (Riehm, der deshalb lieber נִמְלָטָה als Part. lesen will), wobei כצפור נפשנו accentuirt sein würde, sondern: unsere Seele (Subj. mit Groß-*Rebîa*) ist wie ein Vogel (כְּצִפּוֹר ohne den hier unpassenden gattungsbegrifflichen Art. wie Hos. 11, 11. Spr. 23, 32. Iob 14, 2) entronnen aus der Schlinge des Vogelstellenden (יוֹקֵשׁ, sonst יָקוּשׁ, יָקוֹשׁ Vogler 91, 3). נִשְׁבָּר (mit *ā* bei *Rebia*, nach a. LA נִשְׁבַּר) ist 3 *pr.*: die Schlinge wird zersprengt und wir — wir wurden frei. Den epiphonematischen Schluß bildet in v. 8 (vgl. 121, 2. 134, 3) der allgemeine hier beziehungsvolle Ged.: die Hilfe

Israels steht in dem Namen Jahve's, des Weltschöpfers, d. i. in Ihm, dem als solcher offenbaren und fort und fort sich bewährenden. Will die Weltmacht die Gemeinde Jahve's sich gleichartig machen oder vernichten, so rettet diese nicht Verleugnung ihres Gottes, sondern treues, bis zum Tode standhaftes Bekenntnis.

PSALM CXXV.

Der Wall Israels gegen Versuchung zum Abfall.

1 Die in Jahve vertraun sind wie der Zionsberg,
Der nicht wankt, auf ewig steht er fest.
2 Jerusalem — Berge sind rings um sie,
Und Jahve rings um sein Volk
Von nunmehr und bis ewig.

3 Denn nicht verbleiben wird der Bosheit Scepter
Auf dem Lose der Gerechten,
Daß nicht etwa ausstrecken die Gerechten
Nach dem Unrecht ihre Hände.

4 O zeig dich gütig, Jahve, den Guten
Und Geraden in ihren Herzen.
5 Die aber ablenken ihre gewundnen Pfade —
Die lasse dahinfahren Jahve mit den Uebelthätern.
Friede über Israel!

Den äußern Anlaß zur Anfügung dieses Ps. an den vorigen bot das Stichwort יִשְׂרָאֵל. Die Situation ist wie in Ps. 123. 124. Das Volk ist unter fremder Herrschaft. In dieser liegt ein verführerischer Anlaß zum Abfall. Bereits scheiden sich Fromme und Abtrünnige. Die Treugebliebenen werden aber nicht immer geknechtet bleiben. Um Jerusalem sind Berge, aber noch mehr: Jahve, der Felsen festester, umgiebt sein Volk.

Daß dieser Ps. einer der jüngsten ist, zeigt sich an dem umständlichen יְשָׁרִים בְּלִבּוֹתָם statt des alten יִשְׁרֵי־לֵב, an פֹּעֲלֵי הָאָוֶן statt des sonstigen פֹּעֲלֵי אָוֶן und auch an לְמַעַן לֹא (außer hier nur 119, 11. 80. Ez. 19, 9. 26, 20. Zach. 12, 7) statt לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא oder פֶּן.

V. 1—2. Die Unerschütterlichkeit, welche die auf J. Vertrauenden in aller Versuchung und Anfechtung bewähren, wird mit dem Zionsberge verglichen, weil der Gott, an dem sie gläubig hangen, der auf Zion Thronende ist. Das Impf. יֵשֵׁב bed.: er sitzt und wird sitzen, also: er bleibt sitzen, vgl. 9, 8. 122, 5. Aeltere Ausll. meinen um der chald. und röm. Katastrophe willen den himmlischen Zion verstehen zu müssen, aber jene traf ja nur die Bauten auf dem Berge, nicht diesen selbst, der an sich und seiner Bestimmung nach (s. Mi. 3, 12. 4, 1) unerschüttert blieb. Auch v. 2 ist ja kein anderes als das irdische Jer. gemeint. Die h. Stadt hat eine natürliche Umwallung von Bergen und das h. Volk, das darin wohnt und anbetet, hat einen noch unendlich höheren Schutz an J. der es rings umgiebt (s. zu 34, 8), wie etwa eine feurige Mauer (Zach. 2, 9) oder ein unüberschreitbar breiter und gewaltiger Strom

(Jes. 33, 21), was sich auch jetzt bestätigen wird, denn u. s. w. Statt aus dem Satze v. 2 zu Erwartendes mit לָכֵן zu folgern, bestätigt ihn der D. mit כִּי durch sicher zu Erwartendes.

V. 3. Der Druck der Weltmacht, welcher jetzt auf dem h. Lande lastet, wird nicht ewig währen, die Dauer der Drangsal ist genau nach der Widerstandskraft der Gerechten bemessen, welche Gott durch Drangsal prüft und läutert, aber nicht ohne sie zugleich gnädiglich zu bewahren. שֵׁבֶט הָרֶשַׁע ist heidnisches Scepter und הַצַּדִּיקִים die an der Religion der Väter festhaltenden Israeliten, גּוֹרָל (κλῆρος = κληρονομία) heißt das h. Land, dessen alleinberechtigte Erben diese Gerechten sind. נוּחַ bed. sich wo niederlassen und niedergelassen aufliegen oder ruhen (vgl. Jes. 11, 2 mit Joh. 1, 32 ἔμεινεν). Die LXX übers. οὐκ ἀφήσει d. i. לֹא יַנִּיחַ (vgl. dagegen יָנִיחַ er wird herabsenken Jes. 30, 32). Nicht auf die Dauer wird das Scepter heidnischer Tyrannei auf dem h. Lande ruhen. Gott wird das nicht zulassen: damit nicht zuletzt vermöge der Macht, welche Druck und Gewöhnung über die Menschen ausüben, auch die Gerechten sich an dem herrschenden widergöttlichen Treiben beteiligen; שָׁלַח mit בְּ: sich an etw. vergreifen oder auch nur (wie Iob 28, 9) Hand daran legen (öfter mit עַל). Wie hier בְּעַוְלָתָה, ist auch 80,3 die dem Locativ gleiche Form mit Präp. verbunden.

V. 4—5. Auf dem Grunde des starken Glaubens v. 1 f. und der getrosten Hoffnung v. 3 erhebt sich nun die Bitte, daß J. doch den Getreuen bald das ersehnte Gut der Freiheit zuwenden, die Bekenntnisscheuen und mit Abfall Umgehenden dagegen samt den erklärt Bösen aus dem Wege räumen möge. Denn so sind v. 4 f. gemeint. טוֹבִים (in den Sprüchen wechselnd mit צדיקים 2, 20 *opp.* רשעים 14, 19) sind hier die dem guten Willen Gottes gemäß Rechtgläubigen und Rechthandelnden[1] oder, wie das Parallelglied erklärt (wo לִישָׁרִים wegen des Zusatzes keines Art. bedurfte), die im Grunde ihres Herzens gerad, wie Gott es haben will, Gesinnten. Diesen erbittet der D. Gutes, näml. Bewahrung vor Verleugnung und Befreiung aus der Knechtschaft, denen dagegen welche beugen (הִטָּה) ihre krummen Pfade d. i. ihre Pfade in krummer Richtung vom rechten Wege ablenken (עֲקַלְקַלּוֹתָם vgl. Richt. 5, 6 nicht minder als Am. 2, 7. Spr. 17, 23 Objectsacc., was näher liegt als daß es Acc. der Richtung nach Num. 22, 23 *extr.* vgl. Iob 23, 11. Jes. 30, 11) — denen wünscht er, daß J. sie hinwegräumen möge (הוֹלִיךְ wie أهلك *perire facere = perdere*) samt den Uebelthätern d. i. den offenbaren Sündern, denen diese Lauen und Schlauen, Falschen und Zweideutigen an Gefährlichkeit für die Gemeinde um nichts nachstehn. LXX richtig: τοὺς δὲ ἐκκλίνοντας εἰς τὰς στραγγαλιὰς (*A.* διαπλοκάς, *S.* σκολιότητας, *Th.* διεστραμμένα) ἀπάξει κύριος μετὰ κτλ. Zuletzt faßt der D. alle seine Hoffnungen, Bitten und Wünsche, indem er wie priesterlich segnend seine Hände über Israel ausstreckt, in das Eine שָׁלוֹם עַל־יִשְׂרָאֵל zusammen.

---

1) Der Midrasch erinnert hier an ein talmudisches Rätsel: es kam ein Guter (Mose Ex. 2, 2) und empfing Gutes (die Thora Spr. 4, 2) von dem Guten (Gott Ps. 145, 9) für die Guten (Israel Ps. 125, 4).

Er meint τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ Gal. 6, 16. Auf diesen ruft er Frieden herab. Frieden ist das Ende der Tyrannei, der Feindschaft, der Zerrissenheit, der Unruhe, der Angst; Friede ist Freiheit und Harmonie und Einheit und Sicherheit und Seligkeit.

PSALM CXXVI.

Freudenernte nach Thränensaat.

1 Als heimführte Jahve die Heimkehrenden Zions,
War's uns wie Träumenden.
2 Da füllte sich mit Lachen unser Mund
Und unsere Zunge mit Jubel.
Da sagte man unter den Heiden:
„Großes hat Jahve gethan an ihnen" —
3 Großes hat Jahve gethan an uns,
Wir wurden fröhlich.

4 O führe zurück, Jahve, unsere Weggeführten
Wie Regenbäche im Mittagsland!
5 Die aussäen mit Thränen,
Werden mit Jubel ernten.
6 Er gehet hin und wieder unter Weinen,
Tragend die Streu des Samens —
Kommt einher mit Jubel,
Tragend seine Garben.

Mit diesem Ps., den das Stichwort ציון mit dem vorigen verknüpft, verhält es sich ganz wie mit Ps. 85, der auch einerseits für die Wiederbringung der Gefangenen Israels dankt und andererseits über den immer noch nicht völlig gewichenen Zorn zu klagen hat und um nationale Wiederherstellung bittet. Es giebt zwar Ausll., welche wie Lth. auch den dankenden Rückblick, mit welchem dieses Stufenlied v. 1—3 , wie jener korah. Ps. v. 2—4., anhebt, in die Zukunft verlegen, aber gegen die Forderungen der Syntax.

V. 1—3. Man darf sich, um zu beweisen daß הָיִינוּ כְּחֹלְמִים *erimus quasi somniantes* (Trg.: wie Gesundende nach Iob 39, 4. Jes. 38, 16) bed. könne, nicht auf Stellen wie Jes. 1, 9. Gen. 47, 25 oder auf andere, wo והיינו *perf. consec.* ist, berufen; hier ist eine andere Uebers. als der LXX: ἐν τῷ ἐπιστρέψαι κύριον τὴν αἰχμαλωσίαν Σιὼν ἐγενήθημεν ὡς παρακεκλημένοι (כִּנְחָמִים? Hier. richtig *quasi somniantes*) unmöglich. Ebenso falsch aber ists, wenn Hier. weiter übers.: *tunc implebitur risu os nostrum,* denn zwar hat das Impf. nach אָז in zukunftsgeschichtlichen Zusammenhängen wie 96, 12. Zef. 3, 9 Futurbed., immer aber rückblickende nachdem einmal dieser Ton angeschlagen Ex. 15, 1. Jos. 8, 30. 10, 12. 1 K. 11, 7. 16, 21. 2 K. 15, 16. Iob 38, 21., also: *tunc implebatur.* Es sind die wieder auf vaterländischem Boden heimischen Exulanten, welche hier in die schöne Zeit zurückblicken, wo ihr Geschick plötzlich eine andere Wendung nahm, indem der Gott Israels

das Herz des Besiegers Babels lenkte, sie freizugeben und in ehrenvoller Weise nach ihrer Heimat zu entlassen. שִׁיבַת ist weder s. v. a. שְׁבִית, noch braucht man so zu lesen (Olsh. Böttch. Hupf. Kamph.); שִׁיבָה (v. שׁוּב wie בִּיאָה, קִימָה) bed. die Rückkehr und dann die Rückkehrenden, freilich eine Neuerung dieses sehr späten D. Als heimbrachte J. die Heimziehenden Zions — will der D. sagen — waren wir wie Träumende. Meint er damit: die lange siebzigjährige Leidenszeit lag hinter uns wie ein entschwundener Traum (Jos.-Kimchi) oder: die plötzlich angebrochene Erlösung schien uns anfangs nicht Wirklichkeit, sondern ein schöner Traum zu sein? Der Wortlaut ist für Letzteres: wie solches nicht wirklich Erlebende, sondern nur Träumende. Da — fährt der D. fort — füllte sich mit Lachen unser Mund (Iob 8, 21) und unsere Zunge mit Jubel, indem näml. der Eindruck des mit der bisherigen Trübsal contrastirenden Glückes den Mund weit aufzuthun drängte, damit die Freude wie in vollem Strom ausbrechen könne, und die jubelvolle Stimmung die Zunge zu Jubelrufen drängte, die wegen des unerschöpflichen Stoffs kein Ende nehmen wollten. Und wie ehrfurchtgebietend stand Israel damals unter den Völkern da, wie staunenerregend wirkte auf sie die wundersame Wandlung seines Geschickes! Selbst die Heiden bekannten, daß das Jahve's Werk sei und daß er Großes an ihnen gethan (Jo. 2, 20 f. 1 S. 12, 24) — die herrlichen Weissagungen Jesaia's wie 45, 14. 52, 10 und anderwärts gingen in Erfüllung. Die Gemeinde ihrerseits besiegelt jenes Bekenntnis aus Heidenmund. Das eben machte sie so fröhlich, daß Gott durch solche Großthat sich zu ihr bekannte.

V. 4—6. Aber noch ist das macht- und gnadenreich begonnene Werk nicht vollendet; die bis jetzt Zurückgekehrten, aus deren Herzen dieser Ps. gedichtet ist, sind im Verh. zum Gesamtvolke nur wie ein kleiner Vortrab. Statt שבותנו liest das *Kerî* hier שְׁבִיתֵנוּ v. שְׁבִית Num. 21, 29. n. d. F. בְּכִית Gen. 50, 4., vgl. den umgekehrten Fall Koh. 5, 10. Wie wir Jes. 49, 18 lesen, daß Jerusalem sich nach ihren Kindern sehnt und J. ihr zuschwört: sie alle sollst du anthun wie Geschmeide und dir umgürten wie eine Braut: so denkt sich der D. hier, daß das h. Land nach reichlichem neubelebendem Bevölkerungs-Zufluß sich sehnt, wie der Negeb d. i. das judäische (Gen. 20, 1) und überh. das nach der Sinai-Wüste hin gelegene Südland nach den zur Sommerszeit verschwindenden und zur Winterszeit regelmässig wiederkehrenden Regenwasserströmen lechzet. Ueber אָפִיק ‚wasserhaltiges Rinnsal' s. zu 18, 16. Uebersetzt man *converte captivitatem nostram* (wie Hier. nach LXX), so kommt man mit dem Bilde nicht zurecht, wogegen es sich bei der Uebers. *reduc captivos nostros* ebenso schön zum Obj. als dem regierenden Verbum fügt. Geht נגב nicht auf das Land des Exils, sondern auf das Land der Verheißung, dessen Gestalt dermalen der Verheißung noch so unähnlich ist, so werden nun auch unter denen die in Thränen säen nicht die Exulanten, sondern die Heimgekehrten zu verstehen sein, die den heimatlichen Boden wieder bestellen und zwar mit Thränen, weil das Erdreich ausgetrocknet ist und wenig Hoffnung giebt daß der Same

aufgehe. Aber dieser thränenvollen Aussaat wird eine Freudenernte folgen. Man erinnert sich dabei der Dürre und des Mißwachses, womit die neue Colonie zur Zeit Haggai's heimgesucht ward, und des vom Propheten darauf hin, daß das Werk des Tempelbau's rüstig fortgesetzt werde, verheißenen künftigen Segens. Hier aber ist die thränenvolle Aussaat nur ein Bild der neuen Grundlegung, welche unter kümmerlichen und gedrückten Verhältnissen wirklich nicht ohne viele Thränen Ezr. 3, 12 vor sich ging; im Allgem. aber deckt sich das Psalmwort mit dem Worte des Bergpredigers Matth. 5, 4: Selig sind die da Leid tragen, denn sie sollen getröstet werden. Subj. zu v. 6 ist der Landmann und ohne Bild jedes Mitglied der *ecclesia pressa*. Die Gerundivconstr. 6ª (wie 2 S. 3, 16. Jer. 50, 4 vgl. die mehr indogermanische Ausdrucksweise 2 S. 15, 30) malt das andauernde Dahingehen, hier Hin- und Wiedergehen des leidvoll in sich Gekehrten, 6ᵇ das zweifellose Kommen und sichere Auftreten des über Erwarten Hochbeglückten. Jener trägt מֶשֶׁךְ הַזָּרַע den Saatzug = Saatwurf (denn מֹשֵׁךְ הַזֶּרַע Am. 9, 13 bed. den Samen längshin in die Furchen auswerfen), dieser seine Garben, den beschämenden Ertrag (תְּבוּאָה) seiner, wie es ihm schien, aussichtslosen Aussaat. Wie unter der Aussaat alles zu verstehen ist, was der Einzelne zum Baue des Reiches Gottes beiträgt, so unter den Garben die heilsame Frucht, welche, indem Gott über Bitten und Verstehen sein Gedeihen dazu giebt, daraus hervorwächst.

PSALM CXXVII.

An Gottes Segen ist alles gelegen.

1 Wenn Jahve nicht baut das Haus,
Arbeiten vergeblich daran die es bauen.
Wenn Jahve nicht bewacht die Stadt,
Bleibt vergeblich schlaflos wer sie bewachet.

2 Vergeblich ists daß ihr frühe aufsteht,
Späte noch aufbleibet,
Essend Brot mühvoller Arbeit —
Ebenso giebt er seinem Liebling im Schlafe.

3 Sieh ein Erbteil Jahve's sind Söhne,
Ein Lohn Frucht des Leibes.
4 Wie Pfeile in eines Helden Hand,
Also Söhne der Jugend.

5 O Heil dem Manne,
Der seinen Köcher davon voll hat:
Nicht zuschanden werden sie,
Wenn sie sprechen mit Feinden im Thore.

Das überschriftliche לִשְׁלֹמֹה, welches von Trg. Aq. Symm. Hier. wiedergegeben wird, in LXX aber meistens (ausgen. Theodoret, Syrohex. und einige Codd.) fehlt, ist diesem Stufenliede nur deshalb beigeschrieben, weil man in v. 2 nicht allein eine Anspielung auf den Namen יְדִידְיָה fand, den Salomo

von Nathan empfing 2 S. 12, 25., sondern auch auf seine Ausstattung mit Weisheit und Reichtum im Traume zu Gibeon 1 K. 3, 5 ff., wozu noch die Mischleform des Ps. kommt, denn wie das Spruchlied, die erweiterte Form des Maschal, besteht er aus einer Doppelschnur von Sprüchen, deren Ausdruck mannigfach an das Spruchbuch erinnert (עֲצָבִים v. 2 mühsame Anstrengungen wie Spr. 5, 10; מְאַחֲרֵי wie Spr. 23, 30; בְּנֵי הַנְּעוּרִים v. 4 die im Jugendalter gezeugten Söhne wie Spr. 5, 18 אֵשֶׁת נְעוּרִים ein im Jugendalter vermähltes Weib; בַּשָּׁעַר v. 5 wie Spr. 22, 22. 24, 7) und welche zusammen wie die Entfaltung des Spruches 10, 22 sind: *Der Segen Jahve's, der macht reich und die Arbeit fügt nichts hinzu neben ihm.* Schon Theodoret bemerkt, von der naheliegenden Voraussetzung aus daß v. 1 auf den Tempelbau ziele, wie viel besser der Ps. in die Zeit Zerubabel-Josua's passe, wo der Tempelbau durch die feindlichen Nachbarvölker gefährdet war und bei der verhältnismäßig geringen Zahl der aus dem Exil Heimgekehrten eine zahlreiche Familie und besonders viele Söhne als ein doppelt und dreifach kostbarer Gottessegen erscheinen mußten.

V. 1—2. Daß an Gottes Segen alles gelegen, erweist der D. an Beispielen aus den gottgeordneten Lebenskreisen der Familie und des Staates. Die Herstellung des Hauses, das uns Obdach gewährt, der Bestand der Stadt, in der wir sicher und geruhig wohnen, die Erlangung der Güter, die das Leben erhalten und verschönern, die Erzeugung und Auferziehung von Söhnen, die dem alternden Vater zur starken Stütze gereichen — alles das sind Dinge, welche von Gottes Segen abhängen, ohne daß natürliche Vorbedingungen sie gewährleisten, kluge Anstalten sie sicherstellen, unermüdliches Arbeiten sie erzwingen, ungeduldiges Sorgen und Murren sie ertrotzen können. Mancher baut sich ein Haus, aber er kann den Bau nicht hinausführen oder er stirbt darüber, ohne es beziehen zu können, oder der Bau mißlingt durch unvorhergesehene Schäden, oder er wird, wenn er gelingt, eine Beute gewaltsamer Zerstörung[1]: wenn nicht Gott selbst es bauet, so mühen sich daran (עָמַל בְּ Jon. 4, 10. Koh. 2, 21 vgl. arab. عَمِلَهُ er hat es gearbeitet μετὰ πόνου) umsonst die es Bauenden. Manche Stadt ist wohlbestellt und scheint durch weise Vorsichtsmaßregeln vor jedem Unfall, vor Feuersbrunst und Ueberfall gesichert; aber wenn Gott selbst sie nicht hütet, so ists vergeblich daß solche, denen ihre Obhut vertraut ist, dem Schlafe entsagen und mit aller Hingabe ihres Amtes warten (שָׁקַד √שק spalten, aufthun, arab. شَقَدَ, ein erst seit der Literatur der salomonischen Zeit häufiges Wort). Das Perf. im Nachsatze besagt das, wenn

1) Wie der Leuchtturm von Eddystone an der Küste von Cornwall, welcher zweimal zerstört, erst durch den Anprall eines Seesturms, dann durch Feuer, alsdann durch John Smeaton aus dem Felsen heraus auf dem Felsenriff errichtet und mit der eingemeißelten Inschrift *Except the Lord build the house they labour invain that build it* versehen bis heute den Elementen widerstanden hat. Auch das alte Leipziger Rathaus trägt am östlichen Dachgesims diese Inschrift.

nicht jenes seitens Gottes geschieht, menschlicherseits erfolglos Geschehene, vgl. Num. 32, 23. Manche stehen früh auf, um an die Arbeit zu kommen, und zögern oder ziehen lange hinaus das Hinsitzen d. h. nicht: das sich Niederlegen (Hupf.), denn das heißt שָׁכַב, nicht יָשַׁב; wohl auch nicht das Sichsetzen, um zu feiern und wie das Folg. zeige zu essen (Hitz.), sondern: sie bleiben spät auf (מְאַחֲרֵי wie Jes. 5, 11) bei der Arbeit (Lth. de W. Olsh. Riehm), zu welcher sie, nachdem sie aufgestanden, hinsitzen (vgl. Mal. 3, 3). Es ist euch vergeblich — ruft ihnen der D. zu — näml. dieses Arbeiten bis in die Nacht hinein: es bringt euch doch nicht was ihr erzwingen zu können meint, ihr eßt dabei doch nur Brot der Mühsale d. i. mit Müh und Not (vgl. Gen. 3, 17 בְּעִצָּבוֹן) erschwungenes: כֵּן gleicherweise d. i. Gleiches, wie ihrs nur immer durch mühe- und sorgenvolle Anstrengungen zu erschwingen vermöget, giebt Gott dem von ihm Geliebten (60, 7. Dt. 33, 12., LXX Syr. Hier. לִידִידָיו) im Schlafe (שֵׁנָא, verschrieben statt שֵׁנָה, adv. Acc. wie עֶרֶב, לַיְלָה, בֹּקֶר) d. i. ohne unruhiges Selbstwirken, im Stande selbstloser Entäußerung und anspruchsloser gelassener Hingabe an Ihn: *Gott beschert über Nacht,* sagt ein deutsches Sprichwort, und schon ein griechisches: εὕδοντι χύρτος αἱρεῖ. Böttch. faßt כֵּן im Sinne von „so = ohne Weiteres“, aber was dieses mimische כן (s. Einl. zu Ps. 110 S. 723) besagen würde liegt ja in שנא.

V. 3—5. Mit הִנֵּה wird weiter auf ein besonders augenfälliges Beispiel für den Satz, daß alles an Gottes Segen liegt, hingewiesen. Neben בָּנִים gestattet פְּרִי הַבָּטֶן (Gen. 30, 2. Dt. 17, 13) auch Töchter einzuschließen. Mit שָׂכָר (an Gen. 30, 18 erinnernd) verhält sichs wie mit נַחֲלַת. Wie hier dieses das Erbteil nicht nach erbrechtlichem Anspruch, sondern nach dem freien Willen des Gebers bez., so jenes nicht den Lohn, der pflichtschuldig ausgezahlt, sondern die Belohnung, die nach freiem Ermessen erteilt und zwar verheißungsgemäß erwartet, aber keinesfalls gefordert werden kann. Söhne sind eine Segensgabe von oben. Sie sind, zumal wenn aus jugendlicher Ehe entsprossen (*opp.* בֶּן־זְקֻנִים Gen. 37, 3. 44, 20) und demgemäß selber kräftig (Gen. 49, 3) und zur Zeit wo der Vater altert in der Blüte ihrer Jahre stehend, gleich Pfeilen in Helden-Hand — eine Vergleichung, welche dem D. Zeitverhältnisse nahe legten, in welchen neben der Kelle das Schwert geführt und das Werk der nationalen Wiederherstellung Schritt um Schritt gegen offne Feinde, neidische Nachbarn und falsche Brüder verteidigt werden mußte. Pfeile im Köcher genügten da nicht, man mußte sie nicht bloß zur Hand, sondern בְּיַד in der Hand haben, um sie auflegen und sich wehren zu können. Welch ein Schatz war in einer solchen Zeit stets notwendiger Kampfesbereitschaft der Schutz und Trutz, den jugendkräftige Söhne dem älteren Vater und schwächeren Familiengliedern gewährten. Glückselig der Mann — ruft der D. aus — der solcher Pfeile seinen Köcher d. i. sein Haus voll hat, um die Feinde mit so vielen Pfeilen als eben not thut bedienen zu können. Der Vater und eine solche ihn umgebende Söhne-Schar (dies der complexe Subjektsbegriff) bilden eine nicht zu durchbrechende Phalanx.

Gilt es mit Feinden im Thore zu reden d. i. ihnen freimütig ihr Unrecht vorzuhalten oder ihre ungerechte Anklage abzuwehren — sie werden nicht zuschanden d. h. nicht eingeschüchtert, entmutigt, entwaffnet. Ges. im *thes.* faßt wie schon Ibn-Jachja הִבֶּר hier in der Bed. ‚verderben‘ (s. zu Gen. 34, 13), aber לֹא־יֵבֹשׁוּ legt für das Thor die Vorstellung als Forum und also für ידברו dessen gemeinübliche Bed. nahe. Ungerechte Richter, boshafte Verkläger, falsche Zeugen ziehen sich vor einer so wehrhaften Familie scheu zurück. Das Gegenteil lesen wir Iob 5, 4 von Söhnen, auf welchen der Fluch ihrer Väter ruht.

PSALM CXXVIII.

Familienglück des Gottesfürchtigen.

1 Glücklich jeder, der Jahve fürchtet,
Der da wandelt in seinen Wegen.
2 Deiner Hände Erarbeitetes wirst du ja genießen,
Glücklich bist du und wohl ist dir.

3 Dein Weib wie ein fruchtbarer Weinstock ist sie
Im Innern deines Hauses,
Deine Kinder wie Setzreise von Oliven
Rings um deinen Tisch.

4 Siehe, ja also wird gesegnet der Mann,
Der Jahve fürchtet.
5 Es segne dich Jahve aus Zion,
Und schaue das Wohl Jerusalems
Alle Tage deines Lebens,
6 Und schaue Kinder deiner Kinder —
Friede über Israel!

Wie Ps. 127 an 126 geschlossen ist, weil die Thatsache, daß Israel dergestalt von der Erlösung überrascht wird daß es zu träumen meinte, ihre Erklärung in der allgemeinen Wahrheit findet, daß Gott dem den er liebt im Schlafe beschert was andere durch Abmühn bei Tag und Nacht nicht zu erschwingen vermögen: so folgt Ps. 128 auf 127 aus gleichem Grunde wie Ps. 2 auf 1, es sind beidemal Psalmen zusammengestellt, deren einer mit אַשְׁרֵי beginnt und einer mit אַשְׁרֵי schließt. Uebrigens ergänzen sich Ps. 128 und 127. Sie verhalten sich zu einander ähnlich wie die neutest. Parabeln vom Schatz im Acker und der Einen Perle. Was den Menschen beglückt wird in Ps. 127 als Segensgabe und in Ps. 128 als Segenslohn dargestellt, indem hier was in שָׂכָר 127, 3 sich flüchtig andeutet zur Entfaltung kommt. Dort erscheint es als Geschenk der Gnade im Gegensatz zu gottentfremdetem menschlichen Selbstwirken, hier als Frucht des *ora et labora.*

V. 1—3. Das כִּי v. 2 bed. weder *denn* (Aq. κόπον τῶν ταρσῶν σου ὅτι φάγεσαι) noch *wenn* (S. κόπον χειρῶν σου ἐσθίων), es ist das geradezu affirmative, welches zuweilen so im Satze zurückgeordnet wird 118, 10—12. Gen. 18, 20. 41, 32.; Beweis für dieses versichernde כִּי ist das in Nachsätzen hypothetischer Vordersätze ungemein übliche

כִּי עַתָּה oder auch כִּי־אָז Iob 11, 15 oder auch nur כִּי Jes. 7, 9. 1 S. 14, 39 *ja dann* — der Uebergang von der confirmativen in die affirmative Bed. ist an v. 4 unseres Ps. ersichtlich. Durch eigne Arbeit sich zu nähren ist eine Pflicht, welcher selbst ein Paulus sich nicht entziehen wollte (Act. 20, 34), und so das Erarbeitete eigner Hände (LXX AS[1] τοὺς καρποὺς τῶν πόνων[1]) zu essen ist ein großes Glück (טוֹב לָךְ wie 119, 71), denn wer es kann macht sich andern nützlich und doch auch von ihnen unabhängig, er ißt das Segensbrot Gottes, welches süßer ist als das Gnadenbrot der Menschen. In nahem Zus. damit steht das Glück eines in sich befriedigten Hauses, eines lieblichen und stillen und hoffnungsreichen Familienlebens. „Dein Weib (אֶשְׁתְּךָ nur hier für אִשְׁתְּךָ) ist wie ein fruchtbringender Weinstock"; פֹּרִיָּה für פֹּרָה v. פָּרָה = פָּרִי mit festgehaltenem י des Stammes wie בּוֹכִיָּה Thren. 1, 16. Das Bild des Weinstocks eignet sich trefflich für das Weib, welches ein Absenker des Mannes ist und des männlichen Haltes bedarf wie die Rebe eines Stabes oder einer Hauswand (*pergula*). בְּיַרְכְּתֵי בֵיתֶךָ gehört nicht zum Bilde, wie Kimchi meint, welcher an einen vom Zimmer aus ins Freie hinausrankenden Weinstock denkt; es ist der Winkel (יַרְכְּתֵי dinglich und künstlich s. v. a. natürlich יַרְכֵי) d. i. Hintergrund, die Zurückgezogenheit des Hauses gemeint, wo die draußen nicht viel sichtbare Hausfrau eine ganz und gar in dem Glücke ihres Mannes und ihrer Familie aufgehendes Stillleben führt. Die von so edler Rebe stammenden Kinder, rings um den Familientisch aufgepflanzt, sind wie Oliven-Setzlinge, vgl. bei Euripides *Med.* 1098: τέκνων ἐν οἴκοις γλυκερὸν βλάστημα und *Herc. fur.* 839: καλλίπαις στέφανος. So frisch wie abgesenkte junge Olivenbäumchen und so vielverheißend sind sie.

V. 4—6. Auf dieses holdselige Familiengemälde zurückweisend fährt der D. fort: siehe denn also = siehe so wird wirklich gesegnet ein Mann, welcher J. fürchtet; כִּי bestätigt die Wirklichkeit des Thatbestandes, worauf הִנֵּה hinweist. Auf das verheißende Impf. 5[a] folgen Imperative, welche den Gottesfürchtigen gleich zu dem auffordern, was ihm verheißungsgemäß sicher bevorsteht. מִצִּיּוֹן wie 134, 3. 20, 3.; בָּנִים לְבָנֶיךָ für בְּנֵי בָנֶיךָ hält das 1. Glied der Wortkette in beabsichtigter Unbestimmtheit. Aller Segen des Einzelnen kommt von dem Gotte des Heils, der in Zion Wohnung gemacht hat, und vollendet sich im Miterleben des Wohlergehens der h. Stadt und der Gesamtgemeinde, deren Centrum sie ist. Ein neutest. Lied würde hier die Aussicht auf das jenseitige Jerusalem öffnen. Aber der dem A. T. aufgeprägte Charakter der Diesseitigkeit läßt das nicht zu. Die Verheißung lautet nur auf diesseitige Teilnahme am Wohle Jerusalems (Zach. 8, 15) und langes Fortleben in Kindeskindern, und ruft in diesem Sinne auf Israel in allen seinen Gliedern und aller Orten und aller Zeiten fürbittend Frieden hernieder.

---

1) Ueber die LA τοὺς πόνους τῶν καρπῶν s. die patristischen Deutungen in Rosenmüllers Scholien (καρπός in diesem Falle: Vorderhand = Hand im Allgem.).

PSALM CXXIX.

Das Ende der Dränger Zions.

1 Genugsam haben sie bedrängt mich von Jugend auf,
Möge Israel sprechen —
2 Genugsam haben sie bedrängt mich von Jugend auf,
Haben dennoch mich nicht übermocht.

3 Auf meinem Rücken pflügten Pflüger,
Zogen lang hin ihre Furchenstrecke.
4 Jahve ist ein Gerechter:
Er hat zerhaun der Frevler Strick.
5 Zuschanden müssen werden und rückwärts weichen
Alle Hasser Zions.

6 Sie müssen werden wie Gras von Dächern,
Welches, ehe es aufschoßt, verdorret —
7 Womit seine Hand kein Schnitter füllt
Und seinen Busen kein Garbenbinder,
8 Und nicht sagen die vorübergehen:
Der Segen Jahve's werde euch!
Wir segnen euch im Namen Jahve's!!

Wie auf Ps. 124 mit יאמר־נא ישראל Ps. 125 mit שלום על־ישראל folgte, so folgt auf Ps. 128 mit שלום על־ישראל Ps. 129 mit יאמר־נא ישראל. Mit Ps. 124 hat dieser Ps. 129 nicht allein das auffordernde יאמר־נא ישראל gemein, sondern auch die Situation einer erlebten Rettung (vgl. v. 4 mit 124, 6 f.), von welcher aus dankend rückwärts und getrost in die Zukunft geblickt wird, und bei aller sonstigen Klassicität der Form den hie und da bemerklichen aramaisirenden Anstrich.

V. 1—2. Dankbar soll Israel bekennen, daß es, wie viel und sehr es auch bedrängt ward, doch nicht erlegen ist. רַבַּת kommt neben רַבָּה schon 65, 10. 62, 3 vor, in der nachexil. Sprache wird es gewöhnlich 120, 6. 123, 4. 2 Chr. 30, 18., syr. *rebath.* Mit מִנְּעוּרָי wird in die Zeit des äg. Druckes zurückgeblickt, denn die Zeit des äg. Aufenthalts war die Jugendzeit Israels Hos. 2, 17. 11, 1. Jer. 2, 2. Ez. 23, 3. Der Vordersatz 1[a] wiederholt sich in kettenförmiger Anknüpfung, um den Ged. zu vollenden, denn die Pointe ist 2[b], wo גַּם, auf den ganzen Verneinungssatz bezüglich, *auch* im Sinne von *gleichwohl* ὅμως (syn. בְּכָל־זֹאת) bed. wie Ez. 16, 28. Koh. 6, 7 vgl. oben 119, 24.: obwohl sie viel und sehr mich drängten, haben sie mich doch nicht übermocht (Constr. wie Num. 13, 30 u. ö.).

V. 3—5. Sonst wird gesagt, daß die Feinde Israel überfuhren 66, 12 oder über dessen Rücken hinschritten Jes. 51, 23.; hier ist die gangbare Bildrede חָרַשׁ אָוֶן Iob 4, 8 vgl. Hos. 10, 13 zu einem andern Bilde der feindlichen Behandlung erweitert: mitleid- und rücksichtslos mißhandelten sie den dargestreckten Rücken des in Unterwürfigkeit gehaltenen Volkes, als ob er ihr Ackerboden wäre, und zogen, ohne ihrer Grausamkeit Einhalt zu thun und ihrer Ausbeutung des geknechteten

Volkes und Landes eine Grenze zu setzen, langhin ihre Furchenstrecke מַעֲנִיתָם, *Kerî* pluralisch מַעֲנוֹתָם. Beide Wörter bed. nicht die Furche (= תֶּלֶם, גְּדוּד), sondern wie مَعْنَاةٌ einen Streifen Ackerland, den der Pflüger auf einmal in Angriff nimmt, an dessen beiden Enden also das pflügende Gespann (צֶמֶד) immer anhält, sich umwendet und eine neue Furche zieht, v. עָנָה beugen, wenden, also: sie zogen langhin ihre Furchenwende[n] (Dativobj. statt des Acc. beim *Hi.* wie Jes. 29, 2 vgl. beim *Pi.* 34, 4. 116, 16 und *Kal* 69, 6 nach aramäischer, obwohl nicht unhebräischer Weise). J. ist gerecht (Wortstellung und ohne הוּא wie 99, 2) oder: ein Gerechter (vgl. 7, 10) — dies eine allgem. Wahrheit, die sich gegenwärtig bewährt hat: zerhaun hat er der Frevler Strick (עֲבוֹת wie 2, 3., hier aber durch das Bild v. 3 vgl. Iob 39, 10 herbeigeführt, LXX αὐχένας d. i. ענוק), womit sie Israel gebunden hielten. Aus dem eben Erlebten schöpft Israel die Hoffnung, daß alle Hasser Zions (ein neugeprägter Name für die Feinde der Religion Israels) mit Schande werden zurückweichen müssen.

V. 6—8. Ihr Ergehen veranschaulicht der D. mittelst Ausmalung eines jesaianischen Bildes Jes. 37, 27: sie werden wie חֲצִיר גַּגּוֹת u. s. w. שֶׁ ist Relativ zu יָבֵשׁ (*quod exarescit*) und קַדְמַת *priusquam* ist hebraisirt nach מִן־קֳדָמַת דְּנָה Dan. 6, 11 oder מִקַּדְמַת דְּנָה Ezr. 5, 11. שָׁלַף hat hat sonst die Bed. ‚ausziehen‘ von Schwert, Schuh, Pfeil, wonach LXX Theod. Quinta: πρὸ τοῦ ἐκσπασθῆναι ehe man ausrupft. Ebenso Aethiops und Arabs, welcher שלף mit قلع ausreißen wiedergiebt. Aber neben ἐκσπασθῆναι der LXX findet sich auch die LA ἐξανθῆσαι, und in diesem Sinne übers. Hier.: (*statim ut*) *viruerit*, Symm. ἐκκαυλῆσαι (in den Stengel schießen), Aq. ἀνέθαλεν, Sexta ἐκστερεῶσαι (zu voller Festigkeit gelangen). Das Targ. umschreibt שלף in beiderlei Sinne: aufsprossen und ausreißen. Erstere Bed., nach welcher Venema erkl.: *antequam se evaginet vel evaginetur i. e. antequam e vaginulis suis se evolvat et succrescat,* vertreten auch Parchon Kimchi AE. In gleichem Sinne vermutet v. Ortenberg: שֶׁחָלַף. Da man Gras der Dächer wenn man es ausraufen will ebensowohl in grünem als welkem Zustande ausraufen kann, und da es das Nächstliegende ist, חציר als Subj. zu שלף zu nehmen, so hat diese intrans. Bed. den Vorzug: Dächer-Gras welkt, ehe es Aehren oder Blüten getrieben, eben weil es keine tiefe Wurzel hat und deshalb der Sonnenhitze nicht Stand halten kann.[1] Der D. verfolgt das Bild vom Dächer-Grase noch weiter. Der umschließende Schoß oder Busen κόλπος heißt sonst חֹצֶן Jes. 49, 22. Neh. 5, 13., gleicher Wurzel mit מָחוֹז Bucht 107, 30., dieses wird aber metaplastisch (als ob die Grundform חֵצֶן wie arab. *hidn,* diminutiv *hodein,* lautete) abgebeugt, vgl. אִמְרִי (אֹמֶר), בְּסְרִי (בֹּסֶר), חִזְקִי (חֹזֶק), נִכְחִי (נֹכַח), רִבְעִי (רֹבַע), שְׁקָתוֹת (שֹׁקֶת). Die Feinde Israels sind wie Gras auf Dächern, welches nicht ein-

1) Nach Geiger, DMZ XIV, 278 f., hat auch سلف (شلف) bei Saadia und Abu-Said die Bed. ‚in der ersten Reife s., blühen‘, vgl. talm. שלופפי von den noch in der Blüte befindlichen unreifen Datteln.

gescheuert wird, ihr Leben schließt mit sicherem Untergange, dessen Keim sie (ohne daß es einer Entwurzelung bedarf) in sich selbst tragen. Dyser. will 8ª יאמרו statt אמרו, aber die Perfekta erzählen in Parabelweise. Der Gruß an die Schnitter v. 8 ist aus dem Leben, man versagte ihn selbst heidnischen Schnittern nicht; ähnlich grüßt Boaz Ruth 2, 4 mit ה' עִמָּכֶם und erhält den Gegengruß יְבָרֶכְךָ ה'. Hier sind es die Vorübergehenden, welche den Erntenden zurufen: *Der Segen* (בִּרְכַּת) *Jahve's widerfahre euch* (nicht עֲלֵיכֶם, sondern אֲלֵיכֶם, wie im ahronitischen Segen), und (da בֵּרַכְנוּ אֶתְכֶם בְּשֵׁם ה' im Munde der selben zwecklos übertriebene Höflichkeit wäre) den Gegengruß zurückempfangen: *wir segnen euch im Namen Jahve's.* Als Gegensatz ergiebt sich, daß den Gerechten eine unter dem Wechsel fröhlicher Segensgrüße sich vollziehende Einerntung ihrer Aussaat bevorsteht.

PSALM CXXX.

De profundis.

1 Aus Tiefen rufe ich dich, Jahve.
2 Allherr, o hör' auf meine Stimme,
Es seien deine Ohren achtsam
Auf die Stimme meines Flehens!

3 Wenn du Missethaten behältst, Jāh —
Allherr, wer kann bestehen?!
4 Nein, bei dir ist das Vergeben,
Auf daß du werdest gefürchtet.

5 Ich hoffe auf Jahve, es hoffet meine Seele,
Und seines Worts erharr' ich.
6 Meine Seele ist zugewandt dem Allherrn,
Mehr denn Wachhaltende dem Morgen,
Wachhaltende dem Morgen.

7 Harre, Israel, auf Jahve,
Denn bei Jahve ist die Gnade
Und reichlich ist bei ihm Erlösung.
8 Und Er wird Israel erlösen
Von allen seinen Missethaten.

Einmal gefragt, welche Ps. die allerbesten seien, antwortete Luther: *Psalmi Paulini*, und als seine Tischgenossen in ihn drangen, welche das seien, antwortete er: Ps. 32. 51. 130. 143. In der That kommen in Ps. 130 die Verdammlichkeit des natürlichen Menschen, die Freiheit der Gnade und das geistliche Wesen der Erlösung zu wahrhaft paulinischem Ausdruck. Er ist unter den 7 *Psalmi poenitentiales* der sechste (6. 32. 38. 51. 102. 130. 143).

Der Chronist hatte diesen Ps. schon in der vorliegenden nahen Zusammenordnung mit Ps. 132 vor sich, denn der selbständige Zusatz, um welchen er Salomo's Tempelweihgebet 2 Chr. 6, 40—42 bereichert, ist aus Stellen von Ps. 130 (v. 2 vgl. die göttliche Erwiderung 2 Chr. 7, 15) und Ps. 132 (v. 8. 16. 10) zusammengesetzt.

Das Wechselverhältnis von Ps. 130 zu Ps. 86 ist schon dort erwähnt worden. Die zwei Ps. sind Ansätze, der jehovischen und elohimischen Psalmweise als dritte eine adonajische an die Seite zu stellen. Dort wiederholt sich אֲדֹנָי siebenmal, hier dreimal. Auch sonst zeigt sichs, daß der Verf. von Ps. 130 jenen Ps. 86 kannte (vgl. 2a שִׁמְעָה בְקוֹלִי mit 86, 6 וְהַקְשִׁיבָה בְּקוֹל; 2b לְקוֹל תַּחֲנוּנָי mit 86, 6 בְּקוֹל תַּחֲנוּנוֹתָי; v. 4 עִמְּךָ הַסְּלִיחָה mit 86, 5 וְסַלָּח; v. 8 עִם ה׳ הַחֶסֶד mit 86, 5. 15 רַב־חֶסֶד). Daß קַשּׁוּב (n. d. F. שַׁכּוּל) nur noch in jenen Lehnstellen des Chronisten, קַשָּׁב aber nur Neh. 1, 6. 11 wie סְלִיחָה nur noch Dan. 9, 9. Neh. 9, 17 vorkommt, weist unsern Ps. in eine jüngere Sprachzeit; auch Ps. 86 ist nicht davidisch.

V. 1—4. Die Tiefen מַעֲמַקִּים sind nicht die Tiefen der Seele, sondern die tiefe äußere und innere Not, in welcher der D. wie in Wassertiefen (69, 3. 15) versunken ist. Aus diesen Tiefen schreit er zu dem Gotte des Heils und bittet den Allwaltenden und Allesvermögenden dringlich um willfähriges Gehör (שָׁמַע בְּ Gen. 21, 12. 27, 13. 30, 6 u. a.). Gott hört zwar an sich schon als der Allwissende das Leiseste und Geheimste wie das Lauteste, aber, wie Hilarius bemerkt, *fides officium suum exsequitur, ut Dei auditionem roget, ut qui per naturam suam audit per orantis precem dignetur audire.* In diesem Sinne bittet der D., daß seine Ohren קַשֻּׁבוֹת (dunklere Nebenform zu קַשָּׁב im Stande der *arrectae aures* befindlich) mit gespannter Aufmerksamkeit zugewandt sein mögen seinem lauten flehentlichen Bitten (28, 2). Sein Leben hängt am Faden des göttlichen Erbarmens. Wenn Gott Missethaten bewahrt, wer kann vor ihm bestehen?! Er bewahrt sie שָׁמַר, wenn er sie anrechnet (32, 2) und im Gedächtnis behält (Gen. 37, 11) oder, wie es Iob 14, 17 bildlich heißt, wie versiegelt in Verwahrung hält, um sie, wenn das Maß voll ist, zu ahnden. Das hat den Untergang des Sünders zur unausbleiblichen Folge, denn der göttlichen Strafgerechtigkeit kann nichts Stand halten (Nah. 1, 6. Mal. 3, 2. Ezr. 9, 15). Wenn Gott sich nicht als *Jâh* zeigte, so würde vor ihm, der *Adonaj* ist, also seinen richterlichen Willen durchsetzen kann, keine Creatur bestehen können (Jes. 51, 16). So handelt er aber nicht. Er verfährt nicht nach der gesetzlichen Strenge recompensativer Gerechtigkeit. Diesen die Pause nach der Frage ausfüllenden, aber nicht direkt ausgesprochenen Ged. begründet das folg. כִּי, welches also wie Iob 22, 2. 31, 18. 39, 14. Jes. 28, 28 (vgl. Koh. 5, 6) das Gegenteil einführt. Bei dem HErrn ist הַסְּלִיחָה die Willigkeit zu vergeben, damit er gefürchtet werde (תִּוָּרֵא, unpunktirt תורא, was keiner der alten Uebers. verstanden) d. h. er vergiebt, wie es anderwärts heißt (z. B. 79, 9), „um seines Namens willen:" er sucht darin seines Namens Verherrlichung, er will als der alleinige Urheber unseres Heils, welcher Gnade für Recht über uns ergehen läßt (vgl. 51, 6), allen Selbstruhm zuschanden machen und gewährt dem Sünder ebendadurch, daß er ihm in der Machtvollkommenheit schlechthin freier Gnade סְלִיחָה angedeihen läßt, Anlaß, Grund und Stoff ehrfürchtigen Dankes und Lobpreises.

V. 5—8. Darum darf der Sünder, darum will auch der D. nicht verzagen. Er hofft auf J. (*acc. obj.* wie 25, 5. 21. 40, 2), es hoffet seine

Seele; Erhoffen, Erharren Gottes ist die Stimmung seines innersten und ganzen Wesens. Er harrt auf Gottes Wort, das Wort seines Heils (119, 81), welches, wenn es in die Seele eindringt und da haftet, alle Unruhe beschwichtigt und durch den zugeeigneten Trost der Vergebung alles in ihr und außer ihr für sie umschafft und lichtet. Seine Seele ist לַאדֹנָי d. i. unverrückt und unausgesetzt auf ihn gerichtet, wie Chr. A. Crusius auf seinem Sterbebett mit gen Himmel erhobenen Augen und Händen freudig ausrief: „Meine Seele ist voll von der Gnade Jesu Christi. Meine ganze Seele ist zu Gott.“ Der Sinn des לאדני erhellt an sich schon aus 143, 6 u. a. St. (vgl. zur Kürze des Ausdrucks Hagg. 2, 17) und bestimmt sich zudem, ohne daß mit dem Trg. הוֹחִילַת oder mit Hitz. שֹׁמֶרֶת zu ergänzen ist, nach dem folg. לַבֹּקֶר. Dem HErrn ist er wartend zugewandt, wie Wächter (שֹׁמְרִים wie Hohesl. 3, 3 vgl. Jes. 21, 11), welche die Nacht durchwachen, zugewandt sind dem Morgen. Ich übersetzte früher: mehr als Wartende auf den Morgen, aber שִׁמֵּר לְ auf etw. warten ist durch 59, 10 nicht ausreichend zu belegen und näher liegt es doch daß נפשי und שמרים und demgemäß auch die beiden ל sich decken. Die Wiederholung des שֹׁמְרִים לַבֹּקֶר (vgl. Jes. 21, 11) giebt den Eindruck langhin sich dehnenden sehnlichen Wartens. Der Zorn, in dessen Bereiche der D. sich jetzt befindet, ist nächtliche Finsternis, aus welcher er in den sonnigen Bereich der Liebe (Mal. 3, 20) versetzt zu werden wünscht, nicht allein er aber, sondern zugleich ganz Israel, dessen Bedürfnis das gleiche und für welches also gleichfalls gläubiges Harren der Weg zum Heile ist. Bei Jahve (Heidenheim falsch: אֲדֹנָי), ausschließlich bei Ihm, bei Ihm aber auch in ihrer ganzen Fülle ist הַחֶסֶד (gegen 62, 13 ohne pausale Veränderung) die Gnade, welche der Sündenschuld und ihrer Folgen entledigt und Freiheit, Frieden und Freude ins Herz giebt. Und reichlich (הַרְבֵּה adverbieller, hier wie Ez. 21, 20 adjekt. gebrauchter *inf. absol.*) ist bei ihm Erlösung d. i. er besitzt im reichsten Maße die Willigkeit, die Macht, die Weisheit, deren es bedarf, um die Erlösung zu beschaffen, die zwischen das Verderben und den Gefährdeten als Scheidewand (Ex. 8, 19) tritt. Zu ihm also muß der Einzelne, wenn er Gnade erlangen will, zu ihm muß sein Volk hoffend aufschaun, und diese auf Ihn gerichtete Hoffnung wird nicht zuschanden werden: Er in der Machtfülle seiner freien Gnade (Jes. 43, 25) wird Israel erlösen von allen seinen Missethaten, indem er diese vergiebt und ihre unseligen innerlichen und äußerlichen Folgen aufhebt. Mit dieser Verheißung (vgl. 25, 22) tröstet sich der D. Er meint völlige und schließliche, vor allem in echt neutestamentlicher Weise geistliche Erlösung.

PSALM CXXXI.

Kindliche Ergebung in Gott.

1 Jahve, nicht hochmütig ist mein Herz und nicht hochfahrend meine Augen,
Noch geh' ich um mit großen Dingen
Und sonderlichen die jenseit meiner.

2 **Wahrlich geebnet und gestillt hab' ich meine Seele;**
Gleich einem Entwöhnten bei seiner Mutter,
Gleich dem Entwöhnten ist bei mir meine Seele.

Harre, Israel, auf Jahve
Von nun an und bis ewig!

Die Beischrift לְדָוִד fehlt in LXX *A*, Hier. Trg. und hat wohl nur darin ihren Anlaß, das dieses kleine Lied wie ein Nachhall der Antwort 2 S. 6, 21 f. ist, mit welcher David, als er in linnenem Ephod und also nicht in königlichem Schmuck, sondern in gemeiner Priesterkleidung vor der Bundeslade her tanzte, die höhnische Bemerkung Michals zurückweist: *ich schätze mich noch geringer, als ichs jetzt zeige, und erscheine mir niedrig in meinen Augen.* Ueberh. ist David ein Muster der Gesinnung, die der D. hier ausspricht. Er drängte sich nicht hervor, sondern ließ sich aus der Verborgenheit hervorziehn. Er nahm den Thron nicht stürmisch in Besitz, sondern nachdem ihn Samuel gesalbt hat, geht er willig und geduldig die langen dornenvollen Umwege tiefer Erniedrigung, bis er aus Gottes Hand empfängt was Gottes Verheißung ihm zugesprochen. In syrischen HSS findet sich eine Beischrift, welche den ersten nachexilischen Hohenpriester Josua zum redenden Subj. macht, was Grätz sehr beachtenswert findet.

Mit לֹא־גָבַהּ לִבִּי weist der D. von sich den Hochmut des Seelenzustandes, mit לֹא־רָמוּ עֵינַי (*lo-ramú* wie Spr. 30, 13 und vor ע z. B. auch Gen. 26, 10. Jes. 11, 2) den Hochmut der Geberde und Haltung, mit וְלֹא הִלַּכְתִּי den Hochmut des Strebens und der Handlungsweise. Im Herzen hat der Hochmut seinen Sitz, besonders in den Augen findet er seinen Ausdruck und große Dinge sind der Bereich, worin er sich geflissentlich bewegt. Gegens. der גְּדֹלוֹת (Jer. 33, 3. 45, 5) ist nicht das Kleinliche, sondern das Kleine und Gegens. der נִפְלָאוֹת מִמֶּנִּי (Gen. 18, 14) nicht das Triviale, sondern das Erreichbare. אִם־לֹא eröffnet nicht einen bedingenden Vordersatz, denn wo fände sich Anzeige des Nachsatzes? Auch bed. es nicht ‚sondern', was es auch Gen. 24, 38. Ez. 3, 6 nicht bed.: auch an diesen St. ist es wie in der unsrigen von der bekannten Schwurformel her beteuernd: wahrlich ich habe . . שִׁוָּה, dessen Wurzelbed. setzen in die Bed. gesetzt = eben, gleichmäßig s. übergeht, bed. Jes. 28, 25 die Ackerfläche durch Umpflügen ebnen (vgl. שָׁוֶה und מִישׁוֹר) und hat hier ethischen Sinn, wie سَوِىّ gleichmäßig, richtig beschaffen und יָשָׁר mit seinen Gegensätzen עָקֹב und עִקֵּשׁ; das *Po.* דּוֹמֵם, welches hier nach דּוּמִיָּה 62, 2 und דּוּמָם Thren. 3, 26 zu verstehen, geht gleichfalls auf die Grundvorstellung des Plättens, Flächens, Gleichmachens zurück. Er hat seine Seele geebnet und beschwichtigt, so daß Demut ihr überall und immer gleicher Zustand ist, er hat sie gestillt, so daß sie stille ist und ruht und Gott in sich und für sich reden und wirken läßt: sie ist wie eine ebene Fläche, ein ruhiger Wasserspiegel. Bei Ewalds und Hupfelds Uebers.: „wie ein entwöhntes Kind an seiner Mutter, so liegt an mir entwöhnet meine Seele" müßte es גמולה und nicht כגמולה, sondern כְּבֵן גמולה heißen. Der vorliegende Text ist zu

übers.: gleich einem Entwöhnten bei seiner Mutter (hier כְּגָמֻל wegen der determinirenden Nebenbestimmung), gleich dem Entwöhnten (hier כַּגָּמֻל weil ohne Nebenbestimmung: vgl. Dt. 32, 2. Jes. 41, 2., übrigens auch weil auf das erstere גמול zurückweisend: vgl. Hab. 3, 8) ist bei mir meine Seele (Hitz. Hgst. Riehm). Wie ein entwöhntes, näml. ein nicht erst im Anfange der Entwöhnung begriffenes, sondern wirklich entwöhntes Kind (גָּמַל, verw. גָּמַר, zu Ende bringen, insb. absäugen) an seiner Mutter anliegt, ohne ungeduldig schreiend nach der Mutterbrust zu verlangen, sondern damit zufrieden, daß es die Mutter hat — gleich einem solchen entwöhnten Kinde ist an ihm d. i. im Verhältnis zu seinem Ich (welches in עָלַי als die Seele an sich habend gedacht ist, vgl. 42, 7. Jer. 8, 18 Psychol. S. 151 f.) seine Seele: sie, die von Natur unruhige und begehrliche, ist beschwichtigt, sie verlangt nicht nach irdischem Genieß und Gut, daß Gott es ihr gebe, sondern sie ist vergnügt in Gottes Gemeinschaft, sie hat an Ihm volle Genüge, sie ist in Ihm gesättigt. Durch den Abgesang v. 3 erhält das individuelle Psalmwort gemeindliche Beziehung. Israel soll auf alle Selbstüberhebung, alles Selbstwirken verzichten und in Demut und Stille seines Gottes erharren von jetzt und bis ewig. Denn Er widersteht den Hoffärtigen, den Demütigen aber giebt er Gnade.

PSALM CXXXII.

Gebet für das Haus Gottes und das Haus Davids.

1 Gedenke, Jahve, dem DAVID
All die von ihm bestandne Mühsal!
2 Ihm der geschworen Jahve,
Gelobt hat dem Starken Jakobs:
3 „Nicht geh' ich ins Zelt meines Hauses,
Nicht besteig' ich das Bett meines Lagers;
4 Nicht gönn' ich Schlaf meinen Augen,
Meinen Wimpern Schlummer,
5 Bis ich finde eine Stätte für Jahve,
Ein Wohngezelt dem Starken Jakobs!"

6 Siehe sie war, wir hörtens, in Efrâtha,
Wir fanden sie in den Gefilden Ja'ars.
7 So laßt uns eingehn in sein Wohngezelt,
Uns niederwerfen vor seiner Füße Schemel.
8 Erhebe dich, Jahve, zu deiner Ruhe,
Du und die Lade deiner Majestät!
9 Deine Priester mögen sich kleiden in Gerechtigkeit
Und deine Frommen frohlocken.
10 Von wegen DAVIDS deines Knechts
Weise nicht zurück das Antlitz deines Gesalbten!

11 Geschworen hat Jahve dem DAVID
In Wahrheit, nicht nimmt ers zurücke:
„Von der Frucht deines Leibes
Setz' ich Inhaber des Thrones dir.
12 Wenn deine Kinder meinen Bund beachten
Und mein Zeugnis, so ich sie lehre:
Sollen auch ihre Kinder auf ewig
Sitzen auf dem Throne dir."

13 **Denn erkiest hat Jahve Zion,**
Hats begehrt zur Wohnung sich.

14 **„Das ist meine Ruhe auf ewig,**
Hier will ich wohnen, denn nach ihr begehr' ich.
15 **Ihren Vorrat will ich segnen reichlich,**
Ihre Armen sättigen mit Brot,
16 **Und ihre Priester kleiden in Heil**
Und ihre Frommen solten froh frohlocken.
17 **Dort lass' ich sprossen ein Horn dem DAVID,**
Habe hergerichtet eine Leuchte meinem Gesalbten.
18 **Seine Feinde werd' ich kleiden in Schande**
Und über ihm soll blühen seine Krone.

Mit Absicht steht Ps. 131 vor Ps. 132: jener ist aus der Erinnerung an ein Wort Davids bei Einholung der Bundeslade erwachsen und dieser beginnt mit der Erinnerung an Davids demütig eifriges Streben, dem über der Bundeslade unter seinem Volke thronenden Gotte eine feste und würdige Wohnung zu verschaffen. Es ist der einzige Ps., in welchem die h. Lade genannt wird. Der Chronist legt v. 8—10 Salomo bei Einweihung des Tempels in den Mund 2 Chr. 6, 41 f. Nach einer mit עַתָּה an Salomo's Tempelweihgebet angeschlossenen Entlehnung aus Ps. 130, 2 schließt er mit וְעַתָּה weitere Entlehnungen aus Ps. 132 an; die Varianten dieser von ihm frei und gedächtnisweise angefügten Psalmverse (ה׳ אלהים für ה׳, לְנוּחֶךָ für לִמְנוּחָתֶךָ, תְּשׁוּעָה für צֶדֶק, יִשְׂמְחוּ בַטּוֹב für יְרַנֵּנוּ) sind ebensoviel Beweise dafür, daß er den Ps. frei reproducirt. Man sieht sogar noch deutlich, wie auf den Schluß von 2 Chr. 6, 42 die Erinnerung an Jes. 55, 3, so wie viell. auch auf den Schluß von v. 41 die Erinnerung an Jes. 55, 2 eingewirkt hat.

Der Ps. erfleht um Davids willen göttliche Huld dem Gesalbten Jahve's. Dieser Gesalbte ist in diesem Zus. weder der Hohepriester noch Israel, welches nie so genannt wird (s. Hab. 3, 13), noch David selbst, der „in allen Nöten seines Geschlechts und Volkes vor Gott stehende", wie Hgst. vorgiebt, um dieses Stufenlied, wie andere, gleichfalls der nachexil. Zeit der neuen Colonie zuweisen zu können. Eher ließe sich Zerubabel verstehen (Baur), mit welchem nach der Schlußweissagung des B. Haggai eine neue Periode davidischer Herrschaft anheben soll. Aber auch Zerubabel, der פַּחַת יְהוּדָה, konnte nicht מָשִׁיחַ heißen, denn er war es nicht. Der Chronist verwendet den Ps. inhaltgemäß. Er paßt in Salomo's Mund. Die Ansicht, daß er von Salomo selbst gedichtet sei, als die Bundeslade aus dem Zelttempel auf Zion in das Tempelgebäude auf Zion versetzt ward (Amyr. de W. Thol. u. A.), hat für sich das Verh. des Hergangs wie er 2 Chr. 5, 5 ff. erzählt wird zu den Wünschen des Ps. und die nahe Verwandtschaft desselben mit Ps. 72 in Breite, Wortwiederholungen und einer mühsam, hie und da unsicher kletternden Fortbewegung. Jedenfalls ist er aus einer Zeit, wo der davidische Thron noch bestand und die h. Lade noch vorhanden war. Das was nach 2 S. c. 6. 7 David zu Ehren Jahve's gethan und hinwieder ihm von J. verheißen worden, wird hier von einem nachdavidischen D. zur Grundlage hoffnungsvoller Fürbitte für das sionitische Königtum und Priestertum und die von beiden verwaltete Gemeinde gemacht.

Der Ps. besteht aus 4 zehnzeiligen Str. Nur bei der 1. könnte man

widersprechen und sie als nur neunzeilig ansehn. Aber über ihr Maß entscheiden die andern, und die Absetzung des gewichtvollen v. 1 in zwei Zeilen folgt der Accentuation, die ihn halbirt und את als אֶת (mit *Rebia mugrasch* unmittelbar vor dem langen Sillukworte) für sich stellt. Jede Str. ist einmal mit dem Namen דוד geschmückt, und auch der auf Gesagtes zurückkommende und es fortspinnende Stufengang läßt sich nicht vermissen.

V. 1—5. Man gedenkt Jemandem etwas, indem man ihm vergilt was er geleistet oder indem man ihm leistet was man ihm verheißen; es ist die nachdavidische Gemeinde, welche hier J. der folgends erwähnten Verheißungen (der חַסְדֵי דָוִיד 2 Chr. 6, 42 vgl. Jes. 55, 3) gemahnt, mit denen er Davids עֻנּוֹת erwidert hat. Mit diesem *nomen verb.* des *Pu.* עֻנּוֹת (dem einzigen Beispiel eines *inf. Pu.* mit Suff.) ist all die Sorge und Mühe gemeint, welche David um Beschaffung einer würdigen bleibenden Stätte für Jahve's Heiligtum hatte; עָנָה בְ bed. sich mit etwas mühen oder plagen *afflictari* (wie öfter im B. Koheleth), das *Pu.* hier die selbstauferlegte oder auch die durch Umstände, wie die langwierigen Kriege, auferlegte Mühe eines lange erfolglosen und doch nie erschlafften Strebens (1 K. 5, 17). Denn er hatte sich Gotte verschworen, daß er sich schlechterdings keine Ruhe und Rast gönnen wolle, bis er eine feste Wohnung für J. erreicht habe. Was er 2 S. 7, 2 zu Nathan sagt, ist Andeutung des angelobten Entschlusses, der nun in einer Zeit siegreichen Friedens, wie es schien, zur Ausführung reif war, nachdem in der Uebersiedelung der Bundeslade nach Zion 2 S. c. 6 schon der erste Schritt dazu gethan war, denn 2 S. c. 7 ist an 2 S. c. 6 unchronologisch und nur des innern Zusammenhangs halber angeschlossen. Nachdem die lange ersehnte (vgl. 101, 2) und nicht ohne Schwierigkeiten und Schrecknisse vor sich gegangene Einholung der Bundeslade bewerkstelligt war, verging wieder eine Reihe von Jahren, während welcher David den Gedanken, Gotte ein Tempelgebäude zu errichten, mit sich herumtrug. Und als er durch Nathan den Bescheid erhalten hatte, daß nicht er, sondern sein Sohn und Nachfolger Gotte ein Haus bauen solle, that er doch für den Wunsch seines Herzens so viel als bei dieser Willenserklärung Jahve's möglich war: er weihte die Stätte des künftigen Tempels, schaffte die zum Baue nötigen Mittel und Materialien, traf die für den künftigen Tempeldienst nötigen Einrichtungen, begeisterte das Volk für den bevorstehenden Riesenbau und übergab seinem Sohne das Modell desselben, wie uns das alles ausführlich vom Chronisten erzählt wird. Der Gottesname אֲבִיר יַעֲקֹב ist wie Jes. 1, 24. 49, 26. 60, 16 aus Gen. 49, 24; diesen starken Hort Jakobs hatten die Philister mit ihrem Dagon zu fühlen bekommen, als sie die h. Lade mit sich genommen 1 S. c. 5. Mit אִם schwört David was er nicht thun will. Der Sinn des hyperbolisch ausgedrückten eidlichen Gelübdes ist, daß er so lange seines eignen Wohnhauses nicht froh werden, nicht sorgenlosem Schlafe sich hingeben, kurz daß er so lange nicht ruhen noch rasten will. Die Genitive nach אֹהֶל und עֶרֶשׂ sind appositionelle; in ähnlicher Synonymenverbindung gefällt sich Ps. 44. יְצוּעָי (lat. *strata mea*) ist poetischer Plur. wie auch מִשְׁכָּנוֹת. Mit תְּנוּמָה (welches immer

von den Augenlidern Gen. 31, 40. Spr. 6, 4 Koh. 8, 16., nicht von den Augen gesagt wird), wechselt שְׁנָת, die verlängerte, oder (nach der von Kimchi bevorzugten LA) שֵׁנַת, die einfache Grundform des mit Vorton-Zere und der jüngern üblichen Femininendung versehenen שֵׁנָה; das *āth* ist wie in נַחֲלָת 16, 6 vgl. 60, 13. Ex. 15, 2 u. ö., sonst beispiellos aber ist diese aramaisirende Abwerfung des Vortons. Theodotion (aus ihm in LXX) fügt noch bei καὶ ἀνάπαυσιν τοῖς κροτάφοις μου, aber das ist widrige Ueberladung.

V. 6—10. In v. 6 beginnt die Rede der Gemeinde, welche in diesem Ps. Jahve seiner Verheißungen gemahnt und sich dieser getröstet. Olsh. hält diesen v. 6 für ganz unerklärbar. Indes hat die Erklärung doch einige sichere Ausgangspunkte. 1) Da von Begründung eines festen und Jahve's würdigen Heiligtums die Rede ist, so geht das Suff. von שְׁמַעֲנוּהָ (mit *Chatef* wie Hos. 8, 2) im Sinne von *audivimus eam esse (Ephratae)* und מְצָאנוּהָ auf die Bundeslade, welche auch sonst (1 S. 4, 17. 2 Chr. 8, 11) *fem.* ist. 2) Die von den Israeliten in die Schlacht bei Ebenezer aus Silo herbeigeholte Bundeslade fiel in die Hände der Sieger und verblieb, von diesen wieder herausgegeben, 20 Jahre lang in Kirjath-Jearim 1 S. 7, 1 f., bis David sie aus dieser judäischen Ortschaft nach Zion versetzte 2 S. 6, 2—4 (vgl. 2 Chr. 1, 4): was liegt da näher, als daß שְׂדֵי־יָעַר eine poetische Benennung Kirjath-Jearims ist (vgl. שְׂדֵה־צֹעַן 78, 12)? Ueberhaupt hat Kirjath-Jearim sehr wechselnde Namen: es heißt auch קִרְיַת הַיְּעָרִים Jer. 26, 20 (קִרְיַת עָרִים Ezr. 2, 25 vgl. Jos. 18, 28), קִרְיַת בַּעַל Jos. 15, 60., בַּעֲלָה Jos. 15, 9. 1 Chr. 13, 6 (vgl. הַר־הַבַּעֲלָה Jos. 15, 11 mit הַר־יְעָרִים Jos. 15, 10) und, wie es scheint, sogar בַּעֲלֵי יְהוּדָה 2 S. 6, 2: warum sollte es nicht neben קִרְיַת יְעָרִים auch יַעַר heißen können, zumal wenn die bergige Gegend, auf welche die Erwähnung eines Hügels und Berges von יְעָרִים hinweist, zugleich wie der Name „Wald-Stadt" besagt eine waldige war? Wir billigen deshalb Kühnöls (1799) Uebers.: wir fanden in Jaars Fluren sie und dessen Bem.: „Jaar ist abgekürzter Name der Stadt Kirjath-Jearim." Es fragt sich nun weiter, was אֶפְרָתָה bed. soll. Es ist dies ein alter Name Bethlehems, aber in Bethlehem ist die Bundeslade nie gewesen. Deshalb erklärt Hgst. wie Ant. Hulsius 1650; „wir wußten von ihr in Bethlehem (wo David seine Jugend zugebracht hatte) nur von Hörensagen, niemand bekam sie zu sehen, fanden sie in Kirjath-Jearim, dort in der waldigen Umgebung der Stadt, wo sie wie in Dunkel und Einsamkeit vergraben war." Aber 1) daß hier die Rede Davids sich fortsetze, stimmt nicht zu ihrer Einführung v. 2., nach welcher sie sich nicht über das folg. Gelübde hinaus erstrecken kann; 2) wenn die Gemeinde redet, sieht man nicht ein, warum gerade Bethlehem als Ort des Hörensagens genannt ist; 3) *wir hörten sie in Efrata* kann nicht wohl etwas anderes bed. als *per antiptosin* (wie Gen. 1, 4., aber ohne כִּי): wir hörten daß sie sich befinde in Efrātha. Die Bundeslade war aber vor Kirjath-Jearim in Silo. Jenes lag im St. Juda hart an der Westgrenze von Benjamin, dieses inmitten des St. Efraim. Da nun אֶפְרָתִי ebensowohl den Efraimiten als den Bethlehemiten (1 S. 17, 12. Ruth. 1, 2) bed., so

kommt in Frage, ob nicht אֶפְרָתָה vom efraimitischen Gebiet gemeint ist (Kühnöl Ges. Mr. Thol. u. A.). Der Sinn wäre dann: wir hatten gehört, daß die h. Lade in Silo sei, aber da fanden wir sie nicht, sondern in Kirjath-Jearim, und es ließe sich begreifen, warum der D. die beiden Orte gerade so benannt hat: אֶפְרָת bed. Fruchtgefilde — die h. Lade war von ihrem ursprünglichen würdigeren Wohnsitz wie in die Wildnis geraten. Aber ist es wahrscheinlich, zumal im Hinblick auf Mi 5, 1., daß in einem Zus., der von der Erinnerung an David beherrscht wird, אפרתה das Land Efraim bed.? Nein, אפרתה ist Name des Gebiets, in welchem Kirjath-Jearim lag. Caleb hatte nach 1 Chr. 2, 19 von der nach ʿAzûba's Tode geehelichten Ephrāth einen Sohn Namens Chûr. Dieser Chûr, der Erstgeborne Efrātha's, ist nach 1 Chr. 4, 4 der Stammvater der Bevölkerung von Bethlehem, und Schobal, ein Sohn dieses Chûr, ist nach 1 Chr. 2, 50 Stammvater der Bevölkerung von Kirjath-Jearim. Kirjath-Jearim ist also, so zu sagen, die Tochter von Bethlehem. Dieses hieß uralters Efratha, und dieser Name Bethlehems wurde zum Namen ihres Gebietes Mi. 5, 1. Kirjath-Jearim gehörte zu כָּלֵב אֶפְרָתָה 1 Chr. 2, 24., wie man im Untersch. von נֶגֶב כָּלֵב 1 S. 30, 14 den nördlichen Theil dieser Landschaft genannt zu haben scheint. מִשְׁכְּנוֹתָיו v. 7 ist nun aber weder Bez. des Hauses Abinadabs in Kirjath-Jearim, denn der Ausdruck wäre zu großartig und in Verhältnis zu v. 2 sogar verwirrend, noch Bez. des salom. Tempelgebäudes, denn dazu ist der Ausdruck so für sich allein ungenügend. Es wird also der von David für die nach Zion versetzte Bundeslade errichtete Zelttempel (2 S. 7, 2 יְרִיעָה) gemeint sein. Die Gemeinde ermuntert sich, in diesen einzutreten und in der Richtung auf (s. 99, 5) den Schemel der Füße Jahve's d. i. die Bundeslade anbetend niederzufallen, und zu welchem Zwecke? Die Bundeslade soll nun eine ihrer würdigere Stelle erhalten, die מְנוּחָה d. i. das בֵּית מְנוּחָה 1 Chr. 28, 2., in welchem Davids Streben durch Salomo zum Ziele gekommen, ist hergestellt, möge J. und die Lade seiner Herrschergewalt, die unantastbare (s. die Beispiele ihrer Unantastbarkeit 1 S. c. 5. 6. 2 S. 6, 6 f.), nunmehr diesen festen Wohnsitz beziehen! Mögen seine Priester, die dort ihm dienen sollen, sich in צֶדֶק kleiden d. i. in Verhalten nach seinem Willen und Wohlgefallen; mögen seine Frommen, die dort Gnade suchen und finden werden, frohlocken! Insbesondere aber möge J. um Davids willen, seines Knechtes, dessen ruhelosem Sehnen diese Stätte der Ruhe ihre Entstehung verdankt, nicht zurückwenden das Antlitz seines Gesalbten d. i. sein dort gebetsweise sich ihm zuwendendes Antlitz nicht zurückweisen (vgl. 84, 10). Statt אַל־תָּשֵׁב heißt es hier bei distinctivem Accent אַל־תָּשֵׁב (vgl. אַל־יָרֵב Hos. 4, 4). Der Chronist hat v. 10 als Fürbitte für Salomo verstanden und die Situation, in welche wir durch v. 6—8 hineinversetzt werden, scheint das zu fordern. Möglich aber auch, daß ein jüngerer Dichter hier in v. 7. 8 Worte aus dem Herzen der Gemeinde in Salomo's Zeit reproducirt und damit v. 9. 10 Bitten der Gemeinde der Gegenwart verschmilzt. Subjekt ist durchaus die immer identische, obwohl in ihrem Mitgliederbestand wechselnde Gemeinde. Das Israel, welches die h. Lade aus

Kirjath-Jearim gen Zion einholte und von da auf den Tempelberg geleitete und jetzt in dem durch Davids Eifer für die Ehre Jahve's erstandenen Heiligtum anbetet, ist einunddasselbe.

V. 11—13. Das בַּעֲבוּר דָּוִד wird hier auseinandergelegt. אֱמֶת 11[b] ist nicht *acc. obj.*, sondern *acc. adv.* und als solcher zu נִשְׁבַּע gehörig; die Accentuation erstreckt die erste Verszeile bis אמת welches *Zinnor* (*Sarka*) hat, welchem *Pazer* mit seinem geringeren Trennungswert sich unterordnet z. B. 5, 10. 31, 11 — es steht aber nichts im Wege, die erste Verszeile bei לדוד abzusetzen und die zweite mit אמת „in Wahrheit" zu beginnen, so aber daß nichtsdestoweniger das Suff. von מִמֶּנָּה nicht auf das adverbial untergeordnete אמת, sondern wie Jer. 4, 28 auf das Zugeschworene geht. Leibliche Abkommen Davids will J. setzen thronauf (לְכִסֵּא, wie לְרֹאשׁוֹ 21, 4) ihm d. h. so daß sie als Throninhaber ihm folgen. Kinder Davids sollen auf ewig (was in dem Messias sich abschließend erfüllt) sitzen לְכִסֵּא ihm (vgl. 9, 5. Iob 36,7). So hat J. verheißen und erwartet dagegen von den Davididen Befolgung seines Gesetzes. Statt עֵדֹתַי זוֹ ist עֵדֹתִי זֹו punktirt. Meistens hat עֵדֹתִי *Mercha* in *penult.* (vgl. den Rückgang des Tones in אדני זה Dan. 10, 17), bei Baer *Mahpach* statt des Gegenton-Metheg und *Mercha* auf *ult.* Es ist nicht Plur. mit Singularsuff. (vgl. Dt. 28, 59. Ges. §. 91, 3), sondern, wie זוֹ = זֹאת anzeigt, etwas heller lautirter Sing. für עֵדוּתִי wie תַּחֲנֹתִי für תַּחֲנוֹתִי 2 K. 6, 8 und bed. die Offenbarung Gottes als Bezeugung seines Willens. אֲלַמְּדֵם hat *Mercha mahp.*, זוֹ Klein-*Rebia* und עֵדֹתִי *Mercha;* der Punktation zufolge wäre zu übers.: „und meine Selbstbezeugung da" (s. zu 9, 16), aber זוּ ist Relativ: meine Selbstbezeugung (Offenbarung), so (welche) ich sie lehre. Die göttlichen Worte reichen bis v. 12 *extr.* Die Voraussetzungen mit אִם sind für die Stetigkeit der davidischen Thronfolge bedingend gewesen, aber, weil menschliche Untreue die Treue Gottes nicht aufhebt, nicht für die Endlosigkeit des dav. Thrones. In v. 13 giebt der D. den Grund solcher Verheißungsgnade an. Sie gründet in der allgem. Gnade der Erwählung Jerusalems. אִוָּהּ hat *He mappic.* wie עִנָּהּ Dt. 22, 29 oder den *Rafe*-Strich Ew. §. 247[d], obwohl das Suff. nicht notwendig ist; das biblische Hebräisch kann *cupivit eam* nicht anders geformt ausdrücken, das nachbiblische erweicht das *Jod* des Verbalstammes zu א und sagt אִוְּאָהּ. In der folg. Str. wird auch der Inhalt der Erwählung Jerusalems in eignen Worten Jahve's entfaltet.

V. 14—18. Silo ist verworfen worden 78, 60., nur einige Zeit lang war die h. Lade in Bethel Richt. 20, 27 und Mizpa Richt. 21, 5., nur etwas über 20 Jahre beherbergte sie das Haus Abinadabs in Kirjath-Jearim 1 S. 7, 2., nur 3 Mon. das Haus Obed-Edoms in Perez Uzza 2 S. 6, 11 — Zion aber ist Jahve's bleibender Wohnsitz, seine eig. Niederlassung מְנוּחָה (wie Jes. 11, 10. 66, 1 und außerdem 1 Chr. 28, 2). In Zion, seiner erkornen liebwerten Wohnstatt, segnet J. was zu ihrem leiblichen Lebensbedarf gehört (צֵידָהּ für צֵידָתָהּ, s. zu 27, 5), so daß ihre Armen nicht darben, denn die göttliche Liebe liebt ganz besonders die Armen. Sein anderer Segen gilt den Priestern, denn durch diese

will er in Verkehr stehen mit seinem Volke. Er macht das Priestertum Zions zu einer wirklichen Heilanstalt: kleidet ihre Priester in Heil, so daß sie es nicht bloß werkzeuglich vermitteln, sondern persönlich besitzen und ihre ganze Erscheinung eine heilkündende ist. Und allen ihren Frommen gewährt er Ursach und Stoff zu hoher und dauernder Freude, indem er zu der Gemeinde, in der er Wohnung gemacht, sich auch in Thaten der Gnade bekennt. Dort (שָׁם 133, 3) in Zion ist ja das Königtum der Verheißung, dem die Erfüllung nicht fehlen kann. Er wird dem Hause Davids, welches hier David als Ahn und der zur Zeit regierende Gottgesalbte vertreten, ein Horn sprossen lassen, hat ihm hergerichtet eine Leuchte, die in alle Zukunft nicht verlischt (2 S. 21, 17) — richtig Hieronymus: *Ibi oriri faciam cornu David, paravi lucernam Christo* (*uncto*) *meo*. Er wird alle, die sich David in seinem Samen feindlich entgegenstellen, mit Schande wie einem Gewande bedecken (Iob 8, 22), und die durch Verheißung geweihte Krone, welche der Same Davids trägt, soll blühen gleich einem unverwelklichen Kranze. Das Horn ist Emblem wehrhafter Macht und sieghafter Herrschaft, und die Leuchte (נֵר 2 S. 21, 17 vgl. נִיר 2 Chr. 21, 7 LXX λύχνον) Emblem glänzender Würde und fröhlichen Bestandes; נֵזֶר ist viell. absichtlich gewählt als die Bed. der Königskrone und des Inful vereinigend. Im Hinblick auf Ez. 29, 21., auf die Weissagungen vom Zemach Jes. 4, 2. Jer. 23, 5. 33, 15. Zach. 3, 8. 6, 12 vgl. Hebr. 7, 14 und auf die 15. Beracha des Schemone-Esre: „Den Sproß (Zemach) Davids deines Knechts laß eilends sprossen und sein Horn erhebe sich hoch vermöge deines Heils“ ist kaum zu bezweifeln, daß der D. mit dieser Verheißung messianischen Sinn verbunden. Mit Bezug auf unsern Ps. wandelt Zacharias, der Vater des Täufers, jene bittende Beracha seines Volkes Lc. 1, 68—70 in eine lobpreisende um, der in Jesu herbeikommenden Erfüllung entgegenfrohlockend.

PSALM CXXXIII.

Lob der brüderlichen Gemeinschaft.

1 Siehe wie fein ists und wie lieblich,
Daß Brüder traut zusammen wohnen!
2 Wie das feine Oel auf dem Haupte,
Herabwallend auf den Bart, den Bart Ahrons,
Welcher herabwallt auf den Saum seiner Gewänder.
3 Wie Hermon-Thau, welcher herabwallt aufs Gebirge Zions,
Denn dort hat entboten Jahve den Segen,
Leben in Ewigkeit.

In diesem Ps., sagt Hgst., bringt David der Gemeinde die Herrlichkeit der lange entbehrten Gemeinschaft der Heiligen zum Bewußtsein, deren Herstellung mit der Aufstellung der Lade in Zion begonnen hatte. In der That redet der Ps. nicht von der Aufhebung der Diaspora, sondern von der gottesdienstlichen Vereinigung des Volkes aller Landesteile an der Einen Stätte des Heiligtums, und wie bei Ps. 122, seinem Seitenstücke, lassen sich

zu dem לדוד der Ueberschrift fügliche Anlässe in Davids Geschichte auffinden. Aber die Sprache zeugt gegen David, denn Verbindung des שֶׁ mit dem Partic. wie שֶׁיֹּרֵד *qui descendit* vgl. 135, 2 שֶׁעֹמְדִים *qui stant* ist im vorexil. Sprachgebrauch unerhört. Uebrigens fehlt die Aufschrift לדוד (LXX *AS* τῷ Δαδ) im Targ. und auch bei Hieronymus; der Ps. mag nur deshalb so überschrieben worden sein, weil er ganz und gar Davids Geist atmet und wie aus seiner Liebe zu Jonathan entsprossen ist.

Mit גַּם geht die Aussage von der Natur- und Sinnesgemeinschaft, welche אַחִים ausdrückt, zu der ihr entsprechenden äußeren Bethätigung und Verwirklichung fort: gut und wonnig (135, 3) ists, wenn Brüder, durch Blut und Herz verbunden, auch (dieser ihrer Brüderlichkeit entsprechend) beisammen wohnen — eine selige Freude, welche Israel während der drei hohen Feste genoß, obwohl nur auf kurze Dauer (s. Ps. 122). Weil der Hohepriester, in welchem das priesterliche Mittleramt gipfelt, die Hauptperson der Festfeier ist, wird Wesen und Wert jener örtlichen Vereinigung zunächst mit einem von ihm entnommenen Bilde ausgesprochen. Jedoch lautet der Vergleich 2ª zunächst allgemein, so daß man an die Salbung eines Tischgastes denken kann 23, 5. 141, 5 — er besondert sich aber sofort mit זְקַן אהרן auf Ahron, indem sich der D. in die Priesterweihscene Lev. c. 8 hineinversetzt, denn das doppelte יֹרֵד ist wie v. 3 so auch v. 2 *prt. praesentis.* שֶׁמֶן הַטּוֹב ist das Ex. 30, 22—33 beschriebene Salböl, welches aus einer für das gewöhnliche Leben streng verbotenen Mischung von Oel und Aromen bestand. Die Söhne Ahrons wurden mit diesem Salböl nur besprengt, Ahron aber damit eigens gesalbt, indem Mose es ihm auf das Haupt goß, weshalb er κατ᾽ ἐξ. הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ heißt, während die andern Priester nur insofern מְשֻׁחִים (Num. 3, 3) sind, als auch ihre wie Ahrons Kleider mit dem Salböl (nebst Blut des Einsetzungswidders) besprengt wurden Lev. 8, 12. 30. Zur Zeit des zweiten Tempels, dem das h. Salböl fehlte, geschah die Einsetzung ins Hohepriesteramt nur mittelst Einkleidung in die Pontificalien; der D. aber, indem er den Hohenpriester als solchen אַהֲרֹן nennt, hat das Hohepriestertum in der ganzen Fülle seiner göttlichen Weihe (Lev. 21, 10) vor Augen: zwei Tropfen des h. Salböls — sagt eine Haggada — blieben für immer an Ahrons Barte wie zwei Perlen hangen als ein Bild der Versöhnung und des Friedens. Im Salbungsakte selbst wallte das reichlich ausgegossene feine Oel auf seinen Bart, den gemäß Lev. 21, 5 unverkürzten, hernieder. Da wo die Thora den hohepr. מְעִיל beschreibt, heißen שׁוּלָיו dessen Säume, פִּי רֹאשׁוֹ oder auch schlechtweg פֶּה die Kopföffnung oder der Kragen, mittelst dessen das ärmellose Gewand übergestürzt wurde, und שָׂפָה die Einfassung, der Besatz, die Borte dieses Kragens (s. Ex. 28, 32. 39, 23. vgl. Iob 30, 18 פִּי כֻתָּנְתִּי der Kragen meines Leibrocks). Nach diesen Thorastellen wird פִּי zu verstehen sein, zumal da auch מִדּוֹת (nur hier für מַדִּים, מִדִּים) als Benennung des hohepriesterlichen Ornats vom Lev. ausgeht. LXX übers. ἐπὶ τὴν ὤαν, Trg. עַל־אִמְרָא, was ebensowohl vom oberen als vom unteren Kleidrande gemeint sein kann. Theodoret erklärt es richtig vom oberen Besatze: ὤαν ἐκάλεσεν ὃ καλοῦμεν περιτραχήλιον,

τοῦτο δὲ καὶ ὁ Ἀκύλας στόμα ἐνδυμάτων εἴρηκε. Ebenso de Sacy: *sur le bord de son vêtement, c'est-a-dire, sur le haut de ses habits pontificaux.* Also geht שֶׁיֹּרֵד nicht auf שֶּׁמֶן zurück; ebendarum daß man dieses zweite יֹרֵד nicht wie das erste auf das Oel beziehe, sondern auf den Bart, schreibt der D. שֶׁיֹּרֵד (den Bart Ahrons) welcher herabwallt. Der Relativsatz ist wesentlich für das Bild. Der Vergleichspunkt ist hier wie in v. 3 die Einigungsmacht der Brüderlichkeit, als welche die örtlich von einander Entferntesten innerlich verbindet und auch äußerlich zusammenführt. Wenn in einträchtiger Liebe verbundene Brüder sich auch örtlich zusammenthun, wie das in Israel an hohen Festen geschah, so ist es wie wenn das heilige, köstliche, den einheitlichen Duft vieler Spezereien aushauchende Chrisma auf Ahrons Haupte auf dessen Bart, den weit über die obere Borte seines Talars herabwallenden, hinabträuft — es wird recht fühlbar und auch äußerlich sichtbar, daß Israel nah und fern von Einem Geiste durchdrungen und in Einheit des Geistes verbunden ist. Diesen einigenden Geist der Bruderliebe versinnbildet nun auch der Hermon-Thau, der auf die Berge Zions herabträuft. „Was wir in Ps. 133 vom Thau des Hermon, dem auf die Berge Zions niederfallenden, lesen — sagt van de Velde in seiner Reise Bd. 1 S. 97 — ist mir jetzt deutlich geworden. Hier am Fuße des Hermon sitzend begriff ich, wie die Wasserteile, die von seinen mit Wäldern bedeckten Höhen und aus den das ganze Jahr mit Schnee gefüllten höchsten Schluchten aufsteigen, nachdem die Sonnenstrahlen sie verdünnt und den Dunstkreis damit befeuchtet haben, des Abends als starker Thau auf die niedrigeren Berge, die als seine Ausläufer rundum liegen, niederfallen. Man muß den Hermon mit seiner weißgoldenen in den blauen Himmel hineinblinkenden Krone gesehen haben, um das Bild recht verstehen zu können. Nirgends im Lande wird ein so starker Thau wahrgenommen, wie in den Landschaften nahe dem Hermon." Diesem Thaue vergleicht der D. die brüderliche Liebe. Diese ist wie Thau des Hermon: so urfrisch und erfrischend, so urkräftig und belebend, so von oben (110, 3) geboren und zwar wie Thau des Hermon der auf die Berge Zion herabkommt — ein Zug im Bilde, welcher der natürlichen Wirklichkeit entnommen ist, denn reichlicher Thau nach vorausgegangenen warmen Tagen konnte in Jerusalem mit Recht von der Einwirkung des von Norden her über den Hermon herabziehenden kalten Luftstroms abgeleitet werden. Wie weithin kalte Luft von den Alpen her fühlbar ist und einwirkt, wissen wir ja aus eigner Erfahrung. Das Bild des D. ist also ebenso naturwahr als schön. Wenn in Liebe verbundene Brüder sich auch örtlich zusammenfinden, und zwar wenn in Jerusalem, der Stadt die aller Mutter ist, an hohen Festen die Brüder aus Norden mit den Brüdern im Süden sich einen: so ists wie wenn Thau des mit tiefem, beinah ewigem Schnee bedeckten Hermongebirges[1] auf die kahlen, unfruchtbaren und also nach solcher Er-

1) Ein hauranisches Gedicht der Lieder-Sammlungen Wetzsteins beginnt: البارِحَة هَبَّتْ علينا شَرارة | من عالِىَ الثَّلْم „Gestern wehte — —

quickung sich sehnenden Berge rings um Zion herabkommt. In Jerusalem muß sich ja alles Gute und Liebe zusammenfinden. Denn dort (שָׁם wie 132, 17) hat J. den Segen entboten (צִוָּה wie Lev. 25, 21 vgl. Ps. 42, 9. 68, 29) d. i. dort ihm seine Sammel- und Ausgangsstätte angewiesen. אֶת־הַבְּרָכָה wird appositionell durch חַיִּים erläutert: Leben ist des Segens Inhalt und Ziel, das Gut der Güter. Das Schlußwort עַד־הָעוֹלָם (vgl. 28, 9) gehört zu צִוָּה: es ist so Gottes unverbrüchliche ewig währende Ordnung.

PSALM CXXXIV.

Vigilien-Gruß und Gegengruß.

Der Aufruf.

1 **Siehe benedeit Jahve, all ihr Knechte Jahve's,**
Die ihr dienet im Hause Jahve's in Nächten!
2 **Erhebet eure Hände nach dem Heiligtum**
Und benedeiet Jahve!

Die Antwort.

3 **Es benedeie dich Jahve aus Zion,**
Der Erschaffer Himmels und der Erde!

Dieser Ps. besteht aus einem Zuruf v. 1—2 und der Erwiderung darauf. Der Zuruf ergeht an diejenigen Priester und Leviten, welche die Nachtwache im Tempel haben und absichtlich ist diese Antiphōne an das Ende der Stufenlieder-Sammlung gestellt, um da die Stelle einer abschließenden Beracha zu vertreten. In diesem Sinne nennt Luther diesen Ps. *epiphonema superiorum*. Er ist auch in anderer Bez (s. *Symbolae* p. 66) ein geeignetes Finale.

V. 1—2. Der Ps. beginnt wie der vorige mit הִנֵּה, dort ist es Fingerzeig auf eine anziehende Erscheinung, hier auf eine aus dem Amte hervorgehende Pflicht. Denn daß nicht die Tempelbesucher angeredet sind, geht schon daraus hervor, daß nächtliches Verweilen derselben im Tempel, wenn es überh. vorkam (Lc. 2, 37), nur eine Ausnahme war; sodann aber daraus, daß עָמַד das übliche Wort von priesterlich levitischem Dienst ist Dt. 10, 8. 18, 7. 1 Chr. 23, 30. 2 Chr. 29, 11 (vgl. Jes. S. 625 Anm.). Schon der Trg. bez. 1[b] auf die Tempelwache. Im zweiten Tempel verhielt es sich damit nach talmudischer Ueberlieferung also. Nach Mitternacht nahm der Hauptmann über die Thorhüter die Schlüssel des innern Tempels und ging mit einigen Priestern durch das

---

zu mir herüber ein Funke | vom hohen Schneegebirg (dem Hermon)", wozu ihm der Kommentator dictirte: شرارة der Glühfunke ist entw. der in der Morgensonne glühende Schneegipfel des Gebirgs oder ein brennend kalter Hauch, denn man sagt im alltäglichen Leben الصقع يحرق der Frost brennt [s. Anm. zu 121, 6].

kleine Pförtchen im Brandthor (שער בית המוקד). Im innern Vorhof teilte sich diese Scharwache in zwei Haufen, jeder mit einer brennenden Fackel; einer wendete sich nach West, der andere nach Ost und so umgingen sie den Vorhof, ob auch alles für den Gottesdienst des anbrechenden Tages in Bereitschaft sei. Bei der Bäckerkammer, in welcher die hohepriesterliche Mincha gebacken wurde (לשכת עשי חביתין), trafen sie sich mit dem Zuruf: Es steht alles gut. Inzwischen standen auch die übrigen Priester auf, badeten sich und legten ihre Amtskleider an. Alsdann gingen sie in die Quaderkammer (deren eine Hälfte das Sitzungslocal des Synedriums war), wo unter Leitung des Hauptmanns über die Losung und einer Gerichtsperson, um welche sämtliche Priester in Amtstracht herumstanden, die priesterlichen Dienstverrichtungen des anbrechenden Tages verlost wurden (Lc. 1, 9). Demgemäß hält Tholuck mit Köster v. 1 f. und 3 für die Antiphone der abziehenden und anziehenden Tempelwache. Es könnte auch der Anruf und Gegenruf sein, womit die Wachthabenden, wenn sie einander begegnen, sich begrüßen. Aber der allgem. Haltung des Ps. nach hat v. 1 f. vielmehr für einen Aufruf zur Andacht und Fürbitte zu gelten, welchen die Gemeinde den mit dem Nachtdienst im Tempel betrauten Priestern und Leviten zusendet. Daß „in den Nächten“ s. v. a. „früh und spät“ sein könne (Hupf.), ist unwahrscheinlich und unbelegbar. Enthält der Psalter Morgenpsalmen (3. 63) und Abendpsalmen (4. 141): warum sollte er denn keinen Vigilienpsalm enthalten? Ebendeshalb ist auch Venema's Einfall, daß בַּלֵּילוֹת aus בְּהַלֵּילוֹת „mit Hallel's d. i. Lobpreisungen“ synkopirt sei, unnütz; auch ist kein Grund vorhanden mit LXX ἐν ταῖς νυξίν zu v. 2 [1] zu ziehen, nächtliche Fortsetzung des levitischen Dienstes ist durch 1 Chr. 9, 33 bezeugt. Daß dieses dienende Wachen mit andächtigem Beten sich verbinde, dazu ermahnt v. 2. Nach dem Allerheiligsten (τὰ ἅγια) hin flehende Hände (יְדֵכֶם nachlässig für יְדֵיכֶם) emporhebend sollen sie J. benedeien. קֹדֶשׁ (nach *Sota* 39ª Acc. der Bestimmung: in Heiligkeit d. i. nach vollzogener Händewaschung) hat im Hinblick auf 28, 2. 5, 8. 138, 2 vgl. רוֹם Hab. 3, 10 als Acc. der Richtung zu gelten.

V. 3. So nach dem Tempelberge hinauf rufend, empfängt die Gemeinde von oben den segnenden Gegengruß: es benedeie dich Jahve aus Zion (wie 128, 5), der Erschaffer Himmels und der Erde (wie 115, 15. 121, 2. 124, 8). *Jebaréchja* ist seit Num. 6, 24 die Grundform des priesterlichen Segens. Er ergeht an die Gemeinde wie Eine Person und an jeden Einzelnen in dieser einheitlichen Gemeinde.

1) Die dadurch entstehende Verkürzung von 1ᵇ gleicht die LXX aus, indem sie nach 135, 2 העמדים בחצרות בית אלהינו liest.

PSALM CXXXV.

Vierstimmiges Halleluja dem Gott Israels, dem Gott der Götter.

Halleluja.

1 Preiset den Namen Jahve's,
Preiset, Knechte Jahve's,
2 Die ihr stehet im Hause Jahve's,
In den Höfen des Hauses unseres Gottes!
3 Preiset Jäh, denn gütig ist Jahve,
Harfnet seinem Namen, denn lieblich ists;
4 Denn Jakob hat erkiest sich Jäh,
Israel zu seinem Eigentum.

5 Denn wohl weiß ich, daß groß Jahve
Und unser Herr über alle Götter.
6 Alles was Jahve will führt er aus
In dem Himmel und auf der Erde,
In den Meeren und allen Wassertiefen,
7 Der Dünste heraufführt von der Erde Ende,
Blitze zum Regen wirkt er,
Der hervorholt Wind aus seinen Speichern.

8 Der da schlug die Erstgebornen Aegyptens
Vom Menschen an bis herab zum Vieh,
9 Entsandte Zeichen und Wunder
Inmitten deiner, Aegyptenland,
Wider Pharao und alle seine Knechte!

10 Der da schlug große Nationen
Und hinstreckte mächtige Könige,
11 Den Sihon, König der Emoriter,
Und Og, König von Basan,
Und alle Reiche Canaans,
12 Und hingab ihr Land als Erbgut,
Als Erbgut Israel seinem Volke.

13 Jahve, dein Name währt ewig,
Jahve, dein Gedächtnis in Geschlecht und Geschlecht.
14 Denn Recht schaffen wird Jahve seinem Volke
Und ob seiner Knechte sichs gereuen lassen.

15 Die Götzen der Heiden sind Silber und Gold,
Gemächt von Menschenhänden.
16 Einen Mund haben sie und können nicht reden,
Augen haben sie und können nicht sehen,
17 Ohren haben sie und können nicht hören,
Auch ist nichts von Atem in ihrem Munde.
18 Ihnen gleich müssen werden die sie machten,
Jedweder der in sie vertraute.

19 Haus Israels, benedeiet Jahve!
Haus Ahrons, benedeiet Jahve!
20 Haus Levi's, benedeiet Jahve!
Verehrer Jahve's, benedeiet Jahve! —
21 Gebenedeiet sei Jahve aus Zion,
Der in Jerusalem Wohnende, Halleluja!

Wie Ps. 115 mit 114, so wird Ps. 135 hie und da (s. *Tôsafôth Pesachim* 117[a]) mit Ps. 134 zu Einem Ps. zusammengenommen. Die Zusammenfassung von Ps. 115 mit 114 ist ein durch die Ueberschriftslosigkeit des Ps. 115 veranlaßter Mißgriff, wogegen Ps. 135 und 134 allerdings in Zus. stehen; denn das Halleluja 135 ist, wie die Wechselbez. des Anfangs und Schlusses zu Ps. 134 zeigt, ein aus diesem kürzeren Psalmlied erweiterter Psalmengesang, welcher teilweise auch aus Ps. 115 schöpft.

Es ist ein Psalm in Musivstil. Schon der altitalische Dichter Lucilius trägt das Bild musivischer Arbeit auf den Stil über, wenn er sagt: *quam lepide lexeis compostae ut tesserulae omnes* . . . Es ist hier bei Ps. 135 nicht das erste Mal, daß uns diese Stilweise begegnet. Wir haben schon an Ps. 97 und 98 eine Anschauung derselben gewonnen; diese Ps. setzten sich vorzugsweise aus deuterojes. Stellen zus., wogegen Ps. 135 seine *tesserulae* aus Gesetz, Propheten und Psalmen entnimmt.

V. 1—4. Der Anfang ist hier wie 134, 1., 2[b] erinnert an 116, 19 (vgl. 92, 14), v. 4 ist Echo von Dt. 7, 6. Die Knechte Jahve's, an die der Aufruf ergeht, sind nicht wie 134, 1 f. seine amtlichen Diener insbes., sondern zufolge 2[b], wo ihnen die Vorhöfe in der Mehrzahl als Standort angewiesen werden, und v. 19—20 seine Verehrer insgesamt. Das dreimalige 'ה zu Anfang wiederholt sich dann in יָהּ (הַלְלוּ־, vgl. S. 689), 'ה, יָהּ. Das Subj. von כִּי נָעִים ist nicht Jahve (Hupf.), welchen נעים zu nennen im A. T. nicht gewagt wird, sondern entw. der Name 54, 8 (Lth. Hitz.) oder, wofür 147, 1 vgl. Spr. 22, 18., das Preisen desselben (Apollinaris: ἐπεὶ τόδε καλὸν ἀείδειν): seinen Namen zu preisen ist ein wonniges Geschäft, welches Israel obliegt, als dem Volke seiner Wahl und seines Eigentums.

V. 5—7. Der Lobpreis beginnt nun; כִּי 4[a] begründete die süße Pflicht und das diese Str. beginnende כי begründet die Berechtigung des Aufrufs aus dem Reichtum des vorhandenen hymnischen Stoffes. Preiswürdig ist Er, denn Israel weiß: groß ist Jahve und unser Herr (וַאֲדֹנֵינוּ mit א *mobile* wie 136, 3., s. die Masora zu Gen. 40, 1) über (*prae*) alle Götter. Der Anfang ist aus 115, 3 und v. 7 aus Jes. 10, 13 (51, 16); Himmel, Erde und Wasser sind die drei Reiche des Geschaffenen wie Ex. 20, 4. נָשִׂיא bed. das Erhobene, Aufgestiegene, hier wie bei Jer. die Wolke. Der Sinn des בְּרָקִים לַמָּטָר עָשָׂה ist nicht: er macht Blitze zu Regen d. i. löst sie gleichsam in Regen auf, was naturwidrig, sondern entw. nach Zach. 10, 1: er wirkt Blitze zum Behuf des Regens, damit dieser infolge des Gewitters sich ergieße, oder poetischer: er macht Blitze dem Regen (für den Regen), so daß dieser von ihnen angekündigt (Apoll.) und begleitet wird. Statt מוֹצִא (vgl. 78, 16. 105, 43), welches Rückgang des Tons nicht zuließ, heißt es מוֹצֵא, die Grundform des *part. Hi.* zu Pluralen wie מְחַצְּרִים, מְחַלְמִים, מְעֻזָּרִים, viell. nicht ohne Einfluß des וַיּוֹצֵא bei Jer., denn zwar ist מוֹצֵא in der Bed. „langend" möglich, aber „hervorlangend" wird doch deutlicher durch מוֹצִיא = מֵפִיק ausgedrückt.[1] Das Bild von den Speichern ist wie Iob 38, 22. Es ist

1) Indeß ist und bleibt die Möglichkeit dieser Form des *prt. Hi.* (anerkannt von Abulwalid, DMZ. XXXVI, 409) streitig, s. König, Lehrgebäude S. 642 f.

die göttliche Machtfülle gemeint, in welcher die Entstehungsgründe und die Impulse alles Natürlichen liegen.

V. 8—9. Preiswürdig ist Er, denn er ist der Erlöser aus Aegypten. בְּתוֹכֵכִי wie 116, 19 vgl. 105, 27.

V 10—12. Preiswürdig, denn er ist der Eroberer des Verheißungslandes. Bei v. 10 erinnert man sich an Dt. 4, 38. 7, 1. 9, 1. 11, 23. Jos. 23, 9.; גּוֹיִם רַבִּים sind hier nicht viele, sondern große Völker (vgl. גְּדֹלִים 136, 17), da das parall. עֲצוּמִים keinesfalls von gewaltiger Anzahl, sondern gewaltiger Macht gemeint ist Dt. 7, 1. Jo. 2, 2 vgl. Jes. 53, 12. Auch übrigens folgt der D. dem Deuter.: לְכֹל־מַמְלְכוֹת wie Dt. 3, 21 und נָתַן נַחֲלָה wie Dt. 4, 38 u. a. St. Es ist alles deuteronomisch ausgen. das שֶׁ und das לְ v. 11 als *nota accus.* (wie 136, 19 f. vgl. 69, 6. 116, 16. 129, 3), ebenso aramaisirend ist הָרַג Iob 5, 2. 2 S. 3, 30 construirt (wo v. 30—31 wie v. 36—37 ein jüngerer erklärender Zusatz ist). Das mit הִכָּה wechselnde הָרַג ist nächst den beiden Königen auch auf die Reiche Canaans, näml. ihre Bevölkerungen, bezogen. Amoritischer König war Og Dt. 3, 8.

V. 13—14. Dieser Gott, der so preiswürdig im Weltall und in Israels Geschichte waltet, ist gestern und heute und derselbe in Ewigkeit. Wie v. 13 (vgl. 102, 13) aus Ex. 3, 15., so ist v. 14 aus Dt. 32, 36 vgl. 90, 13., s. zu Hebr. 10, 30—31 (S. 500 unseres Comm.).

V. 15—18. Immer bewährt er sich seiner sich bewährenden Gemeinde zugut als den Lebendigen, wogegen Götzen und Götzendiener nichtig sind — durchaus nach 115, 4—8., aber mit einigen Verkürzungen. An das dort von dem nicht riechenden Riechorgan אַף (אַף) der Götzen Gesagten erinnert hier nur das als Partikel gebrauchte אַף, so wie der hier (wie Jer. 10, 14) den Götzen abgesprochene רוּחַ an das dort ihnen abgesprochene הֲרִיחַ. Man übers.: auch ist nicht Sein von Atem d. i. ganz und gar kein Atem, nicht eine Spur davon in ihrem Munde. Anders 1 S. 21, 9., wo אִין יֶשׁ (nicht אֵין) s. v. a. aram. אִין אִית *num (an) est* sein will.

V. 19—21. Ein Aufruf zum Lobpreis Jahve's des über die Götter der Völker Erhabenen an das gesamte Israel rundet den Ps. in Rückgriff auf seinen Anfang ab. Der dreifache Aufruf 115, 9—11. 118, 2—4 ist hier durch Einfügung des Leviten-Hauses vervierfacht und der Segenswunsch 134, 3 in Lobpreis umgewendet. Zion, von wo Jahve's macht- und gnadenreiche Selbstbezeugung sich ausbreitet, soll auch die Stätte sein, von wo seine verherrlichende Bezeugung durch Menschenmund sich ausbreitet. Die Geschichte hat das verwirklicht.

PSALM CXXXVI.

Danket dem HErrn, denn er ist freundlich.

1 Danket Jahve, denn freundlich ist er,
Denn ewig seine Güte währt.
2 Danket dem Gotte der Götter,
Denn ewig seine Güte währt.
3 Danket dem Herrn der Herren —
Denn ewig seine Güte währt.
4 Dem der große Wunder thut alleine,
Denn ewig seine Güte währt.
5 Dem der die Himmel erschuf mit Einsicht,
Denn ewig seine Güte währt.
6 Dem der die Erde ausbreitete über die Wasser —
Denn ewig seine Güte währt.
7 Dem der erschuf große Lichter,
Denn ewig seine Güte währt.
8 Die Sonne zur Herrschaft am Tage,
Denn ewig seine Güte währt.
9 Den Mond und Sterne zu Herrschaften bei Nacht —
Denn ewig seine Güte währt.
10 Dem der die Aegypter schlug in ihren Erstgebornen,
Denn ewig seine Güte währt.
11 Und Israel herausführte aus ihrer Mitte,
Denn ewig seine Güte währt.
12 Mit starker Hand und ausgerecktem Arm —
Denn ewig seine Güte währt.
13 Dem der zerschnitt das Schilfmeer in Schnitte,
Denn ewig seine Güte währt.
14 Und Israel mitten hindurch hinüberführte,
Denn ewig seine Güte währt.
15 Und schüttelte Pharao und sein Heer ins Schilfmeer —
Denn ewig seine Güte währt.
16 Dem der geleitete sein Volk in der Wüste,
Denn ewig seine Güte währt.
17 Dem der schlug große Könige,
Denn ewig seine Güte währt.
18 Und streckte nieder herrliche Könige —
Denn ewig seine Güte währt.
19 Den Sihon, König des Emoriters,
Denn ewig seine Güte währt.
20 Und den Og, König von Basan,
Denn ewig seine Güte währt.
21 Und hingab ihr Land als Erbgut,
Denn ewig seine Güte währt.
22 Als Erbgut Israel seinem Knechte —
Denn ewig seine Güte währt.
23 Der in unserer Niedrigkeit gedacht an uns,
Denn ewig seine Güte währt.
24 Und uns erlöste von unsern Widersachern,
Denn ewig seine Güte währt.
25 Gebend Brot allem Fleische —
Denn ewig seine Güte währt.
26 Danket dem Herrn des Himmels,
Denn ewig seine Güte währt.

Dem Rufe 135, 3: *Lobet Jäh, denn gütig ist Jahve* folgt hier ein Hodu, das letzte der Psalmensammlung, mit 26 mal als *versus intercalaris* sich wiederholendem כי לעולם חסדו und im Stile der jüngsten Sprachzeit, welcher unwillkürlich das שׁ der Vulgärsprache gebraucht und den Artikel in einer der älteren Poesie fremden Weise häuft. In der liturgischen Sprache heißt vorzugsweise dieser Ps. das große Hallel, denn seinem weitesten Umfange nach befaßt das große Hallel Ps. 120 bis 136[1], während das Hallel schlechtweg von Ps. 113 bis 118 reicht. Bis v. 18 gliedern sich Gesang und Gegengesang in hexastichische Gruppen, welche aber von v. 19 (und also von da an, wo die schon mit v. 17 angehobene Anlehnung an Ps. 135 zur Entlehnung wird) in Oktastiche übergehen. In Heidenheims Psalter erscheint der Ps. (nach Norzi) in zwei Columnen (wie Dt. c. 32), was zwar weder Ueberlieferung (s. zu Ps. 18) noch handschriftlichen Vorgang für sich hat, aber seinem Baue entspricht.

V. 1—9. Wie der vorige Ps. schließt sich dieser dem Deuter. an; 2ª 3ª (*Gott der Götter und Herr der Herren*) aus Dt. 10, 17; 12ª (*mit starker Hand und ausgestrecktem Arm*) aus Dt. 4, 34. 5, 15 u. ö. (vgl. Jer. 32, 21); 16ª wie Dt. 8, 15 (vgl. Jer. 2, 6); über die deuter. Färbung von v. 19—22 s. zu 135, 10—12., auch יִשְׂרָאֵל עַבְדּוֹ erinnert an Dt. 32, 36 vgl. 135, 14. 90, 13., noch mehr an Jes. 40—66., wo die Zusammenfassung Israels unter die Einheit dieses Begriffs ihren eigentlichen Ort hat. Auch sonst ist der Ps. der Widerhall älterer Musterstellen. *Der große Wunder thut alleine* lautet wie 72, 18 (vgl. 86, 10), das zu נִפְלָאוֹת hinzutretende Adj. גְּדֹלוֹת zeigt, daß der D. die Formel ausgeprägt vorfand. Bei 5ª hat er Spr. 3, 19 oder Jer. 10, 12 im Sinne; תְּבוּנָה wie חָכְמָה ist die demiurgische Weisheit. 6ª erinnert an Jes. 42, 5. 44, 24; „über die Wasser" (mit gattungsbegrifflichem Artikel), wie 24, 2 עַל־יַמִּים, weil das Wasser teils sichtbar teils unsichtbar מִתַּחַת לָאָרֶץ (Ex. 20, 4) ist. Beispiellos ist der Plur. אוֹרִים *luces* für מְאֹרוֹת *lumina* (vgl. Ez. 32, 8 מְאוֹרֵי אוֹר); ob אוֹרֹת Jes. 26, 19 Lichter (vgl. אוֹרָה 139, 12) oder Kräuter (2 K. 4, 39) bed., darüber läßt sich streiten. Auch der Plur. מֶמְשָׁלוֹת ist selten (nur noch 114, 2): er bez. hier die Herrschaft des Mondes einerseits und (über Gen. 1, 16 hinausgehend) der Sterne andererseits; בַּלָּיְלָה wie בַּיּוֹם ist 2. Glied des *st. constr.*

V. 10—26. Bis hieher ist es Gott der Absolute im Allgem., der Schöpfer aller Dinge, zu dessen Lobpreis aufgerufen wird; von hier an der Gott der Heilsgeschichte. Eigentümlich ist 13ª גָּזַר (statt בָּקַע 78, 13. Ex. 14, 21. Neh. 9, 11) von der Hälftung des Schilfmeers; גְּזָרִים (Gen. 15, 17 neben בְּתָרִים) sind die Stücke einer auseinandergeschnittenen Sache. נִעֵר ist ein aus Ex. 14, 27 entnommenes Stichwort. Der Pharao des Exodus, Merenptah, Sohn des Sesostris-Ramses Miamun, heißt allgemein פַּרְעֹה, wie auch Herodot 2, 111 ihn schlechtweg Φερῶν nennt. Nachdem mit לְ in immer neuen Attributen der Gott eingeführt

1) Es giebt im Talmud und Midrasch drei Ansichten über den Umfang des הלל הגדול: 1) Ps. 136; 2) Ps. 135, 4—136; 3) Ps. 120—136.

worden, dem der Lobpreis gewidmet sein soll, ist das לְ vor den Namen Sihons und Ogs störend: es ist wie überh. die sechs Zeilen 17^a—22^a aus 135, 10—12 herübergenommen mit nur wenig gewechseltem Ausdruck. In v. 23 ist die Fortwirkung des הוֹדוּ לְ erloschen. Der Anschluß mit שֶׁ (vgl. 135, 8. 10) gilt also dem כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ. Die Sprache hat hier jüngstes Gepräge. Zwar זָכַר mit לְ des Obj. sagt schon das älteste Hebräisch, aber שֵׁפֶל ist nur mit Koh. 10, 6 und פָּרַק losbrechen = befreien (das übliche aram. Wort für Erlösung) mit Thren. 5, 8 zu belegen, so wie in dem zum Anfang zurückkehrenden Schlußvers „Gott des Himmels" ein Gottesname des jüngsten Schrifttums ist Neh. 1, 4. 2, 4. In v. 23 springt der Lobpreis zu jüngst Erlebtem ab. Das Attribut 25^a (vgl. 147, 9. 145, 15) läßt auf eine Zeit zurückschließen, in welcher Teurung mit Knechtschaft zusammengetroffen war.

PSALM CXXXVII.

An den Strömen Babels.

1 An den Strömen Babels, da saßen wir und weinten,
Indem wir an Zion gedachten.
2 An die Weiden in ihrer Mitte
Hingen wir unsere Cithern.

3 Denn dort verlangten von uns unsere Zwingherrn Lieder-Worte,
Und unsere Peiniger Freude:
Singt uns ein Zions-Lied!

4 Wie solln wir singen Lieder Jahve's
Auf fremdem Boden?!
5 Wenn ich deiner vergesse, Jerusalem,
Versage meine Rechte!

6 Es klebe meine Zunge an meinem Gaumen,
Wenn ich dein nicht gedenke,
Wenn ich nicht überordne Jerusalem
Meiner höchsten Freude!

7 Gedenke, Jahve, den Kindern Edoms
Den Tag Jerusalems,
Die da sprachen: Reißt, reißet nieder
Bis auf den Grund an ihr!

8 Tochter Babels, du verwüstete, Heil dem der dir dein Verdienst vergilt,
Das du verdient um uns!
9 Heil dem der erfaßt und hinschmettert deine Knäblein
An den Felsen!

Auf das Halleluja Ps. 135 und das Hodu Ps. 136 folgt ein Ps. welcher in die Zeit der Verbannung zurückblickt, wo solche heitere Lieder, wie sie einst in Begleitung levitischer Musik bei den sionitischen Gottesdiensten erklangen, verstummen mußten. Er ist anonym. Die LXX-Aufschrift Τῷ Δαυὶδ (διὰ) Ἰερεμίου, welche sagen will, es sei ein david. Lied aus Jeremia's Herzen odes auch, wie Ellies du Pin es versteht: *Psaume de Jérémie fait à l'imitation de David,* ist um so falscher, als Jeremia nie in Babylon gewesen.

Das in v. 8 f. dreimal wiederholte שֶׁ entspricht der Abfassungszeit des Ps., welche sein Inhalt fordert. Desgleichen das paragogische *i* am Impf. v. 6. Aber übrigens ist die Sprache klassisch, und der anfangs sanft elegische, dann immer aufgeregtere und Kehl- und Zischtöne häufende Rhythmus ist so ausdrucksvoll, daß kaum ein Ps. sich so leicht dem Gedächtnis einprägt, wie dieser selbst im Klange so malerische.

Das Versmaß ist dem elegischen ähnlich, wie es in dem sogen. Cäsurenschema der Klagelieder und in dem der sapphischen Strophe gleichen Schlußfall von Jes. 16, 9. 10 erscheint. Die je 2. Zeile entspricht dem Pentameter des elegischen Versmaßes. Der Bau des Ganzen ist tetrastichisch. Richtig E. Taube: „der Ps. verläuft in sechs vierzeiligen Strophen".

V. 1—6. Mit Perfekten beginnend, giebt sich der Ps. als ein Lied nicht aus dem Exile, sondern der Erinnerung an das Exil. Das Ufer der Flüsse wie des Meeres ist ein Lieblingsaufenthalt solcher, welche tiefer Gram fort vom Gewühle der Menschen in die Einsamkeit treibt; die Grenzlinie des Flusses giebt der Einsamkeit eine sichere Rückwand, das einförmige Wellengeplätscher unterhält den dumpfen schwermütigen Gedanken- und Empfindungswechsel, und zugleich übt der Anblick des kühlen frischen Wassers eine sänftigende Einwirkung auf die verzehrende Glut im Herzen. Die Flüsse Babels sind der Tigris und Euphrat mit den in sie einmündenden Flüssen und den sie verbindenden Kanälen, eingeschlossen der כְּבָר, an dessen Ufer Ezechiel 1, 3 schauet, nicht aber der Eulaeos (אוּלַי), an den Daniel 8, 2 nur im Geiste versetzt ist. Gewichtvoll ist das שָׁם: dort in der Fremde als Gefangene unter der Herrschaft der Weltmacht. Und statt ו ist absichtlich גַּם gewählt: mit dem Hinsitzen in der Ufereinsamkeit stellte sich sofort auch das Weinen ein, indem angesichts der contrastirenden Naturumgebung die Erinnerung an Zion nur um so stärker sich aufdrängte und der Schmerz über die Abgeschnittenheit von der Heimat sich da, wo keine feindselig beobachtenden Blicke ihn zurückdrängten, um so freieren Lauf ließ. In dem wasserreichen babyl. Niederland ist wie in dem Jordanuferwalde unterhalb Jericho der עֲרָב heimisch. Die Weide, an die wir dabei zu denken gewohnt sind, bed. ערב nicht. Die sogen. babylonische Trauerweide (wonach Garcia, *Los salmos* Madrid 1869: *sobre los sauces* mit der Bem. *sombrios ó llorosos*) ist weder in Babylonien noch sonst wo in Vorderasien wild anzutreffen, und der eig. Name der Weide ist צַפְצָפָה, arab. *safsâf* (mit *mustahî* die sich herunterbeugende Weide = Trauerweide), wogegen עֲרָב غَرَب, wie jetzt botanisch festgestellt ist (s. Wetzstein in Genesis S. 568), die *populus Euphratica* (Oliviers) bezeichnet, deren noch jugendliche Exemplare mit ihren schmalen Blattformen sich bei oberflächlicher Betrachtung mit Weidengebüsch verwechseln lassen.[1] Der Talmud selbst unterscheidet zwischen צפצפה und ערב, aber ohne daß sich ein sicheres botanisches Bild daraus ge-

1) O. Blau, Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler S. 159, fand das südslavische *topola* (Pappel) durch غرب *Ġarab* wiedergegeben.

winnen läßt. Der עֲרָבִ dessen Zweige zu den Bestandteilen des laubenfestlichen Lulab gehören Lev. 23, 40 wird von der Bachweide verstanden. An die Bäume des flußreichen Landes hingen die Exulanten ihre Cithern; die Zeit des Ergötzens an der Musik war vorbei, denn μουσικὰ ἐν πένθει ἄκαιρος διήγησις Sir. 22, 6. Fröhliche Lieder, wie sie שִׁיר bezeichnet, paßten übel zu ihrer Lage. Um das כִּי v. 3 zu verstehen, muß man v. 3 und 4 zusammennehmen. Sie hingen ihre Cithern auf, denn wenn auch ihre Oberherren sie zum Singen aufforderten, um sich an ihren Nationalliedern zu kurzweilen, so fühlten sie sich in dem fremden Lande doch nicht gemutet Lieder zu singen, wie sie einst bei den heimischen Gottesdiensten erklangen. LXX Trg. Syr fassen תּוֹלָלֵינוּ als Synon. von שׁוֹבֵינוּ gleichbed. mit שׁוֹלָלֵינוּ, so zwar daß es nicht, wie שׁוֹלָל, den Geplünderten und Gefangenen, sondern den Plünderer und Gefangennehmer bed. Aber ein aram. תְּלַל = שְׁלַל giebt es nicht. Eher ließe sich auf ein *Po.* תּוֹלֵל (= הֵתֵל) täuschen, verhöhnen (Hitz.) zurückgehen, aber auch das giebt es nicht. Entw. bed. תּוֹלָל = הְהוֹלָל, wie מְהוֹלָל 102, 9., den Rasenden d. i. Wüterich, oder יְלַל *ejulare* nicht die Wehklage selbst (Abulw.), sondern den Wehklage Bewirkenden oder Peiniger, was sich im Hinblick auf die gleichfalls mit präformativem ת gebildeten תּוֹשָׁב und תַּלְמִיד empfiehlt: das Wort stellt sich dem Sinne nach zu einem *Hi.* הוֹלִיל wie תּוֹצֶלֶת zu הוֹצִיל in zunächst abstr. Bed. (Dietrich, Abh. S. 160 f.). Das דִּבְרֵי bei שִׁיר ist wie 35, 20. 65, 4. 105, 27. 145, 5 gebraucht, näml. partitiv, den genitivischen Gattungsbegriff zerlegend: Lieder-Worte als Teile oder Bruchstücke des Nationalliederschatzes, ähnlich wie weiterhin מִשִּׁיר, wozu Rosenm. richtig: *sacrum aliquod carmen ex veteribus illis suis Sionicis.* Mit שִׁיר צִיּוֹן wechselt v. 4 שִׁיר ה׳, welches wie 2 Chr. 29, 27 vgl. 1 Chr. 25, 7 heilige oder liturgische, also der Psalmenpoesie (mit Einschluß der *Cantica*) angehörige Lieder bez. Vor v. 4 hat man hinzuzudenken, daß sie so wie folgt damals auf die Aufforderung der Babylonier antworteten oder solches, indem sie sich derselben entzogen, bei sich dachten. Der Sinn des fragenden Aufrufs ist nicht, daß das Singen heiliger Lieder im Ausland (חוצה לארץ) gesetzwidrig sei, denn die Psalmen sind auch im Exil fortgesungen und durch neue bereichert worden. Aber insofern hatte das שִׁיר im Exil ein Ende, als es aus der Oeffentlichkeit, um das Heilige nicht zu profaniren, sich in die Stille der Familiengottesdienste und der Bethäuser zurückziehen mußte und, da es nicht, wie daheim, von levitischer Musik begleitet war, aus eigentlichem Singen zu einem mehr recitirenden wurde und also keine Vorstellung von dem heimatlichen sionitischen Gesange gewähren konnte. An dem grellen Abstande des Jetzt und Ehedem sollte ja das Volk des Exils zur Erkenntnis seiner Sünden kommen, um auf dem Wege der Buße und der Sehnsucht zu dem Verlorenen zurückzugelangen: Buße und Heimweh waren damals unzertrennlich, denn alle die, in denen das Andenken an Zion erblich, gingen im Heidentum unter und blieben von der Erlösung ausgeschlossen. Darum sagt der D., in die Lage der Exulanten versetzt und gegen die Versuchung des Abfalls, die Gefahr der Verleugnung sich wappnend:

Wenn ich dein vergesse, Jerusalem, תִּשְׁכַּח יְמִינִי. Man hat תִּשְׁכַּח als Anrede an J. gefaßt: *obliviscaris dexterae meae* (z. B. Wolfg. Dachstein in seinem Liede „An den Wasserflüssen Babylon"), aber dann wären in Einem Satze Jerusalem und Jahve angeredet. Andere erkl., יְמִינִי als Subj. fassend: *obliviscatur dextera mea, scil. artem psallendi* (AE. Kimchi Pagninus Grot. Hgst. u. A.), in welchem Sinne v. Ortenb. nach Olsh. מִנִּי hinter יְמִינִי einsetzt, oder *obliviscatur me* (Syr. Saad. und Psalt. Romanum), aber beides sind unmögliche Ellipsen. Auch kann תִּשְׁכַּח weder passiven Sinn haben: *oblivioni detur* (LXX It. Vulg. Lth.), noch halbpassiven *in oblivione sit* (Hier.), sondern entw. hat man תְּשַׁכַּח zu lesen oder das Kal trägt sein Obj. in sich selbst: sie vergesse d. i. zeige sich vergeßlich d. i. sie versage (näml. ihren werkzeuglichen Dienst), also: erstarre oder erlahme (Amyrald Schultens Ew. Hitz.). Freilich ist dieser Gebrauch des שׁכח (נָשָׁה) sonst nicht belegbar, aber ein Obj. ist jedenfalls zu *obliviscatur* hinzuzudenken[1] und das nächstliegende Obj. ist doch das Subj. selber, wonach La Harpe übersetzt: *O Jerusalem! si je t'oublie jamais, que ma main oublie aussi le mouvement!* So entspricht v. 6: ankleben soll meine Zunge an meinen Gaumen, wenn ich nicht gedenke deiner, wenn ich nicht hinaufrücke Jerusalem über die Summe meiner Freude. אֶזְכְּרֵכִי hat das angehängte *Chirek*, womit sich diese jüngeren Ps. so gern schmücken. ראשׁ scheint wie 119, 160 gebraucht: *supra summam* (Gesamtzahl) *laetitiae meae*, wie Cocc. erklärt, *h. e. supra omnem laetitiam meam*. Aber warum dann nicht einfacher עַל־כָּל über die Gesamtheit? ראשׁ bed. hier nicht κεφάλαιον, sondern κεφαλή: wenn ich nicht Jerusalem hinaufstelle über den Gipfel meiner Freude d. i. meine höchste Freude, also wenn ich Jerusalem nicht meine allerhöchste Freude sein lasse. Seine geistliche Freude an der Gottesstadt soll alle irdischen Freuden überschweben.

V. 7—9. Der 2. Teil des Ps. fleht Rache auf Edom und Babel herab. Wie schändlich sich die Edomiter, dieses mit Israel stammverwandte und ihm doch erzfeinde Brudervolk, bei der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer benahmen als deren schadenfrohe, raubsüchtige und grausame Helfer, sieht man aus der von Jeremia wiederaufgenommenen Weiss. Obadia's. Der *imper. Pi.* עָרוּ von עָרָה (nicht *imper. Kal* von עָרַר, welcher עֹרוּ lauten würde) sollte den Ton auf *ult.* haben, ist aber beidemal vorn betont, indem das pausale zweite עָ֑רוּ (wie בָּ֑לוּ 37, 20 und auch הַ֫סּוּ Neh. 8, 11 vgl. zu Jes. 16, 8) die gleiche Betonung des außerpausalen ersten (damit nicht zwei Tonsilben zusammenträfen) herbeiführte; das *Pasek* steht auch sonst zwischen zwei sich wiederholenden Wörtern, damit man sie gehörig scheide, und sichert obendrein dem gutturalen Anlaut des zweiten עָרוּ deutliche Aussprache (vgl. Gen. 26, 28. Num. 35, 16). Man construire: leget bloß, leget bloß (wie Hab. 3, 13 vgl. גִּלָּה Mi. 1, 6.) in ihr (ב des Orts) oder an ihr (ב des Obj.) bis zum Fundamente d. i. schleift sie bis auf den

1) Dyserincks Aenderung תִּיבַשׁ (sie verdorre) ist gewaltsam und Grätz' תִּכְחַשׁ (sie magere ab) geschmacklos.

Grund, laßt keinen Stein auf dem andern. Von den falschen Brüdern wendet sich die Verwünschung zu Babel, der Stadt des Weltreichs. Die Tochter d. i. Bevölkerung Babels wird als הַשְּׁדוּדָה angeredet. Gewiß liegt es am nächsten, dieses Beiwort als Bez. ihres racheforderndeu Treibens zu fassen. Keinesfalls aber darf man: du Räuberin übers. (Syr. wie Trg.: *bâzuztâ*, Symm. ἡ λῃστρίς), denn שָׁדַד bed. nicht rauben und plündern, sondern vergewaltigen und verheeren. Also: du Verwüsterische oder Verwüsterin. Aber das Wort so vocalisirt wie es uns vorliegt kann das nicht bed., es müßte הַשְּׁדוֹדָה (Böttch. Hitz. Ew. Riehm) wie בָּגוֹדָה Jer. 3, 7. 10 oder הַשַּׁדּוּדָה (mit unwandelbarem *ā*) heißen, entsprechend der syrischen activen Intensivform *âlûṣâ* Bedränger, *gâdûfâ* Lästerer und der arab. gleichfalls activen Intensivform فاعُول z. B. *ǵâsûs* Spion, *fâśûś* Windmacher und auch adjekt.: *ǵôz fâśûś* leere Nüsse, vgl. יָקוּשׁ = יָקוֹשׁ Vogelsteller, wie *nâṭûr* (נאטור) Feldwächter. Die Form wie sie lautet ist *partic. pass.* und bed. προνενομευμένη (Aq.), *vastata* (Hier.), möglicherweise aber im Sinne von *vastanda* (Theod. διαρπασθησομένη), wie יָדִיד im Sinne von *amandus*, obwohl in diesem Sinne eines *prt. fut. pass.* die Part. des *Ni.* (z. B. 22, 32. 102, 19) und *Pu.* (18, 4) gewöhnlicher sind. Keinesfalls bed. es *vastata* mit Bezug auf die Zerstörung Babels durch Darius Hystaspis (Hgst.), denn v. 7 fleht die Vergeltung erst herbei, die also noch nicht vollzogen sein kann. Eher ließe sich השׁדודה als prophetische Vergegenwärtigung des im J. 516 wirklich eingetroffenen Verwüstungsgerichts verstehen, aber diese proph. Fassung fällt mit der imprecativen zusammen: die Fantasie des verwünschenden Semiten sieht die Zukunft als Thatsache. „Sahst du den Geschlagenen (*madrûb*)" d. h. den Gott schlagen müsse? So erkundigt sich der Araber nach einer gehaßten Persönlichkeit. „Verfolge den Ergriffenen (*ilḥaḳ el-ma'chûd*)" d. h. den dich Gott ergreifen lassen müsse! So sagt man indem die Fantasie mit der Verfolgung zugleich auch schon die Ergreifung anticipirt. Wie hier sowohl *madrûb* als *ma'chûd* Partic. des Kal ist, so wird also auch הַשְּׁדוּדָה den Sinn von *vastanda* (welche verheert werden müsse!) haben können.[1] Was dann weiter Babel gewünscht wird, ist die Vergeltung dessen was es an Israel gethan hat Jes. 47, 6. Es ist dasselbe auch die Kinder mitbefassende Strafverhängnis, welches ihr Jes. 13, 16—18 als durch die Meder zu vollziehendes geweissagt wird. Die Knäblein (s. über עֹלֵל, עוֹלֵל zu 8, 3) sollen zerschellt werden, damit nicht ein neues Geschlecht die gestürzte Weltherrschaft wiederaufrichte Jes. 14, 21 f. Es ist der Eifer um Gott, welcher dem D. so harte Worte in den Mund giebt, aber

1) Im Arab. wird so nicht allein das Part. pass. der 1. Conj. gebraucht z. B. *maḥbûb*, allgewöhnlich in der Bed. *amabilis* (vgl. יָדִיד), sondern auch das mehr eine inhärirende Bestimmtheit ausdrückende Adj. فعيل z. B. قتيل einer der getötet werden soll, dem Tode geweiht ist. „Mit irgend einer Waffe — lautet ein Sprichwort — wird getötet wer getötet werden soll *(juḳtal el-ḳatîl)*." Einen Unglücklichen redet ein anderes Sprichwort مخنوق *strangulate* = *strangulande* an.

sie passen nicht in den Mund der neutest. Gemeinde. Die Gemeinde hatte im A. T. noch die Gestalt eines Volkes und das Verlangen nach Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit kleidete sich demgemäß in kriegerische Form.

PSALM CXXXVIII.

Der Mittler und Vollender.

1 Danken will ich dir mit meinem ganzen Herzen,
Angesichts der Götter dir harfnen.
2 Ich will anbeten gegen deinen heiligen Tempel
Und danken deinem Namen ob deiner Gnade und Wahrheit,
Daß du groß gemacht über all deinen Namen deine Verheißung.

3 Am Tage da ich rief erhörtest du mich,
Flößtest Mut mir ein — meine Seele durchdrang Hochgefühl.
4 Danken werden dir, Jahve, alle Könige der Erde,
Wenn sie vernommen die Aussprüche deines Mundes,
5 Und werden besingen die Wege Jahve's,
Daß groß die Herrlichkeit Jahve's:
6 Denn erhaben ist Jahve und den Niedrigen sieht er,
Und den Hoffärtigen von ferne durchschaut er.

7 Wenn ich hingeh von Not umgeben, belebst du mich,
Ueber meiner Feinde Zorn streckst du deine Hand,
Und es schafft Heil mir deine Rechte.
8 Jahve wird vollenden für mich,
Jahve, deine Gnade währet ewig,
Deiner Hände Vorhaben — du wirst's nicht lassen.

Es wird eine Zeit kommen, wo der Jahve-Sang, welcher nach 137, 3 in Israels Mund den Heiden gegenüber verstummen mußte, nach 138, 5 von den Königen der Heiden selber angestimmt werden wird. In LXX hat Ps. 137 neben τῷ Δαυίδ noch die Aufschrift Ἱερεμίου und Ps. 138 Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου. Viell. wollen diese Angaben die vorliegende Textrecension der betreffenden Ps. auf die genannten Propheten zurückführen (s. Köhler, Haggai S. 33). Daraus, daß diese von LXX beigefügten Psalmsänger-Namen nicht über Maleachi herabführen, geht hervor, daß die Psalmensammlung im Sinne der LXX nicht später als in der nehemianischen Zeit zu Stande gekommen ist.

Der Sprecher in Ps. 138 ist zufolge der in v. 4 ausgesprochenen hohen Erwartung selber ein König, nach der Ueberschrift David. Nichts aber spricht für diesen als Verf., der Ps. ist im Hinblick auf die dav. Ps. aus Davids Seele gedichtet — ein Widerhall von 2 S. c. 7 (1 Chr. c. 17). Jene Verheißung, welche den Thron Davids und seines Samens zum einem ewigen machte, wird hier dankbar verherrlicht. Der „heilige Tempel" 2a ist kein Anachronismus. Auch schon der Zelttempel auf Zion konnte dichterisch so genannt werden.

V. 1—2. Der D. will Ihm, den er meint ohne ihn zu nennen, danken für seine Gnade d. i. seine entgegenkommende, herablassende

Liebe und für seine Wahrheit d. i. Wahrhaftigkeit und Treue, näher dafür, daß er groß gemacht (vgl. Jes. 42, 21) über all seinen Namen seine Verheißung (אִמְרָה) d. h. daß er seine Verheißung gegeben, welche alles wodurch er sich bisher Namen und Denkmal gestiftet (עַל־כָּל־שִׁמְךָ mit ō statt ŏ, ein von der Masora notirtes Unicum) überschwenglich überragt. שִׁמְךָ ist s. v. a. שְׁמוּעָתְךָ, wenn die Anrede nicht auf Gott, sondern einen Menschen ginge 1 K. 10, 7. Der Ausdruck ist sonderbar, aber על כל שְׁמֶיךָ (Dyserinks: *boven al Uwe hemelen*) wäre es nicht minder. Ist die Verheißung durch Nathans Mund 2 S. c. 7 gemeint, so vergleicht sich 2 S. 7, 21.; גָּדַל, גָּדוֹל, גְּדֻלָּה wiederholen sich in jener Verheißung und ihrem Echo aus Davids Herzen so oft, daß dieses הִגְדַּלְתָּ wie ein Fingerzeig in jene Geschichte erscheint, welche eine der wichtigsten Wendepunkte der Heilsgeschichte ist. Aus dieser Geschichte heraus wird auch נגד אלהים verständlich. Es ist nicht s. v. a. an h. Stätte (de W. Ew. Olsh.), was לִפְנֵי ה׳ heißen müßte. Eher ἐναντίον ἀγγέλων (LXX), was an sich statthaft und sinnvoll[1], aber ohne Halt im Zus. des Ps.; auch ist es fraglich, ob die alttest. Sprache אלהים so ohne weiteres im Sinne von ἄγγελοι gebraucht. Eher ließe sich „angesichts der Götter" (Aq. Symm. Quinta Hier.) übers., näml. der Götter der Völker (Hgst. Hupf. Hitz.), aber um auf Götter bezogen zu werden, die nur scheinbar solche sind, bedarf אלהים außer Zusammenhängen wie 95, 3. 96, 4 eines Zusatzes. Dagegen kann אלהים ohne Zusatz die obrigkeitlichen Inhaber gottesbildlicher Hoheit bez., wie aus Ps. 82 hervorgeht, und so (vgl. נֶגֶד מְלָכִים 119, 46) verstehen wir es mit Syr. Raschi AE. Kimchi Flamin. Bucer Clericus u. A. auch hier. Es sind הַגְּדֹלִים אֲשֶׁר בָּאָרֶץ 2 S. 7, 9 gemeint, denen David, indem er aus einem Hirten ein König wurde, gleichgestellt, und über die er durch die Verheißung ewigen Königtums hinausgehoben worden ist. Vor diesen irdischen Elohim will David den Gott der Verheißung preisen, sie sollen es hören zu heilsamer Beschämung, williger Huldigung, daß Gott ihn gesetzt עֶלְיוֹן לְמַלְכֵי־אָרֶץ 89, 28.

V. 3—6. Zwei Dinge sinds wofür der D. Gotte dankt: Er hat ihn in den Drangsalstagen der saulischen Verfolgung und in allen Nöten erhört und hat ihn, indem er ihn auf den Thron erhob und ihm Sieg auf Sieg verlieh und den ewigen Besitz des Thrones zusprach, mit stolzem Mut erfüllt, so daß in seine Seele, der es früher um Hilfe bange war, Hochgefühl einzog. Wie רַהַב Ungestüm und dann auch Ungetüm bed., so הִרְהִיב sowohl ungestüm, überwältigend auf jem. eindringen (Hohesl. 6, 5), vgl. syr. *arheb*, arab. *arhaba* in Schrecken setzen, als jem. mutbegeistert, kampffroh, siegesbewußt machen. בְנַפְשִׁי עֹז bildet zu diesem „du ermutigtest mich" einen Folgesatz (Ew. Riehm): so daß in meiner Seele עֹז war d. i. Macht, näml. Machtbewußtsein; denn der Begriff von עֹז wird auch subjektiv gewendet (vgl. Richt. 5, 21), wie das

1) Bellarmin: *Scio me psallentem tibi ab angelis, qui tibi assistunt, videri et attendi et ideo ita considerate me geram in psallendo, ut qui intelligam, in quo theatro consistam.*

lat. *gloria* Ehre und Ehrgefühl, *veritas* Wahrheit und Wahrheitssinn bed. Den Dank, den er, der König der Verheißung, darob Gotte darbringt, wird sich auf alle Könige der Erde fortpflanzen, wenn sie gehört (שָׁמְעוּ im Sinne eines *fut. exacti*) die Worte Seines Mundes d. i. der göttlichen אִמְרָה, und sie werden besingen (שִׁיר mit בְּ, wie דִּבֶּר בְּ 87, 3., שִׂיחַ בְּ 105, 2 u. ö., הִלֵּל בְּ 44, 9., הִזְכִּיר בְּ 20, 8 u. dgl.) die Wege des heilsgeschichtlichen Gottes, werden singen, daß groß die Herrlichkeit Jahve's. Wodurch Er sich so hochherrlich in Davids Führungen bekundet hat, sagt v. 6. Er hat sich als der Erhabene gezeigt, welcher in seinem allumfassenden Walten den Niedrigen (vgl. Davids Bekenntnisse 131, 1. 2 S. 6, 22) nicht unbeachtet läßt (113, 6), sondern im Gegenteil ihn zu seinem besonderen Augenmerk macht und dagegen den Hohen, welcher sich unbeachtet meint und sich so gebart als sei er keinem Höheren verantwortlich (10, 4), schon מִמֶּרְחָק (mit ungedehntem *a*) von ferne (Negirung des Anthropomorphismus Gen. 11, 5) durchschaut (יָדַע wie 94, 11. Jer. 29, 23). Die Form des *impf. Kal.* יְיֵדָע ist nach Aehnlichkeit der *Hifil*-Formen יְיֵלִיל Jes. 16, 7 u. ö. und יְיֵטִיב Iob 24, 21 gebildet; das Wort soll, indem so gewissermaßen der in יֵדַע aufgelöste erste Stammbuchstabe wiederhergestellt wird, um so nachdrücklicher lauten.[1]

V. 7—8. Aus diesen für alle Menschheit wichtigen Erlebnissen Davids, des durch Niedrigkeit hindurch Erhöheten, ergeben sich ihm für die Zukunft zuversichtliche Hoffnungen. Der Anfang dieser Str. erinnert an 23, 4. Mag sein Weg innerhalb herzdrückender Drangsal hinführen, Jahve wird diese Todesbande lösen und ihn neubeleben (חִיָּה wie 30, 4. 71, 20 u. ö.). Mögen seine Feinde wüten, J. wird über ihren Zorn bedräuend und beschwichtigend seine Hand ausstrecken und seine Rechte wird ihm Heil schaffen; יְמִינֶךָ ist Subj. nach 139, 10 u. a. St., nicht (denn weshalb sollte man das annehmen?) *acc. instr.* (s. 60, 7). In v. 8 ist יִגְמֹר so gemeint wie 57, 3: das angefangene Werk hinausführen ἐπιτελεῖν (Phil. 1, 6), und בַּעֲדִי (dem Sinne nach eig.: mich deckend) ist s. v. a. dort (vgl. 13, 6. 142, 8) עָלָי. Die Bürgschaft dieser Vollendung ist Jahve's ewig währende Gnade, die nicht eher ruht, bis die Verheißung volle Wahrheit und Wirklichkeit geworden. So wird er also seiner Hände Werke (s. 90, 16 f.) nicht lassen d. h., wie Hgst. richtig erkl., alles das was er seither für David von seiner Errettung aus den Händen Sauls bis zur Erteilung der Verheißung zu Stande gebracht — er wird keines seiner Werke liegen lassen, am wenigsten ein so herrlich begonnenes. הִרְפָּה (wov. רָפָה) bed. schlaff d. i. unausgeführt lassen, sich selbst überlassen, wie Neh. 6, 3. אַל verneint mit innerer Erregtheit.

---

1) Aehnlich sind griech. Imperfekta mit doppeltem (syllabischem und temporellem) Augment, wie ἑώρων, ἀνέῳγον. Auch Chajuǵ hält in diesen Formen das erste י für das Präformativ und das zweite für den Wurzellaut, wogegen Abulwalid, Gramm. c. 26 p. 170, das erste für Prosthese und das zweite für das Präformativ erklärt.

PSALM CXXXIX.

Anbetung des Allwissenden und Allgegenwärtigen.

1 Jahve, du erforschest und erkennest mich!
2 Ja du erkennest mein Sitzen und mein Aufstehn,
Verstehest mein Denken von ferne.
3 Mein Wandeln und mein Liegen sichtest du
Und mit all meinen Wegen bist du vertraut.
4 Denn es ist kein Wort auf meiner Zunge —
Sieh du, o Jahve, kennst es gänzlich.
5 Rückwärts und vorwärts hältst du mich umschlossen
Und legest auf mich deine Hand.
6 Unbegreiflich ist mir solches Wissen,
Allzuhoch, ich bin ihm nicht gewachsen.
7 Wo könnt' ich hingehn vor deinem Geist
Und wo vor deinem Angesicht hinfliehn?!
8 Wenn ich aufstiege gen Himmel, dort bist Du,
Und zur Lagerstatt machte den Hades, da bist du auch.
9 Erhöb' ich Morgenrotes Flügel,
Ließe mich nieder am Ende des Meeres —
10 So würd' auch dort deine Hand mich leiten
Und mich erfassen deine Rechte.
11 Und spräch ich: eitel Finsternis umhülle mich
Und zu Nacht werde das Licht um mich her —
12 So würde auch die Finsternis dir nichts verfinstern,
Und die Nacht würde helle wie Tag;
Finsternis wäre gleich wie Licht,

13 Denn Du hast hervorgebracht meine Nieren,
Durchwobest mich im Leibe meiner Mutter.
14 Ich danke dir daß ich schaurig wunderbar bereitet;
Wunderbar sind deine Werke
Und meine Seele erkennts gar wohl.
15 Nicht verborgen war mein Gebein vor dir,
Der ich gewirkt ward im Geheimen,
Buntgestickt in Erdentiefen.
16 Als Embryo haben mich gesehen deine Augen
Und auf dein Buch wurden sie all geschrieben:
Tage die vorentworfen worden,
Und für ihn einer darunter.
17 Und wie sind mir so kostbar deine Gedanken, Gott,
Wie gewaltig sind ihre Summen.
18 Will ich sie zählen: mehr denn des Sandes sind sie;
Wache ich auf, so bin ich immernoch bei dir.

19 O daß du tötetest, Eloah, den Frevler,
Und ihr Männer der Blutschuld, hinweg von mir!
20 Sie die dich erwähnen zu Arglist,
Aussprechen zu Lug — deine Widersacher.
21 Sollt' ich deine Hasser, Jahve, nicht hassen
Und gegen deine Empörer grollen?!
22 Mit äußerstem Hasse hass' ich sie,
Sie gelten als eigne Feinde mir.
23 Erforsche mich, Gott, und erkenne mein Herz,
Prüfe mich und erkenne meine Gedanken,
24 Und siehe ob Weg zur Pein der meinige sei,
Und leite mich auf ewigem Wege!

In diesem aramaisirenden Ps. kommt zur Ausführung was der vorige in v. 6 sagt: *denn erhaben ist Jahve und den Niedrigen sieht er und den Hohen erkennt er von ferne;* auch sonst berührt er sich mannigfach mit seinem Vorgänger. Es ist einer der theologisch inhaltreichsten Ps. und, inhaltlich wie dichterisch angesehen, Davids vollkommen würdig, לדוד aber nur deshalb überschrieben, weil er nach dav. Muster gedichtet und ein Seitenstück zu solchen Ps. wie Ps. 19 und zu andern dav. Lehrps. ist; denn die Beischrift למנצח, welche z. B. auch der jedenfalls nicht früher als zur Zeit der chald. Katastrophe verfaßte Ps. 74 trägt, beweist höchstens nur daß der Ps. schon zur Zeit des ersten Tempels in liturgischem Gebrauch war. Er zerfällt in 3 Teile: 1b—12; 13—18; 19—24.; strophische Anlage ist nicht ersichtlich. Der 1. Th. preist den Allwissenden und Allgegenwärtigen: der D. weiß sich allenthalben umschlossen von Gottes Wissen und seiner Gegenwart, überall und unausweichbar ist sein Geist, überall und unentrinnbar sein in Zorn oder Liebe zugekehrtes Antlitz. Im 2. Th. setzt der D. diesen Lobpreis fort mit Bez. auf die Entstehung des Menschen und im 3. Th. wendet er sich in tiefem Unmut gegen die Feinde eines solchen Gottes und erfleht sich seine Prüfung und Leitung. In v. 1. 4 heißt Gott יהוה, v. 17 אֵל, v. 19 אלוה, v. 21 wieder יהוה und v. 23 wieder אל. Klostermann findet in diesem Ps. die Hoffnung auf schließliche Erlösung aus dem Tode ausgesprochen, aber v. 17 ist ein anderes Erwachen als das aus dem Todesschlafe gemeint und den Thau, der das Totenfeld belebt, liest er vermöge einer kühnen Textveränderung (אָמְתֵּק טַל אֱלֹהַּ) in v. 19 hinein. Der Ps. zeichnet sich auch ohne solche eschatologische Beziehungen durch Tiefe und Urkräftigkeit der Ideen und Empfindung aus. Seine Sprachgestalt aber, die er nicht erst, was Klostermann als möglich hinstellt, im gemeindlichen Gebrauch erhalten hat, sondern welche die selbsteigne Erscheinungsform seiner Gedanken ist, giebt sich als eine in der dav. Zeit unerhörte, es ist dem Anschein nach das in den Dienst der Poesie genommene aramäisch-hebräische Idiom der nachexil. Zeit. Er scheint zu den Ps. zu gehören, welche bei aller Klassicität der Form Anzeichen des Einflusses enthalten, welchen die aramäische Sprache des babylon. Reiches auf die Exulanten ausübte. Dieser Einfluß ergriff zunächst die Volkssprache, aber auch die Buchsprache, selbst die Psalmenpoesie, entzog sich ihm nicht. Im Cod. Alex. ist dem τῷ Δαυίδ ψαλμός noch *Ζαχαρίου* und von zweiter Hand ἐν τῇ διασπορᾷ beigefügt, was auch Origenes ἐν ἐνίοις ἀντιγράφοις vorfand.

V. 1—7. Aramäisch in dieser Str. sind das ἁπ. λεγ. רֵעַ (Grundform רֵעֶי) v. 2. 17 das Streben, Wollen, Denken, wie רְעוּת und רַעְיוֹן in den nachexil. Bb., v. רְעָה (רְעָא) *observare, curare, cogitare,* eine zunächst praktisch (auf etw. denken), dann intellektuell (denken) gewendete Metapher der Grundbed. *pascere* und das ἁπ. λεγ. רֶבַע v. 3 = רֵבֶץ das Liegen[1], wenn nicht vielmehr רִבְעִי Inf. wie בִּלְעִי Iob 7, 19., da אָרְחִי

1) Auch רֹבַע Num. 23, 10 bed. Lagerung, lagernde Menge, wie das parall. עָפָר staubgleiche Menge. Oder auch: Brut v. רבע, dem im Lev. vorkommenden Worte von tierischer Begattung, vgl. assyr. *irib turbu'ti* die Brut-Heuschrecke d. i. als Landplage in zahlloser Menge erscheinende.

ohne Zweifel nicht von אֹרַח, sondern als Inf. wie עָבְרִי Dt. 4, 21 von אָרַח abgebeugt ist; auch das V. אָרַח kommt außer hier nur in den fast noch stärker als das B. Iob aramaisirenden Reden Elihu's 34, 8 vor. Aramaisirend ist ferner die Objektsbez. mit לְ in בַּנְתָּה לְרֵעִי du verstehst mein Denken, wie 116, 16. 129, 3. 135, 11. 136, 19 f. Der monostichische Anfang ist davidischer Stil z. B. 23, 1[b]. Unter den Proph. liebt bes. Jesaia solche thematische Eingänge wie hier 1[b]. Zu וַתֵּדָע für וַתֵּדָעֵנִי s. zu 107, 20.; das Pronominalobj. steht einmal beim ersten Verbum oder auch beim zweiten 2 K. 9, 25 statt zweimal (Hitz.). Das „mich" wird dann entfaltet: Sitzen, Aufstehn, Gehn und Liegen ist die Gesamtheit menschlicher Zustände, רֵעִי die Gesamtheit menschlichen Geistes- und Seelenlebens, דְּרָכַי die Gesamtheit menschlichen Handelns. Das göttliche Wissen ist, wie וַתֵּדָע sagt, Ergebnis der Durchforschung des Menschen. Der D. gebraucht aber v. 2 u. 3 durchgehends das Perf. als Modus des thatsächlich Vorhandenen, weil jene Durchforschung eine nie unvollzogene und das Wissen also ein immer gegenwärtiges ist. מֵרָחוֹק will sagen, daß er nicht erst den ausgestalteten Ged., sondern schon den im Werden begriffenen durchschaut. זֵרִיתָ von זָרָה wird von Lth. wie von Azulai u. A. mit זֵר *Kranz* (v. זָרַר arab. *zarra* umschließen, wovon זֵר eig. Umschluß, vgl. arab. *zirr* Knopf, auch Knospe *bouton* von der concentrirten kugeligen Gestalt) in Verbindung gebracht, indem er übers.: *Ich gehe oder lige, so bistu vmb mich.* Gleichen Sinn müßte hier זָרָה haben, wenn mit Wetzst. das arabische und bes. beduinische ذرّى *ḏerrâ* schützen[1] zu vergleichen wäre; der Begriff des Schutzgewährens fügt sich nicht in diesen auf Gottes Allwissenheit bezüglichen Gedankenkreis: es müßte also ein Umhegen gemeint sein, welches den Gegenstand dem Wissen sichert. Aber wir können innerhalb des hebr. Sprachgebrauchs verbleiben, indem זָרָה nicht nur ‚zerstreuen' sondern auch ‚worfeln' bed. d. h. das Gedroschene auseinanderwerfen und dem Windzuge aussetzen, arab. gleichfalls ذرّى wov. מִזְרֶה *midrâ* die Worfgabel wie רַחַת *racht* die Worfschaufel, und eine passende Metapher giebt: es ist hier s. v. a. untersuchen und auskennen auf den Grund, LXX Symm. Theod. ἐξιχνίασας, wonach It. *investigasti* und Hier. *eventilasti*. הִסְכִּין mit dem Acc. wie Iob 22, 21 mit עִם: in freundnachbarliche nahe, vertraute Beziehung treten oder in solcher stehen, verw. שָׁכַן سكن (s. Mühlau-Volk in Ges. Lex.): alle unsere Wege kennt Gott nicht nur oberflächlich, sondern nahe und durch und durch wie Gewohntes. Mit כִּי v. 4 wird dieses Allwissen Gottes erläuterungsweise

---

1) Dieses *V. tert.* و et ى ist alt, und das Derivat *ḏerâ* Schutz ein edles Wort; *ḏerwa* heißt die gegen Winde schützende Felsenwand. Die II. Form (*Piel*) bed. schützen in größter Allgemeinheit z. B. (bei *Nešwân* II, 343[b]): „ذرّى الشاة er schützte die Schafe (gegen Verwechselung), indem er ihnen beim Scheeren eine Flocke auf dem Rücken stehen ließ, woran sie unter fremden erkennbar sind."

bekräftigt; 4[b] hat den Wert eines Relativsatzes, der aber die Form eines selbständigen Satzes angenommen. מִלָּה ist ein schon in der Poesie der davidisch-salom. Zeit eingebürgertes aramäisches Wort. כֻּלָּהּ bed. sowohl es ganz als jedes. In v. 5 faßt Lth. mit LXX Symm, Syr. Hier. צור in der Bed. *formare* (wov. צורה *forma*); es bed. aber, wie die adverbiale Bestimmung „hinten und vorne" d. i. allseitig (DMZ XXX, 563 f.) zeigt, umschließen (Trg.). Gott weiß um den Menschen, denn er hält ihn allseitig umschlossen, und der Mensch vermag nichts, wenn Gott, dessen beschränkende Hand er auf sich liegen hat (Iob 9, 33), ihm nicht die erforderliche Freiheit der Bewegung verstattet. Statt דַּעְתְּךָ (LXX ἡ γνῶσίς σου) sagt der D. 6[a] absichtlich bloß דַּעַת: ein Wissen, so allesdurchdringend, allesbefassend wie dieses Wissen Gottes. Das *Keri* liest פְּלִיאָה (mit zurückgegangenem Tone), aber das *Chethîb* פלאיה hat eine Stütze an dem *Chethîb* פֶּלְאִי Richt. 13, 18., dessen *Keri* dort פֶּלִי (Pausalform eines Adj. פֶּלִי, dessen Fem. פְּלִיָּה lauten würde). Mit מִמֶּנִּי wird die Transscendenz, mit נִשְׂגְּבָה die Unerreichbarkeit, mit לֹא־אוּכַל לָהּ die Unbegreiflichkeit der Thatsache des Allwissens Gottes ausgedrückt, womit dem D. Gottes Allgegenwart zusammenfällt, denn wahres, nicht bloß phänomenelles Wissen ist nicht möglich ohne Immanenz des Wissenden im Gewußten. Gott ist aber allgegenwärtig, indem er durch seinen Geist das Leben aller Dinge trägt und sich entweder in Liebe oder Zorn offenbart, was der D. sein Antlitz nennt. Dieser Allgegenwart sich zu entziehen (מִן hinweg von), wie es der Sünder und Schuldbewußte wohl gern möchte, ist unmöglich. Ueber das hier wie Dt. 1, 28 auf *ult.* betonte erste אָנָה s. zu 116, 4.

V. 8—12. Die im Aram. übliche Imperfektform אֶסַּק gehört zum V. סָלֵק (סְלֵק) vermöge gleicher Assimilation nach rückwärts wie in יִסֹּב = יְסֻבַּב, und ist nicht v. נָסַק (נְסַק) herzuleiten (Hupf.), welches durch Dan. 6, 24 לְהַנְסָקָה (vgl. לְהַנְזָקַת Ez. 4, 22. הַנְסַק Dan. 5, 2) nur scheinbar constatirt wird, da das נ wie in לְהַנְעָלָה Dan. 4, 3 vielmehr Compensation der aufgelösten Verdoppelung ist (s. Bernstein in dem *Lex. Chrest. Kirschianae* und König, Lehrgeb. S. 301). Auf אִם mit dem einf. Impf. folgen Cohortative (s. zu 73, 16) mit dem gleichwertigen אֶשָּׂא dazwischen: וְאַצִּיעָה שְּׁאוֹל *et si stratum facerem* (*mihi*) *infernum* (Acc. des Obj. wie Jes. 58, 5) u. s. w. Sonst werden Flügel der Sonne Mal. 3, 20 und des Windes 18, 11 erwähnt, hier Flügel der Morgenröte (an deren Stelle der Syr. Flügel des Adlers נשרא setzt), wie Ἠώς geflügelt ist oder auf einem mit Flügelrossen bespannten Wagen daherfährt, denn mit Flügelschnelle schwingt sie sich aufwärts (Riehm) und verbreitet sie sich über den östlichen Himmel. Also: erhöbe ich Flügel (נָשָׂא כְנָפַיִם wie Ez. 10, 16 u. ö.) wie die Morgenröte sie hat d. i. flög' ich mit gleicher Schnelligkeit nach dem äußersten Westen und ließ ich dort mich nieder. Einander entgegengesetzt werden Himmel und Hades als das Ober- und Unterirdische, und Osten und Westen; אַחֲרִית יָם ist das äußerste Ende des Meeres (Mittelmeeres mit den אִיֵּי הַגּוֹיִם), also τὸ τέρμα τῆς δύσεως. In v. 10 folgt der Nachsatz: nirgends ist der alles regierenden Hand Gottes zu entrinnen, denn *dextera Dei ubique est.*

Auch וָאֹמַר (nicht וְאָמַר Ez. 13, 15) „so sprach ich denn“ hat den Wert eines hypothet. Vordersatzes: *quodsi dixerim*. אַךְ gehört mit חֹשֶׁךְ zus.: *merae tenebrae* (s. 39, 6 f.), יְשׁוּפֵנִי aber ist dunkel. Die gesicherte Bed. *conterere, contundere* Gen. 3, 15. Iob 9, 17., wonach LXX (Vulg.) καταπατήσει, paßt nicht zur Finsternis; die aus שָׁאַף als möglich zu folgernde Bed. *inhiare* paßt besser, jedoch auch nicht recht (warum nicht יְבַלְּעֵנִי?); die Bed. *obvelare* aber, welche man erwartet und wonach Trg. Symm. Hier. Saad. u. A. übers., scheint nur aus dem Zus. geraten, da שׁוּף nirgends sonst diese Bed. hat und dafür nicht auf נָשַׁף wov. נֶשֶׁף, welches mit נָשַׁב, נָשַׁם, נָפַשׁ zusammengehört, verwiesen werden kann. Entw. müssen wir also dem יְשׁוּפֵנִי die Bed. *obvelet me* geben, ohne sie erweisen zu können, oder wir müssen ein V. dieser Bed.: יְשׂוּכֵּנִי (Ew.) oder יְסוּכֵּנִי (Böttch.), was hier wo die Finsternis (חֹשֶׁךְ syn. עֵיפָה, עָפֵתָה) Subj. ist, sich mehr empfiehlt, an die Stelle setzen: und spräch' ich, eitel Finsternis umhülle mich und zu Nacht (vorausgestelltes Präd. wie Am. 4, 13) werde (erg. dem optativen Zus. gemäß יְהִי) das Licht um mich her d. i. zu mich umschließender deckender Nacht (בַּעֲדֵנִי poet. für בַּעֲדִי wie תַּחְתֵּנִי 2 S. 22. 37. 40) — die Finsternis לֹא־יַחְשִׁיךְ würde kein Dunkel verbreiten (105, 28), das über deinen Scharfblick hinausginge (מִן) und mich dir entzöge. Auch in יָאִיר ist die Hifilbed. unverwischt: die Nacht würde Licht von sich geben, als wäre sie der Tag, denn auf Gott den Uebercreatürlichen, der das Licht in sich selbst ist, hat der Unterschied von Tag und Nacht keine bedingende Einwirkung — Finsternis fällt ihm mit Licht zusammen. Die beiden כ sind correlat wie z. B. Hagg. 2, 3 (s. Köhler z. d. St.). חֲשֵׁיכָה (mit überflüssigem ־י) ist ein altes Wort, אוֹרָה (vgl. aram. אוֹרְתָא) ein jüngeres.

V. 13—18. Daß der Mensch bis auf den Grund und allenthalben Gotte offenbar ist, wird nun aus der Entstehung des Menschen begründet. Die Entwickelung des Kindes im Mutterleibe galt der isr. Chokma als eins der größten Geheimnisse Koh. 11, 5.; hier preist der D. dieses Werden als ein Wunder der allwissenden und allgegenwärtigen Allmacht Gottes. קָנָה bed. hier nicht beschaffen *acquirere*, sondern herrichten *condere*, und סָכַךְ bed. nicht: schirmen wie 140, 8. Iob 40, 22., eig. überflechten, verzäunen, sondern: flechten, durchweben, näml. mit Knochen, Sehnen und Adern, wie שׂוֹכֵךְ Iob 10, 11. Die Nieren werden hervorgehoben, um sie, den Sitz der zartesten geheimsten Gefühlsregungen, als Werk deß der Herz und Nieren prüft zu bez. Die προσευχή wird v. 14 zur εὐχαριστία: ich danke dir, daß ich unter furchtbaren d. i. Schauer, näml. des Staunens, erregenden Umständen (נוֹרָאוֹת wie 65, 6) wundersam entstanden bin; נִפְלָה (= נִפְלָא) ist das Pass. zu הִפְלָה 4, 4. 17, 7 und bed. ausgesucht oder ausgesondert, in ausgesuchter, absonderlicher d. i. wundersamer rätselhafter Weise gewirkt s. Hitz. hält נִפְלֵיתָ (du hast dich wunderbar bewiesen) nach LXX Syr. Vulg. Hier. für die richtige LA, aber der Ged. der dadurch gewonnen wird kommt ja in der folg. Zeile 14ᵇ zum Ausdruck, welche bei dieser LA zur Tautologie herabsinkt. עֹצֶם (collektiv s. v. a. עֲצָמִים Koh. 11, 5) ist

das Gebein, das Knochengerüst und von da aus allgemeiner der Wesensbestand als Inbegriff der Wesensbestandteile. אֲשֶׁר schließt sich, ohne Conjunction (*quod*) sein zu müssen, an das Suff. von עָצְמִי an. רֻקַּם „bunt gewirkt oder auch gestickt w.“ (√ רק wov. wie רקם رقم transpon. قرم[1] sticken so auch رقش bunt machen, bes. auch von figurirter blumiger Rede) ist hier von der Durchäderung des Körpers und der bunten Färbung seiner einzelnen Glieder, bes. der Eingeweide, gemeint, viell. aber allgemeiner mit zurücktretender Farbenvorstellung von der dem unentwickelten Anfange folgenden Contourirung und Gestaltung der Glieder und des Organismus überhaupt.[2] Der weibliche Schoß heißt hier סֵתֶר (vgl. Aeschylos' *Eumen.* 665: ἐν σκότοισι νηδύος τεθραμμένη, und die Bez. der Bildungsstätte des Fötus als „dreifache Finsternis“ im Koran, Sur. 39, 8), nach Baers LA סֶתֶר, dessen Segol in Pausa bleibt; es heißt sogar in kühner Benennung תַּחְתִּיּוֹת אָרֶץ Erdunterstes d. i. Erdinnerstes (s. zu 63, 10), als geheime Werkstatt irdischen Ursprungs, mit gleichem Rückbezug auf die erste Entstehung des Menschenleibes aus Staub von der Erde wie wenn Iob 1, 21 sagt: „nackt bin ich hervorgegangen aus meiner Mutter Leibe und nackt werde ich dahin zurückkehren“ — שָׁמָּה, näml. εἰς τὴν γῆν τὴν μητέρα πάντων Sir. 40, 1. In der Entstehung jedes Menschen wiederholt sich nach der Anschauung der Schrift die uranfängliche Schöpfungsweise Iob 33, 6 vgl. 4. Die Erde war der Mutterschoß Adams und der Mutterschoß, aus dem das Adamskind hervorgeht, ist die Erde, von der es genommen. גֹּלֶם heißt hier der eiförmig zusammengefaltete Embryo, v. גָּלַם (√ גל) zusammenwickeln (vgl. *glomus* Knäuel), im Talmud von jederlei noch ungestalteter Masse und Rohmaterial, z. B. dem zu einem Gefäße zu formenden Holze oder Metalle (*Chullin* 25ª, worauf schon Saadia verweist).[3] Uebrigens vgl. ähnliche Rückblicke in den embryonalen Zustand Iob 10, 8—12. 2 Macc. 7, 22 f. (Psychol. S. 209 ff.).[4] Zu *in libro tuo* macht Bellarmin die richtige Bem.: *quia habes apud te exemplaria sive ideas omnium, quomodo pictor vel sculptor scit ex informi materia quid*

1) Wovon مقرمة *maḳrama*, der jetzt übliche Name des (gestickten) Schnupftuchs.

2) Im Talmud heißt das Ei des Vogels oder Kriechtiers מְרֻקֶּמֶת, wenn schon die Umrisse des entwickelten Keims daran sichtbar sind; ebenso die Mola, wenn sich Spuren menschlicher Organisation daran bemerken lassen.

3) Epiphanios *haer.* XXX § 31 sagt, das hebr. γολμη bed. die noch uneingerührte und ungebackene Spelt- oder Weizengraupe, das noch rohe (nur geschrotene) Mehlkorn — eine jetzt nicht mehr zu belegende Bed.

4) Sonderbarer Weise kehrt LXX die Pronomina um und übers.: ἀκατέργαστόν σου εἶδον (εἴδοσαν) οἱ ὀφθαλμοί μου. Diese LA der LXX ist bezeugt durch Dionysius Alex. (s. Ge. Roch, Die Schrift Dionysius des Großen über die Natur 1882 S. 30), Origenes, die altlat. Uebers. und findet sich in ABS¹. Die Uebers. ἀκατέργαστόν μου εἶδον οἱ ὀφθαλμοί σου notirt Fell als die des Aquila, aber nach unzureichender Bezeugung. Chrysostomus, die Unangemessenheit der LXX in dieser Stelle durchschauend, erklärt nach der Uebersetzung des Symmachus: ἀμόρφωτόν με προεῖδον οἱ ὀφθαλμοί σου.

futurum sit, quia videt exemplar. Nach רָאוּ normirt sich die Bed. des Impf. יִכָּתֵבוּ zu mitvergangenheitlichem *scribebantur;* Subj. sind die Tage יֻצָּרוּ die schon gebildet waren. Gewöhnlich übers. man: „die Tage die erst gebildet werden sollten.“ Wenn יֻצָּרוּ s. v. a. יְיֻצָּרוּ sein könnte, so wäre das vorzuziehen, aber diese Abwerfung des Präformativs ist nur im *impf. Pi.* der VV. פ״י und zwar nach *Waw convertens* וַיַּבֵּשׁ = וַיְיַבְּשֵׁהוּ Nah. 1, 4 (vgl. Caspari zu Obad. v. 11) zugelassen.[1] Deshalb ist, die Ursprünglichkeit des לֹא in verneinender Bed. vorausgesetzt, zu übers.: *Tage sind gebildet* (so nach der Accentuation) oder besser: *Tage die* (schon) *gebildet* (vorentworfen) *waren, und nicht war Einer darunter* d. i. als noch keiner darunter in Wirklichkeit getreten war, nicht: ohne daß einer darunter fehlte (Symm. und unter den Neuern Garcia Blanco: *sin fallar uno entre ellos*), was ולא נֶעְדַּר אחד בהם heißen müßte. Das Suff. von כֻּלָּם weist auf das nachfolgende יָמִים, woran יֻצָּרוּ als Attributivsatz sich anschließt, und diesem יֻצָּרוּ ordnet sich וְלֹא אֶחָד בָּהֶם unter: *cum non* oder *nondum* (Iob 22, 16) *unus inter eos* = *unus eorum* (Ex. 14, 28) *esset.* Aber der Ausdruck (für יֻצַּד לֹא חָיָה oder טֶרֶם יִחְיֶה) bleibt mißlich, und bleibt es auch wenn man mit Riehm Jer. 5, 12 לֹא־הוּא „nicht ist Er“ (Jahve) d. h. es kommt ihm kein Dasein zu vergleicht. Denn dort ist לֹא Präd. und הוּא Subj., wogegen לא אחד, wo es sonst vorkommt, als Subjektsbegriff in der Bed. *ne unus quidem* zusammengehört Iob 14, 4 vgl. Ex. 8, 27. 9, 6 u. ö., hier aber wenn man so verbindet das Präd. fehlen würde. So fragt es sich denn, ob nicht das neben dem *Chethîb* ולא (welchem LXX A. S. Th. Trg. Syr. Hier. Saad. folgen) stehende *Kerî* ולו (s. zu 100, 3) mit Hitz. vorzuziehen ist. Beziehen wir dieses ולו auf גלמי, so gewinnen wir den Gedanken: (Tage sind vorentworfen worden), und für ihn (näml. den geboren werden sollenden) Einer unter ihnen (diesen Tagen), woran sich in v. 17 das emphatisch vorausgestellte וְלִי (für mich, den so wundersam ins Dasein getretenen) fortsetzend anschließt. Die Accentuation, indem sie *Olewejored* zu יכתבו setzt, scheint die Bez. des כלם auf das folg. ימים auszuschließen. Demzufolge bez. Hupf. כלם auf גלמי als Lebenstage-Knäuel, Hitz. auf die Embryonen. Aber der Vortritt des bezüglichen Fürworts kommt auch sonst vor[2] und ist zumal bei כֻּלָּם zulässig, welches geradezu allesamt bed. (s. B. Jes. 43, 14). Es ist das Bekenntnis der mit Gottes Allmacht verbundenen Allwissenheit, welches hier der D. mit Bezug auf sich selbst ausspricht, wie Jahve Jer. 1, 5 mit Bezug auf Jeremia. Unter den in Gottes Idee präformirten Tagen (vgl. zu יצרו Jes. 22. 11. 37, 26) war auch einer — sagt der D. — für meinen embryonischen Lebensanfang. Das göttliche Wissen umfaßt Anfang, Entwickelung und Vollendung aller Dinge (Psychol.

---

1) Sie kommt aber außerhalb des A. T. auch im *Pu.* mißbrauchsweise vor, s. meine Anekdota (1841) S. 372 f.

2) Der hebr. Dichter, sagt Ges. Lehrgeb. S. 739 f., gebraucht zuweilen das Pronomen früher, ehe noch von der Sache die Rede gewesen, auf die es sich bezieht. Diese Erscheinung eignet dem hebr. Stil überhaupt, s. meine Anekdota (1841) S. 382.

S. 37 ff.). Das Wissen um die Gedanken Gottes, die im Buch der Kreatur und Offenbarung geschrieben stehen, ist der Lieblingsbesitz des D., und ihnen nachzudenken seine Lieblingsbeschäftigung: sie sind ihm köstlich יָקְרוּ (nach 36, 8), nicht: schwerbegreiflich (Mr. Olsh.) nach Dan. 2, 11., was wohl mit עָמְקוּ (92, 6) ausgedrückt sein würde, eher: schwergewichtig (Hitz.), besser aber nach herrschendem Sprachgebrauch: schwergewertet *cara.*[1] Ihre Summen sind gewaltig (40, 6) und lassen sich auf keine Summa Summarum bringen. Will er sie zählen (*impf. hypoth.* wie 91, 7. Iob 20, 24), so zeigen sie sich mehr denn der Sand mit seinen Körnern, also als unzählig: er schläft über dem Nachdenken darüber ermattet ein, und wacht er auf (*perf. hypoth.* wie Spr. 6, 22 Ew. §. 357[a]) so ist er noch bei Gott d. i. immer noch in die Betrachtung des Unausforschlichen versunken, welche selbst der Schlaf der Ermüdung nicht gänzlich unterbrechen konnte. Etwas anders Ew.: wenn ich in dem Strome von Gedanken und Bildern mich verloren und aus diesem träumerischen Zustande mich einmal aufraffe, bin ich doch noch immer bei dir, ohne zum Schlusse zu kommen. Aber so ließe sich nur etwa erkl., wenn es הֲעִירוֹתִי oder הִתְעוֹרַרְתִּי hieße. v. Hofm. bez. wie Trg. Talmud und jüd. Ausll. הקיצתי auf die Auferstehung (תחית המתים): ich werde sie zählen, die zahlreicheren als der Sand, wenn ich erwacht und stetig (Symm. εἰς ἀεί) bei dir bin, näml. jenseits nach dem Erwachen aus dem Todesschlafe. Auch Klosterm. versteht הקיצתי vom Erwachen aus dem Todesschlafe, erkl. aber עוֹדִי nicht nach Gen. 46, 29., sondern (wie Syr. ܥܘܕܝ) nach Gen. 4, 25. 9, 15., so daß das künftige Leben in Gottes Gemeinschaft als „Wiederanknüpfung des früheren bewußt persönlichen Lebens“ erscheint. Aber הקיצתי könnte dies nur besagen wenn vorher vom Tode die Rede wäre. Auch stimmen wir Klosterm. nicht mit Riehm insoweit bei, daß ועודי עמך mehr als fortgehende Beschäftigung mit Gott besagen müsse. Wie derj. ‚zu Gott‘ ist (130, 6), der mit seinem Sehnen und Harren ihm zugekehrt ist, so ist derj. ‚mit (bei) Gott‘ der sein Leben, das denkende sowohl als das handelnde, auf ihn bezieht. Der D. will sagen, daß er wachend und träumend und erwachend (s. Jer. 31, 26) von Gott dem Unausdenkbaren festgehalten ist — erwachend ist er immernoch (LXX Trg. Hier.) bei Ihm.

V. 19—22. Und dieser Gott wird nicht allein von vielen nicht geglaubt und geliebt, sondern auch gehaßt und gelästert! Gegen diese Feinde Gottes wendet sich nun der D. in tiefem Unmut. Das in v. 8 bedingende אִם ist hier wünschendes *o si* wie 81, 9. 95, 7. Bei תִּקְטֹל אֱלוֹהַּ erinnert man sich des B. Iob, denn nur dieses außer unserem Ps. gebraucht das mehr aramäische als hebr. V. קָטַל und in ihm ist der Gottesname אלוה häufiger als irgendwo. Der Absprung vom Wunsche zu dem Machtwort סורו (6, 9. 119, 115) ließe sich leicht durch die Aenderung יָסוּרוּ (Hupf. Dyser.) beseitigen, scheint aber wohlbedacht;

---

1) Mit Bezug auf diesen v. 17 wird *Sanhedrin* 38[b] geschlossen, daß das Aramäische die Ursprache von Adam her sei.

der Vocativ mit ו stimmt auch so, da der Wunsch einer Bitte gleich ist, mit der oben zu 45,13 S. 368 aufgestellten Regel. מֶנִּי ist die Grundform des überladenen מִמֶּנִּי, gleichfalls iobisch Iob 21, 16 vgl. מֶנְהוּ ebend. 4, 12. Ps. 68, 24. Die Schreibung יֹמְרוּךָ (wofür jedoch die babylonischen Texte יֹאמְרוּךָ hatten) ist wie 2 S. 19, 14., vgl. 104, 29 die gleiche Auflösung des א in den vorhergehenden Vocal bei אֹסֵף, 2 S. 20, 9 bei אֹחֶז, 2 S. 22, 40 bei אֹזֵר, Jes. 13, 20 bei אֹהֵל. Mit dem Acc. der Person verbunden bed. אָמַר hier jemanden aussagen *profiteri*, was freilich sonst nicht vorkommt. Daß man aber nicht יַמְרוּךָ (Hupf. Riehm Dyser. nach Theod. Quinta und der LXX-LA der Syrohex.) zu vocalisiren hat, zeigt לִמְזִמָּה vgl. לְמִרְמָה 24, 4 (Trg.: welche schwören bei deinem Namen zu Schalkheit) und das so wie es lautet sich nach dem dekalogischen Gebote Ex. 20, 7., den Namen Gottes nicht לַשָּׁוְא auszusprechen, gestaltende Parallelglied. Sonderbar ist auch die Form נָשׂוּא mit א *otians*; das א ist nicht das des Stammes (so daß נָשׂוּא = נָשְׂאוּ), sondern das V. נשׂא ist wie ein ל״ה flektirt, vgl. das *Ni.* יִנָּשׂוּא Jer. 10, 5., das *prt. pass.* נְשׂוּי 32, 1 und die gleichartigen Schreibungen mit sogen. „Elif der Wahrung“ (Caspari, Arab. Gramm. § 7 Anm. [a]) אָבוּא Jes. 28, 12. הָלְכוּא Jos. 10, 24. נִרְפּוּא Ez. 47, 8. Das Obj. zu נָשׂוּא לַשָּׁוְא will nach Ex. 20, 7 ergänzt sein, wonach allerdings statt עריך die Aenderung שִׁמְךָ (Böttch. Olsh.) oder זִכְרֶךָ (Hitz. zu Jes. 26, 13) sich nahe legt, nicht aber עָלֶיךָ (Hupf.: die sich . . Dyser.: die Stimme erheben wider dich). Hitz. zu u. St. zieht עֶדְיְךָ deine Ehre vor, was Klosterm. billigt — aber עֲדִי von Gott ist kaum sagbar. Jedoch auch der vorliegende Text läßt sich notdürftig begreifen: das Obj. zu נשׂוא ergiebt sich aus ימרוך und das folg. עָרֶיךָ ist eine nachgebrachte Erkl. des in נשׂוא gemeinten Subj. Die Möglichkeit dieses Satzbau's beweist 89, 52. Richtig Aq. Symm. Trg. Hier.: *adversarii tui.* עָר Feind, eig. Eifernder, Eiferer (von עור oder vielmehr עִיר = غار *med. Je* ζηλοῦν, wov. עִיר غَيْرَةٌ = קִנְאָה), ist ein durch 1 S. 28, 16. Dan. 4, 16 (vgl. die Etymologie שׂוֹנֵא וְעָר = שִׂנְעָר im Talmud) verbürgtes und als Aramaismus diesem Ps. angemessenes Wort. In וּבִתְקוֹמְמֶיךָ ist das Vorsatz-מ zur Erleichterung der Aussprache (vgl. מִקְרֵה Dt. 23, 11 für מִמִּקְרֵה) abgeworfen; das Suff. ist nach 17, 7 zu verstehen. Zwischen יהוה und אֶשְׂנָא steht *Pasek*, damit man die zwei Wörter nicht zusammenlese (vgl. Iob 27, 13 und oben 10, 3). הִתְקוֹטֵט wie in dem jungen Ps. 119, 158. Der Hauptton liegt 22^b auf לִי; der D. betrachtet die Widersacher Gottes wie Feinde seiner Person. תַּכְלִית vertritt das Adj.: *extremo* (*odio*) *odi eos.* So steht der D. zu Gottes Feinden, aber ohne Selbstüberhebung.

V. 23—24. Er sieht an ihnen die ihm selber drohende Gefahr und bittet Gott, daß er ihn nicht dem Gericht des Selbstbetrugs anheimgebe, sondern seinen wahren Seelenzustand aufdecke. Die Thatsache חֲקַרְתַּנִי, die der Anfang des Ps. bekennt, wird hier zu bittendem חָקְרֵנִי gewendet. Für רֵעִים v. 17 sagt der D. hier שַׂרְעַפִּים, welches Zweige Ez. 31, 5 und Verzweigungen des Denkens (Gedanken und Sorgen 94, 19) bed.; das ר ist epenthetisch, denn die nächste Form ist

שְׂעִפִּים Iob 4,13. 20,2. Herzensgrund und Herzensleben mit allen seinen Aeußerungen stellt also der D. in das Licht des göttlichen Allwissens. Und v. 24 bittet er, Gott möge zusehen, ob דֶּרֶךְ־עֹצֶב ihm anhafte (בִּי wie 1 S. 25, 24), womit nicht nach Jes. 48, 5 Weg der Götzen (Rosenm. Ges. Mr.) gemeint ist; denn für einen Menschen wie der D. dieses Ps. ist das Heidentum keine Macht der Versuchung. Eher wäre דרך בֶּצַע (Grätz) statthaft, aber דרך עֹצֶב ist ein dieser Schlußbitte gemäßerer umfassenderer Begriff: der D. nennt so den Weg der zur Pein, näml. innerer und äußerer Sündenstrafen, führt, und den Weg dagegen, auf dem er geleitet zu werden wünscht, דֶּרֶךְ עוֹלָם Weg endloser Währung (LXX Vulg. Lth.), nicht Weg der Vorzeit nach Jer. 6, 16 (Mr. Olsh.), was so für sich allein zweideutig ist (wie aus Iob 22, 15. Jer. 18, 15 erhellt) und auch keinen direkten Gegensatz ergiebt. Der „ewige Weg“ ist der Weg Gottes (27, 11), der Weg der Gerechten, welcher ewig besteht und nicht תֹּאבֵד 1, 6.

PSALM CXL.

Gebet wider böse heimtückische Menschen.

2 Entreiße mich, Jahve, bösen Menschen,
Vor Unbilden-vollem Manne bewahre mich,
3 Welche ausdenken Böses im Herzen,
Alltäglich schüren Kriege.
4 Sie schärfen ihre Zunge gleich einer Schlange,
Natterngift ist unter ihren Lippen. (*Sela*)

5 Behüte mich, Jahve, vor Frevlers Händen,
Vor Unbilden-vollem Manne bewahre mich,
Welche gedenken hinzustoßen meine Tritte.
6 Es bergen Stolze Schlingen mir und Stricke,
Spannen Netze dicht am Pfade,
Fallen stellen sie mir. (*Sela*)

7 Ich spreche zu Jahve: mein Gott bist du,
O vernimm, Jahve, den Ruf meines Flehens.
8 Jahve der HErr ist die Veste meines Heils,
Du umhelmst mein Haupt am Rüstungs-Tage.
9 Gewähre nicht, Jahve, des Frevlers Gelüste,
Laß seinen Plan nicht glücken. (*Sela*)

10 Erheben das Haupt meine Umkreisenden, so bedecke sie ihrer Lippen Mühsal!
11 Möge man niedersenken auf sie Glühkohlen, ins Feuer stürze er sie,
In Schlünde, draus nimmer sie erstehen!
12 Der Zungen-Mann habe nicht Bestand auf Erden,
Der Unbill-Mann — Böses mache Jagd auf ihn in Sturmeseile!

13 Ich weiß daß durchführen wird Jahve die Sache des Leidvollen,
Das Recht der Armen.
14 Ja die Gerechten werden danken deinem Namen,
Weilen werden die Redlichen bei deinem Antlitz.

Der Schluß des vorigen Ps. ist der Schlüssel zu Davids Stellung und Stimmung gegenüber seinen Feinden, welche sich in diesem Ps. ausspricht.

Er klagt da über schlangenartige heimtückische verleumderische Widersacher, die sich zum Kriege gegen ihn rüsten und die er zuletzt in offner Schlacht zu bekämpfen haben wird. Der Ps., in der Form mehr kühn als schön, ist demnach לדוד überschrieben, weil er in Gedanken und Bildern davidisch ist und sich aus den Umständen der Empörung Absaloms erklärt, an die sich als Ausbruch efraimitischer Eifersucht die Empörung Seba's b. Bichri des Benjaminiten anschloß. Sehr ähnlich sind Ps. 58 und 64. Der Schluß aller 3 Ps. lautet überein, sie stimmen in seltenen Ausdrucksweisen zusammen, ihre Sprache wird wo sie sich gegen die Feinde richten in Stil und Klang schaurig dunkel.

V. 2—4. Die Assimilation des נ des V. נְצַר ist wie 61,8. 78,7 u. ö. unterblieben, um die Form volltönender zu machen. Der Relativsatz zeigt, daß אִישׁ חֲמָסִים (s. zu 2 S. 22, 49) nicht ausschließlich von Einem verstanden sein will. בְּלֵב verstärkt den Begriff des Tiefverborgenen und Geflissentlichen. Ob יָגוּרוּ scharen oder schüren bed., ist fraglich. Daraus aber, daß גּוּר 56,7. 59, 4. Jes. 54, 14 nicht *congregare*, sondern *se congregare* bed., ist zu schließen daß גּוּר an u. St. wie גֵּרָה (oder הִתְגָּרָה Dt. 2, 9. 24), syr. targ. גְּרַג, *concitare* erregen bed. (vgl. שׁוּר neben שָׂרָה Hos. 12, 4 f.). In v. 4 berührt sich der Ps. mit 64, 4. 58, 5. Sie schärfen ihre Zunge, so daß sie tödlich sticht wie eine Schlangenzunge, und unter ihren Lippen ist, von da hervorschießend, Natterngift (vgl. Hohesl. 4, 11). עַכְשׁוּב ist ἅπ. λεγ. v. עַכָּשׁ عكس u. عكش √ عك (s. Fleischer zu Jes. 59, 5 עַכָּבִישׁ), welche beide die Bed. des sich Biegens und schlangenartigen Windens haben. Ein ähnliches ב enthält ثعلب = שׁוּעָל (Fuchs).[1] Merx (Hiob S. LIV) vermutet עכביש, aber Spinnengift würde nicht unter die Lippen verlegt sein.

V. 5—6. Diese 2. Str. läuft genau der 1. parallel. Die Perf. bez, wie 3^b vgl. mit 3^a zeigt, ihr zeitheriges Verhalten. פְּעָמִים ist poet. s. v. a. רְגָלִים und bed. sowohl den Fuß welcher tritt 57,7. 58, 11., als den Tritt welcher mit dem Fuße geschieht 85, 14. 119, 133., hier ununterscheid-

1) Nach den Originalwörterbb. bed. عكس sich krümmen, seitwärts kriechen wie die Wurzeln der Rebe, in der V. Form: sich bewegen wie die Natter (nach *Kamûs*) und gehen wie ein Betrunkener (nach *Neśwân*), عكش aber unter sich verschlungen, verstrickt s., von Haaren und Baumzweigen, in der V. Form: handgemein werden und ins Gedränge kommen. Der Stamm erscheint in עכשוב durch hinzugefügtes ב erweitert, welches begrifflicher Besonderung dient wie in عرقوب die convexe Biegung der Felsenwand oder am Knie der tierischen Hinterbeine, und in خرنوب (im Dialekte des palästinischen Küstenlandes, wo der Baum häufig ist, bei Neśwân *churnûb*) die hornähnliche gekrümmte Schote des Johannisfruchtbaums (*ceratonia siliqua*), synkopirt خرّوب *charrûb* (nicht *charûb*), von خرن verw. قرن Horn, vgl. خرناية Schnabel des Raubvogels, خرنوق Storch [s. zu 104, 17], خرنين das Nashorn [s. zu 29, 6], خرنيت das Einhorn [s. ebend.]. *Wetzst.*

bar beides. גֵּאִים heißen sie wegen der Ehrsucht, die sie verblendet. Die Jagdbilder 141, 9. 142, 4 sind hier wie zu einer Synonymik derselben zusammengestellt. Was לְיַד־מַעְגָּל bed., erklärt sich aus 142, 4; לְיַד zur Hand ist s. v. a. unmittelbar daneben (1 Chr. 18, 17. Neh. 11, 24), Dicht an dem Steige, den er zu passiren hat, liegen Sprenkel, um zusammenzuschlagen und ihn zu verstricken, wenn er auftritt.

V. 7—9. So die Feinde, er aber betet zu seinem Gott und holt sich Waffen bei ihm. אֵלִי hat wie 22, 11 vgl. 89, 27 auf *penult.* zurückgegangenen Ton. Der Rüstungs-Tag ist der Tag der Entscheidung, wo in voller Rüstung gekämpft wird[1]; das Perf. סַכֹּתָה sagt was da seitens Gottes geschehen sein wird: er schirmt seines Gesalbten Haupt vor dem tödlichen Streiche; sowohl 8^a als 8^b deuten auf den Helm als מָעוֹז רֹאשִׁי 60, 9 vgl. כּוֹבַע יְשׁוּעָה Jes. 59, 17. Neben מַאֲוַיֵּי von dem ἀπ. λεγ. מַאֲוָה giebt es auch die LA מַאֲוָיֵי, welche Abulwalid in seinem jerus. Cod. (in Saragossa) fand; die regelmäßige Form wäre מַאֲוֵי, das zwiefach unregelmäßige *ma'awajjê* folgt in sonst beispielloser Weise dem Muster von מַחְמַדֵּי, מַחְשַׁבֵּי u. dgl. Auch זְמָמוֹ für מְזִמָּתוֹ ist ἀπ. λεγ.; die Hauptform lautet זְמָם oder vielmehr זָמָם (wie קָרָב), was aram. den Zaum, hier den Plan bed. Das *Hi.* הֵפִיק (√ פק wov. נָפַק نفق) bed. *educere* im Sinne von *reportare* Spr. 3, 13. 8, 35. 12, 2. 18, 22 und von *porrigere* 144, 13. Jes. 58, 10. Darreichung des Plans ist s. v. a. des Projektirten. Die Wortwahl des Ps. trifft hier wie schon in מַעְגָּל mit Mischle und Jesaia zusammen. Das Impf. יָרוּמוּ ist Ausdruck der Folge (vgl. 61, 8), die der D. verhütet wünscht (LXX Symn. Hier.). Es ist aber wahrsch. zu v. 10 zu ziehen.

V. 10—12. Das strophische Gleichmaß hat nun ein Ende. Je länger der D. bei Betrachtung der Empörer verweilt, desto höher wird der Cothurn seiner Sprache, desto absonderlicher die Wahl der Ausdrücke, desto schwerer und ungefüger die Wortverbindung. Das *Hi.* הֵסֵב bed. causativ rundum ziehen lassen Ex. 13, 18 und ringsum herstellen 2 Chr. 14, 6., hier nach Jos. 6, 11 die Runde um jem. machen, wie Feinde die eine Stadt cerniren und den günstigsten Angriffspunkt suchen, מְסִבַּי vom Part. מֵסַב. Auch bei der Ableitung vom Subst. מֵסַב (Hupf.) ist „meine Umgebungen" s. v. a. אֹיְבַי סְבִיבוֹתַי 27, 6. Dagegen übersetzt Hitz.: das Haupt meiner Lästerer, aber das arab. سبّ *fut. u.* schimpfen, dessen IV. Form (*Hifil*) übrigens weder in der alten noch in der neuen Sprache gebräuchlich ist, hat nichts mit dem hebr. סבב zu schaffen, sondern bed, urspr. ringsum abschneiden, dann jemandes Ehre und guten Namen beschneiden.[2] Daß die Feinde, die den Psalmisten allseits umringen, solche

---

1) Ein schöner Midrasch (*jer. Jebamoth* XV, 2) deutet בְּיוֹם נֶשֶׁק „am Tage wo zwei Welten sich küssen" d. h. das Diesseits schwindet und das Jenseits anhebt.

2) Der Lexikograph *Nešwân* sagt I, 279b: السبّ الشتم وقيل ان اصل السبّ القطع ثم صار الشتم „*sebb* ist schimpfen, doch soll dieser

Ehrabschneider sind, deutet sich hier in שְׂפָתֵימוֹ an. Er wünscht daß die Beschwer, welche der Feinde verleumderische Lippen ihm verursachen, auf ihr eigen Haupt zurückfallen möge; ראשׁ ist nach 7, 17 Haupt im nächsten eig. Sinne und יְכַסֵּימוֹ (mit י der Grundform כסי wie Dt. 32, 26. 1 K. 20, 35., *Chethîb:* יְכַסּוּמוֹ[1] nach dem attraktionellen Schema 2 S. 2, 4. Jes. 2, 11 u. ö., vgl. zur Masculinform Spr. 5, 2. 10, 21) geht auf ראשׁ zurück, welches von den Häuptern aller Einzelnen, aber nicht den Anführern (Moll), was רָאשֵׁי heißen müßte, gemeint ist. Indes der Satz: „Meiner Umkreisenden Haupt — ihrer Lippen Mühsal bedecke sie“ besteht aus zwei dermaßen divergirenden Hälften, daß nach sich aufdrängender Vermutung יָרִימוּ aus 9^b zu ראשׁ herüberzunehmen ist (Hare Venema Olsh. Baur Hupf. Dyser.). Da רום als Trans. unbelegbar, so ist ראשׁ, wenn man nicht יָרִימוּ lesen will, Acc. der näheren Bestimmung (vgl. Gen. 41, 40); die Voransstellung des Verbums zeichnet 10^a als hypothetischen (gesetzt daß erheben) oder concessiven Vordersatz (mögen erheben). In v. 11 hat יָמִיטוּ (mit unbest. Subj. höherer strafender Mächte Ges. §. 137*) in der Bed. herabsenken an 55, 4 einen Beleg, wogegen das vom *Kerî* יִמּוֹטוּ vorgezogene *Ni.* נִמּוֹט in der Bed. herabgesenkt w. gegen den Sprachgebrauch ist; die gefällige Conj. יַמְטִיר — (Hupf. Dyser. Grätz) beseitigt den harten und sonderbaren Ausdruck. Das ἅπ. λεγ. מַהֲמֹרוֹת wird schon von Parchon u. A. mit dem arab. همر in der Bed. strömen, fließen combinirt (wov. z. B. im Koran *mâ munhamir* fließendes Wasser und *hâmir* bei Dichtern von der sich ergießenden Wolke, strömenden Thränen u. dgl.). Der Parallelismus zeigt daß בָּאֵשׁ nicht „durch Feuer“ (Hupf. Riehm), sondern „ins Feuer“ (Jer. 22, 7 vgl. Ps. 78, 28) bed. אֵשׁ und מַיִם sind Bilder unentrinnbarer Gefahren 66, 12., auf das Feuer folgen also passend Orte fließenden Wassers, Wassergruben; die Bed. Gruben bezeugen Trg. Symm. Hier. und das Citat bei Kimchi aus *Moëd katan* I, 5 „Anfangs begrub man in מהמורות, da wurde das Fleisch verzehrt, man sammelte die Gebeine und begrub sie in Särgen“ (vgl. DMZ XXIII, 442). Zu בַּל־יָקוּמוּ vgl. Jes. 26, 14. Wie v. 10. 11 ist auch v. 12 nicht als allgem. Sentenz, sondern dem aufgeregten Tone dieser Str. gemäß wünschend zu fassen. אִישׁ לָשׁוֹן heißt nicht der Zungenheld d. i. Prahler, sondern der Zungendrescher d. i. Verleumder (LXX ἀνὴρ γλωσσώδης, vgl. Sir. 8, 4). Parall. ist den Acc. zufolge אִישׁ חָמָס רָע, aber wozu diese Bez. der Unbill als schlimmer oder bösartiger? Wir nehmen mit Sommer Olsh. u. A. רָע als Subj. zu יְצוּדֶנּוּ: Böses d. i. das aus diesem sich heraussetzendes Strafübel jage ihn, vgl. Spr. 13, 21 חַטָּאִים תְּרַדֵּף רָעָה und das Gegenteil 23, 6. Nach dieser unserer Wortverbindung wäre zu accentuiren gewesen:

Bed. die ursprünglichere des Abschneidens zu Grunde liegen.“ Jenes قطع ist sinnverwandt z. B. ليس تقطع فينا was schneidest du an uns d. h. was greifst du unsere Ehre an? *Wetzst.*

1) Wofür Ex. 15, 5 *j^{e}chasjûmû* mit *mû* statt *mô*, was sonst ohne Beispiel.

אִישׁ חָמָס רָע יְצוּדֶנּוּ לְמַדְחֵפֹת. Das ἁπ. λεγ. לְמַדְחֵפֹת übers. wir nicht mit Hgst. Olsh. Hupf. Riehm: Stoß auf Stoß, was ohnehin zum Bilde des Jagens nicht paßt, sondern da דָּחַף überall die Bed. jähen Hastens hat, bei dem man sich selber von innen Stoß auf Stoß giebt: in Hastungen, also Sturmschritten.

V. 13—14. Mit v. 13 werden nun Stimmung und Sprache wieder heiter, der Zornmut hat sich ausgetobt, darum ändern sich nun Stil und Klang und der Ps. tanzt gleichsam zum Schlusse. Ueber ידעת für ידעתי (wie Iob 42, 2) s. 16, 2. Was David 9, 5 für seine Person zuversichtlich erwartet, verallgemeinert sich hier zur gewissen Aussicht auf den Sieg der guten Sache in allen ihren dermalen unterdrückten Vertretern. אַךְ ist wie יָדַעְתִּי Ausdruck der Gewißheit. Nach scheinbarer Verlassenheit giebt sich Gott den Seinen wieder zu erkennen, und die man aus dem Lande der Lebendigen hinwegtilgen wollte haben einen ewig festen Wohnsitz bei seinem freudenreichen Angesicht (16, 11). Das für יֵשְׁבוּ vermutete יִשְׂבְּעוּ ist weder richtiger noch schöner.

PSALM CXLI.

Abendpsalm in Absalomszeiten.

1 Jahve, ich rufe dich an, o eile mir;
O horche meiner Stimm', indem ich dir rufe!
2 Es gelte mein Gebet als Weihrauchduft vor dir,
Meiner Hände Aufheben als Abendspeisopfer.

3 O stelle, Jahve, eine Wacht meinem Munde,
Eine Obhut an die Thür meiner Lippen.
4 Nicht neige mein Herz zu böser Sache,
Bübisch zu verüben Bubenstücke in Frevlermut
Mit den Herren, den heillos schaltenden,
Und nicht schmecken ihre Leckerbissen mag ich.

5 Schlag' ein Gerechter mich liebreich und rüge mich,
Solchen Oels aufs Haupt weigre sich nicht mein Haupt,
Denn noch begegn' ich ihren Tücken nur mit Beten.
6 Hinabgestürzt an Felswänden werden ihre Machthaber,
Und man hört meine Worte als willkommen.
7 Wie wenn einer furchet und auflockert das Erdreich,
Sind hingesäet unsere Gebeine an die Hadespforte.

8 Denn auf dich, Jahve Allherr! sehn meine Augen,
In dir berg' ich mich, vergieße meine Seele nicht!
9 Wahre mich vor den Händen des Fangstricks derer die mir nachstellen,
Und den Fallen der heillos Schaltenden.
10 Fallen mögen ins eigne Netz die Frevler,
Während allzugleich Ich entgehe.

Die vier Ps. 140. 141. 142. 143 sind mannigfach mit einander verflochten (*Symbolae* p. 67 s.). Die Stellen 140, 7. 141, 1. 142, 2. 143, 1 lauten überein. Wie der D. 142, 4 klagt בהתעטף עלי רוחי, so auch 143, 4.; wie er 142, 8 fleht הוציאה ממסגר נפשי, so 143, 11 תוציא מצרה נפשי, wo צרה an die Stelle

des bildlichen מסגר tritt. Außerdem vgl. 140, 5. 6 mit 141, 9; 142, 7 mit 143, 9; 140, 3 mit 141, 5 רעות; 140, 14 mit 142, 8; 142, 4 mit 143, 8.

Das Verständnis des Ps. ist durch das der Situation bedingt. Da er לדוד überschrieben ist, so ist es voraussetzlich eine davidische, aus welcher heraus der Ps. entweder von David selbst oder von einem Andern gedichtet ist, der Davids Stimmung in dieser Situation in dav. Psalmenklängen aussprechen wollte. Denn die Nachlese dav. Ps. in den letzten zwei Psalmbb. ist großenteils aus Geschichtswerken, in welchen diese Ps. teilweise, wie auch großenteils die proph. Reden des Königsbuchs und der Chronik, nur freie Reproduktionen waren, eingewobene Ergüsse davidischer Empfindungen im Hinblick auf altdav. Muster. Unser Ps. schmückte die Gesch. der absalom. Verfolgungszeit. Damals war David aus Jerusalem vertrieben und also vom Opfergottesdienst auf Zion abgeschnitten; unser Ps. ist ein Abendlied an einem jener Trübsalstage. Die alte Kirche (*Constit. apost.* II, 59) hat ihn zu ihrem Abendliede, wie Ps. 63 zu ihrem Morgenliede erkoren. Wie Ps. 63 ὁ ὀρθρινός hieß (ebend. VIII, 37), so hieß dieser Ps. als der Vesperpsalm ὁ ἐπιλύχνιος (ebend. VIII, 35). Chrysostomus bezeichnet ihn als den fast männiglich bekannten und lebenslang gesungenen.

V. 1—2. Gleich der Anfang von Ps. 141 ist mehr davidartig als davidisch, denn statt *eile mir* sagt David überall *mir zu Hilfe eile* 22, 20. 38, 23. 40, 14. Das zu בְּקָרְאִי (wie 4, 2) hinzugefügte לָךְ ist wie 57, 3 zu erklären: wenn ich dir rufe d. i. dich, den jetzt mir Fernen, herbeirufe. Dem allgem. Hilfruf folgt v. 2 Bitte um Gebetserhörung. Luther hat vortrefflich übers.: *Mein Gebet müsse fur dir tügen wie ein Reuchopffer, Meine Hende auffheben wie ein Abendopffer.* תִּכּוֹן ist *impf. Ni.* von כּוּן und bed. eig. auf- und festgestellt s. oder reflexiv: sich stellen und zurüsten Am. 4, 12., dann bestehen z. B. 101, 7., also entw.: es stelle sich *sistat se* oder besser: es bestehe, gelte, tauge, es sei recht נָכוֹן Ex. 8, 22 vor dir mein Gebet als קְטֹרֶת und meiner Hände Aufheben als מִנְחַת־עָרֶב. Er wünscht, daß Gott sein Gebet als Räucherduft oder als Weihrauch, wie solcher zur אזכרה des Mehlopfers hinzukam und ihr in aufsteigendem Dufte die Richtung empor zu Gott gab [1], und daß Er sein Hände-Aufheben (מַשְׂאַת Constr. mit aufgehobener Verdoppelung v. מַשָּׂאת oder auch n. d. F. מַתְּנַת v. מַשְׂאָה, hier nicht *oblatio*, sondern nach der RA [יָדַיִם] נָשָׂא כַּפַּיִם *elevatio* Richt. 20, 38. 40 vgl. Ps. 28, 2 u. ö.) gelten lassen wolle als Abend-Mincha, wie sie zum Abend-Tamid nach Ex. 29, 38—42 hinzukam. [2]

---

1) Nicht gemeint ist (da ein Nichtpriester redet, nach Hitz. freilich Johannes Hyrkan) das priesterliche קְטֹרֶת תָּמִיד d. i. tägliche Morgen- und Abend-Räucheropfer auf dem goldnen Altare des *Sanctum* Ex. 30, 8., vielmehr wie auch Jes. 1, 13 der Weihrauch der Azcara (vgl. להזכיר Ps. 38, 1. 70, 1) des Mehlopfers, den der Priester auf dem Altar verbrannte (הִקְטִיר); der Weihrauch (Jes. 66, 6) wurde ganz verbrannt, nicht bloß ein Abhub.

2) Das Speisopfer des Morgens (2 K. 3, 20: כעלות המנחה um die Zeit des Morgenopfers) und das Speisopfer des Abends (2 K. 16, 15. 1 K. 18, 29, 36) bezeichnen Anfang und Schluß des täglichen Hauptgottesdienstes; מִנְחָה bed. nach dem Vorgang des Sprachgebrauchs Dan. 9, 21. Ezr. 9, 4 f. später geradezu den Nachmittag oder die Vesper.

V. 3—4. Nun beginnt das Gebet sich zu besondern und zwar zunächst, an altdav. Stellen wie 39, 2. 34, 14 erinnernd, zur Bitte um Schweigsamkeit. Die Lage Davids des Verratenen heischt Vorsicht im Reden, und das Bewußtsein seiner Verschuldung zwar nicht an den Empörern, aber an Gott, der ihn nicht ohne Verdienst so heimsuchte, verbot ihm redselige Selbstrechtfertigung. In *pone custodiam ori meo* ist שָׁמְרָה ἀπ. λεγ. n. d. infinit. Form דָּבְקָה, עָזְבָה, עָצְמָה statt des sonst in dieser Bed. gebräuchlichen שִׁמְרָה, wie Hitz. Riehm zu lesen vorziehen. In 3[b] ist דַּל ἀπ. λεγ. für דֶּלֶת (n. d. F. שַׁל v. שָׁלָה wie דֶּלֶת assyr. *daltu* v. דָּלָה *pendulum esse:* was in den Angeln hängt und sich bewegt), Thür der Lippen wie „Pforten des Mundes" Mi. 7, 5., πύλαι στόματος bei Euripides. נִצְּרָה könnte *imper. Kal* sein: bewahre doch (Trg. נְטַר) mit *Dag. dirimens* wie Spr. 4, 13. Aber נָצַר עַל ist ungebräuchlich, und auch als Parallelwort zu dem gleichfalls anscheinenden Imper. שָׁמְרָה erklärt sich נִצְּרָה seiner Punktation nach durch Vergleichung von יִקְּהַת Gen. 49, 10 und רִצְפַּת (רִצְפָּה) Est. 1, 6 als Subst., wonach der Syr. 3[a] und 3[b] נטורא (Wächter, Wacht) übers., vgl. den Spruch Sir. 22, 27. Auf die Bitte um Schweigsamkeit folgt v. 4 die Bitte um Abbruch aller Gemeinschaft mit den gegenwärtigen Machthabern. Sie heißen mit einem Anflug von Ironie אִישִׁים Herren im Sinne von בְּנֵי־אִישׁ 4, 3 (vgl. spanisch *hidalgos* = *hijos d'algo* Söhne Jemandes). Die böse Sache (דָּבָר ׀ רָע mit Pasek zwischen den zwei ר wie Num. 7, 13. Dt. 7, 1 zwischen den zwei ם, 1 Chr. 22, 3 zwischen den zwei ל), der J. nie sein Herz zuneigen möge (תַּט *impf. apoc. Hi.* wie 27, 9), wird sofort näher bez.: *perpetrare facinora maligne cum dominis etc.* עֲלִלוֹת von Großthaten im Sinne von Schandthaten kommt auch sonst vor 14, 1. 99, 8., nur hier aber das *Hithpo.* הִתְעוֹלֵל, welches mit עללות bed.: solche Handlungen geflissentlich zum Gegenstande seines Handelns machen (vgl. تَعَلَّلَ بِالشَّيْءِ sich mit etw. zu schaffen machen, unterhalten, belustigen); der Ausdruck ist so detestirend als möglich: dieser D. liebt grelle Sprachfarbe. LXX übers. עללות irrig nach Dt. 22, 14 mit προφάσεις. In dem ablehnenden *neve eorum vescar cupediis* steht לָחַם poetisch für אָכַל und בְּ ist das partitive wie Iob 21, 25. מַנְעַמִּים ist wieder ἀπ. λεγ., mag aber als Bez. leckerer Speisen (v. נָעֵם mild, zart, annehmlich s.) nicht ungew. gewesen sein. Daß Usurpatoren sich Küche und Keller der Fortgejagten wohl schmecken lassen, ist eine bekannte Sache.

V. 5—7. Bis hierher ist der Ps. verhältnismäßig leicht, aber nun wird er überaus schwierig. David, seiner Sünden an Gott und seiner Unvollkommenheit als Regent sich wohl bewußt, sagt im Gegens. zu dem Schimpf, den er jetzt leidet, daß er dagegen freundliche Zurechtweisung sich wohl gefallen lassen wolle: „es schlage mich ein Gerechter in Freundlichkeit und weise mich zurecht — Haupt-Oels (d. i. Oels aufs Haupt, dem solche Zurechtweisung sich vergleicht) soll mein Haupt sich nicht weigern." So übers. wir, den Acc. folgend, und nicht wie Hupf. Kurtz Hitz.: „Schlägt mich ein Gerechter — Liebe ists; rügt er mich — Salbe des Haupts ists mir", wobei zweimal, was zu hart, הִיא (הוּא) לִי fehlen

würde. צַדִּיק steht hier als Begriffswort: der Gerechte wer immer es sei, in Gegens. näml. zu den Empörern und dem ihnen zugefallenen Volke; Amyr. Mr. Hgst. verstehen צדיק von Gott, aber von diesem kommt es immer nur als Attribut, nie so für sich als Benennung vor. חֶסֶד wie Jer. 31, 3 s. v. a. בְּחֶסֶד *cum benignitate = benigne;* es ist wie Iob 6, 14 das gemeint was Paulus Gal. 6, 1 πνεῦμα πραΰτητος nennt. Und הָלַם *tundere* ist von den Schlägen ernster, aber wohlmeinender Rüge gebraucht, welche Spr. 27, 6 פִּצְעֵי אוֹהֵב heißen. Solche Rüge soll ihm wie Haupt-Oel sein 23, 5. 133, 2., welches sein Haupt nicht verschmäht; Haupt-Oel ist nicht *oleum capitale* (Schultens) nach Analogie von בְּשָׂמִים ראשׁ Ex. 30, 24 (vgl. ראשׁי בשׂמים Hohesl. 4, 14 רֵאשִׁית שְׁמָנִים Am. 6, 6), sondern, wie die folg. Bez. auf das Haupt fordert, *oleum capitis*, und יָנִי defektiv für יָנִיא, wie יַשִּׁי 55, 16. אָבִי 1 K. 21, 29 u. ö.; הֵנִיא (√כא نَأْ mit dem die Verneinung ausdrückenden Nasal *n*) bed. hier verneinen, wie 33, 10 zunichtemachen. Dagegen LXX (Syr. Hier.) μὴ λιπανάτω τὴν κεφαλήν μου, vgl. نَوِيَ fett werden oder sein, welches aber nur von Leibesfettheit und zwar der Kameele gebraucht wird. Wohlmeinende Rüge soll ihm lieb und geistlich nützlich sein — das ist der Sinn des Bildes, wie Paul Gerhard (bei Gerok S. 149) es umschreibt:

> Wer mich freundlich weiß zu schlagen,
> Ist als der in Freudentagen
> Reichlich auf mein Haupt mir geußt
> Balsam der am Jordan fleußt.

Es folgt, rätselhaft in Sinn und Ausdruck, die Begründung כִּי־עוֹד וגו׳. Dieses עוֹד ist Chiffre eines ganzen Satzes und das folg. ו verhält sich nachsatzeröffnend zu diesem עוֹד, nicht zu כִּי wie 2 Chr. 24, 20., da wenn man כי als unterordnendes *quia* faßt kein Fortgang und Zus. ersichtlich ist. Wir erklären: *denn noch stehts so daß mein Gebet wider ihre Bosheiten ist* d. h. daß ich diesen keine Waffe als die des Gebets entgegensetze, also mich in der für wohlgemeinte Zurechtweisung empfänglichen geistlichen Stimmung befinde. Aehnlich Mendelss.: Ich bete noch, da jene Schandthat üben. Zu עוד ו vgl. Zach. 8, 20 עוֹד אֲשֶׁר (s. Köhler) und Spr. 24, 27 אַחַר וְ Ges. §. 126 Anm. 1. Er, der Gott v. 3 um Bewachung seines Mundes gebeten hat, ist den jetzigen Inhabern der Herrschaft gegenüber stumm und sucht sich rein zu erhalten von ihrem sündlichen Treiben, während er von dem Gerechten gern sich strafen läßt und je stummer gegen die Welt (s. Am. 5, 13) um so anhaltender mit Gott verkehrt. Aber es wird eine Zeit kommen, wo die welche sich jetzt als Herren geberden der Rache des von ihnen verführten Volkes anheimfallen und dagegen das bisher verstummte Bekenntnis von dem Heil und der Heilsordnung Gottes wieder frei sich vernehmen lassen kann und williges Gehör findet. Die neuen Regenten fallen, wie v. 6 sagt, der Volkswut anheim und werden die Felswände hinabgestürzt, während das Volk, das wieder zur Besinnung gekommen, Davids Wort zuhört und sie angenehm und wohlthuend (s. Spr. 15, 26. 16, 24) findet. נִשְׁמְטוּ ist nach 2 K. 9, 33 zu erkl. Das V. שָׁמַט aram.

שָׁמַט bed. los lassen und, activer gedacht, losreißen, herausreißen (z. B. syr. das Schwert aus der Scheide) oder auch (dem Zus. nach) hinabreißen. Herabschmeißen von Felsen war ein nicht unüblicher Strafvollzug 2 Chr. 25, 12. יְדֵי־סֶלַע sind die Seiten (140, 6. Richt. 11, 26) des Felsens, wonach, wie es scheint, das ἐχόμενα πέτρας der LXX verstanden sein will[1], also die gleichsam als Hände des Felsrumpfes gedachten Felswände, wenn nicht vielmehr mit Böttch. בִּידֵי und עַל־יְדֵי bei Vv. des Preisgebens und Hinabstürzens Thren. 1, 14. Iob 16, 11 u. ö. zu vergleichen ist. In v. 7 folgt weitere Angabe des Ausgangs auf Seiten Davids und der Seinen: *instar proscindentis et secantis terram* (בָּקַע mit בְּ sonst in der feindlichen Bed. *irrumpere*) *dispersa sunt ossa nostra ad ostium* (לְפִי wie Spr. 8, 3) *orci*, Symm.: ὥσπερ γεωργὸς (פלח im späteren Semitisch: *agrum colere* und überh. *colere*) ὅταν ῥήσσῃ τὴν γῆν, οὕτως ἐσκορπίσθη τὰ ὀστᾶ ἡμῶν εἰς στόμα ᾅδου, Quinta: ὡς καλλιεργῶν καὶ σκάπτων ἐν τῇ γῇ κτλ. und ähnlich Trg. Syr. Es ist, das Aeußerste vorausgesetzt, ein Hoffnungsblick in die Zukunft: sollten gleich seine und der Seinen Gebeine an die Mündung des Scheôl hingestreut sein (vgl. das syrische Bild vom Scheôl: „der Staub auf seiner Schwelle *ál-eskûfteh*“ DMZ XX, 513), ihre Seele unten, ihre Gebeine oben — so wäre das doch nur, wie wenn einer (s. über die Syntax Spr. 17, 14) beim Pflügen spaltet die Erde d. h. sie liegen nicht um liegen zu bleiben, sondern um aufs neue zu erstehen wie eine aus dem durcheinandergeworfenen Erdreich sprossende Aussaat. LXX *ABS* τὰ ὀστᾶ ἡμῶν, aber von zweiter Hand αὐτῶν (Syr. Ar. Aeth.), wie auch Böttch. *pro ineptissimo utcunque* עצמינו lesen zu müssen meint, „ihre Gebeine“ nach 2 Chr. 25. 12 *extr.* von den zerschellten Körpern der herabgestürzten verstehend. Aber עצמינו ist nicht anzufechten. Wir vernehmen hier die Auferstehungshoffnung wenn nicht direkt doch als Bild des Siegens trotz des Erliegens. Die Berechtigung zu dieser Deutung liegt in dem Bilde vom Ackersmann und in dem auf den rechten Vergleichspunkt führenden Begründungssatze v. 8; denn als Klage über eine erlittene Niederlage: „so sind unsere Gebeine zerstreut für den Mund der Hölle (um von ihr verschlungen zu werden)“ stünde v. 7 nach vorn und hinten fremd und einsam.

V. 8—10. Wenn v. 7 nicht bloß Ausdruck der Klage, sondern zugleich der Hoffnung ist, so brauchen wir nun dem כִּי nicht den entgegensetzenden Sinn von Aber (Burk) oder Jedoch (Ew.) zu geben, sondern wir können ihm seine nächstliegende begründende Bed. lassen. Von hier an verhallt der Ps. verhältnismäßig leicht verständlich und ganz entsprechend der Situation. Bei v. 8 erinnert man sich an 25, 15. 31, 2.; bei v. 9 f. an 7, 16. 69, 23 u. a. St. Die Zusammenstellung der Gottesnamen יהוה אדני kommt außer hier nur noch 68, 21. 109, 21. 149, 8 und außerhalb des Psalters nur Hab. 3, 19 vor, s. *Symbolae* p. 16. In „gieß nicht aus (תְּעַר mit geschärftem Vocal für תְּעָר Ges. §. 75

1) Beda Pieringer in seinem *Psalterium Romana Lyra Redditum* (Ratisbonae 1859) erklärt κατεπόθησαν ἐχόμενα πέτρας οἱ κραταιοὶ αὐτῶν *absorpti* i. e. *operti sunt loco ad petram pertinente signiferi turpis consilii eorum.*

Anm. 8) meine Seele“ ist עָרָה *Pi.* s. v. a. *Hi.* הֶעֱרָה Jes. 53, 12 entblößen, näml. den Boden des Gefäßes. יְדֵי פַח sind gleichsam die Hände des erfassenden und fangenden Garnes, und יָקְשׁוּ לִי ist, da יָקֹשׁ für sich allein schon *illaqueare, laqueum ponere* bed. (z. B. Jes. 29, 20) und da man also nicht יָקֹשׁ פַּח *ponere laqueum* sagen kann, virtueller Genitiv: *eorum qui insidias tendunt mihi.* מַכְמֹרִים Netze v. 10 ist wieder ἁπ. λεγ.; das Stammwort כָּמַר ist s. v. a. כָּמַן (64, 6 Trg. לְמִכְמַן תִּקְלִין Fallstricke heimlich hinzulegen) كمن verbergen, nachstellen, Hinterhalt legen. Die *enallage num.* ist wie 62, 5. Jes. 2, 8. 5, 23., der einfließende Sing. bezieht das von den Vielen Gesagte auf jeden Einzelnen insonderheit. Auch der Plur. מֹקְשׁוֹת für מֹקְשִׁים 18, 6. 64, 6 kommt nur hier vor. יַחַד ist wie 4, 9 zu erklären: es will das Zusammentreffen des Sturzes der Feinde und des Freiausgehens des Verfolgten ausdrücken. Mit יַחַד אָנֹכִי hebt der D. sein gleichzeitiges verschiedenes Geschick heraus: *simul ego dum* (עַד beim Impf. wie 1 S. 14, 19 beim Perf., häufiger und correkter bei folg. Nominalsatz, s. zu Hohesl. 1, 12) *praetereo h. e. evado.* Vergleichbar ist die invertirte Stellung des כִּי 118, 10—12. 128, 2., wogegen 120, 7 und 2 K. 2, 14 keine derartige Inversion stattfindet.

PSALM CXLII.

Ruf aus dem Kerker zu der Freunde bestem.

2 Mit meiner Stimme zu Jahve schrei' ich,
Mit meiner Stimme zu Jahve fleh' ich,
3 Schütte aus vor ihm mein Sorgen,
Meine Not mach' ich vor ihm kund.
4 Wenn sich umflort in mir mein Geist,
So weißt ja du um meinen Gang.

Auf dem Pfade, den ich gehn muß,   bergen sie Fall'n mir.
5 Blicke nach rechts und siehe,   kein Freund mir zeigt sich;
Entzogen ist mir alle Zuflucht,   niemand nach meiner Seele fragt.

6 Ich schreie zu dir, Jahve,
Sage: Du bist meine Zuflucht,
Mein Teil im Lande der Lebendigen.

7 O horch auf meine Wehklage,   denn schwach bin ich gar sehr;
Entreiß mich meinen Verfolgern,   denn sie sind zu stark mir.
8 O führ' aus Kerkerhaft meine Seele,   zu preisen deinen Namen —
Mein sich rühmen werden Gerechte: daß du mir wohlthu'st.

Es ist dies der letzte der 8 dav. Ps., welche durch ihre Ueberschriften aus der saulischen Verfolgungszeit hergeleitet werden (s. zu Ps. 34), überschrieben: *Betrachtung von David, als er sich befand in der Höhle, Gebet.* Den Namen מַשְׂכִּיל (s. zu Ps. 32) führen von jenen 8 auch Ps. 52 und 54, hier tritt noch תְּפִלָּה hinzu (sonst nur noch als Ueberschrift 90, 1. 102, 1. Hab. 3, 1), welches wie Erläuterung des (außerhalb der Psalmenpoesie ungebräuchlichen) משכיל aussieht. Der Art. von בַּמְּעָרָה weist wie 57, 1 auf die

Höhle von Adullam (1 S. c. 22) oder die von Engedi (1 S. c. 24), welche letztere von einem verborgenen engen Eingange aus ein so labyrinthisches Gewirr von Gängen und Gewölben bildet, daß Fackeln und Stricke Untersuchender bis jetzt nicht ausgereicht haben, bis an das Ende zu gelangen.

Sichere Kennzeichen nachdavidischer Zeit enthält der Ps. nicht, jedoch erscheint er durchweg als Nachbild älterer Muster und namentlich tritt er durch v. 2 f. vgl. 77, 2 f., v. 4 vgl. 77, 4 in ein Abhängigkeitsverh. zu Ps. 77, welches auch in Ps. 143 (vgl. v. 5 mit 77, 12 f.) bemerklich ist — die Zurückführung der zwei Ps. auf David fällt unter gleiches Urteil.

V. 2—4ᵃ. Der Hauptton der beiden ersten Zeilen liegt auf אֶל־ה. Verlassen von aller Creatur verläßt er sich auf J. Zu Ihm wendet er sich in andringendem und dringlichem Gebet (זָעַק parall. הִתְחַנֵּן wie 30, 9) und zwar nicht bloß innerlich (Ex. 14, 15) sondern mit seiner Stimme (s. zu 3, 5) — denn das laute Gebet wirkt beruhigend, stärkend und heiligend auf den Beter zurück — schüttet vor ihm aus seine Sorge die seine Gedanken hin- und wiederzerrt (שָׁפַךְ שִׂיחַ wie 102, 1 vgl. 62, 9. 64, 2. 1 S. 1, 16), legt offen vor ihm dar alles was ihn drückt und ängstigt. Nicht als ob Er es nicht auch ohnedies wüßte, vielmehr ist, wenn sein Geist (רוּחִי wie 143, 4. 77, 4 vgl. נַפְשִׁי Jon. 2, 8. Ps. 107, 5. לִבִּי 61, 3) in ihm (עָלַי, s. 42, 5) sich umnachtet und verschmachtet, gerade dies sein Trost, daß J. seinen Weg mit den Gefahren, die ihn auf Schritt und Tritt bedrohen, genau kennt und also auch Berechtigung und Sinn seiner Klagen zu würdigen versteht. Das ו von וְאַתָּה ist das gleiche wie 1 K. 8, 36 vgl. 35. Statt zu sagen: so tröste ich mich damit etc. spricht er gleich die Thatsache aus, womit er sich tröstet.

V. 4ᵇ—6. Das Gebet des D. wird nun, indem es auf seine bedrängte Lage näher eingeht, tiefatmiger und erregter. Ueberall, wohin er zu gehen hat (vgl. 143, 8), drohen ihm die Nachstellungen schlau berechnender Feinde. Selbst Gottes allsehendes Auge wird keinen entdecken, der so recht treulich und sorgsam sich seiner annähme; הַבִּיט blicke! ist eine graphische Zwitterform von הַבֵּט und הַבִּיט, der üblichen und der seltenen (s. Jer. 17, 18 und das Chethib הביט Klagel. 5, 1) Imperativform, vgl. הָבִיא 1 S. 20, 40 und die gleichen Schreibungen des *inf. abs.* Richt. 1, 28. Am. 9, 8 und des *impf. cons.* Ez. 40, 3. מַכִּיר heißt wie Ruth. 2, 19 vgl. 10 einer der jemandes wohlmeinend wahrnimmt, ein rücksichtsvoller (vgl. die RA הִכִּיר פָּנִים) Gönner und Freund. Ein solcher würde, wenn er einen hätte, עֹמֵד עַל־יְמִינוֹ oder מִימִינוֹ (16, 8) sein, denn auf die wehrhafte rechte Seite richtet sich offner Angriff (109, 6) und da nimmt auch der Kampfhelfer (110, 5) und Verteidiger (109, 31) seinen Platz, um den Gefährdeten zu decken (121, 5). Aber, wenn Gott dahin blickt, wird er ihn, den zu ihm Betenden, bloßgestellt finden. An Hitzigs Conj. הַבִּיט יָמִין וְרָאֹה *blickend Tage lang und schauend* mißfällt der zweideutige und deshalb kaum vom D. gebrauchte Aramaismus יָמִין = יָמִים Dan. 8, 27. Neh. 1, 4. Besser Ew. (nach LXX Trg. Syr.): *Mag ich nach rechts blicken und sehen* (וְרָאֵה), *doch zeigt*

sich mir kein Freund. Aber beide Aushülfen haben gegen sich das Beispiellose des *inf. abs.* mit adversativem Nachsatz. So scheint also doch die Punktation, indem sie hier die gangbare Formel הַבֵּט וּרְאֵה z. B. Iob 35, 5. Thren. 5, 1 findet, das Richtige getroffen zu haben. Daß David, obwohl von einer Schar Getreuer umgeben, keinen wahren Freund zu haben bekennt, ist ähnlich zu erklären, wie wenn Paulus Phil. 2, 20 sagt: οὐδένα ἔχω ἰσόψυχον. Alle menschliche Liebe ist, seit sich die Sünde der Menschheit bemächtigt hat, mehr oder weniger selbstisch, alle Glaubens- und Liebesgemeinschaft unvollkommen, und es giebt Lagen des Lebens, in denen diese Schattenseiten sich überwältigend fühlbar machen, so daß der Mensch sich völlig vereinsamt erscheint und um so angelegentlicher sich Gotte zuwendet, der allein das Liebesbedürfnis der Seele ausfüllen kann, der schlechthin uneigennützig und unveränderlich und trübungslos liebt, dem die Seele alles was sie drückt ohne Rückhalt anvertrauen kann und der ihr Bestes nicht allein redlich will, sondern auch unhintertreiblich durchzusetzen vermag. Umstellt von blutgierigen Feinden, verkannt oder doch nicht im tiefsten Grunde erkannt von seinen Freunden fühlt sich David gelöst von aller Creatur. Auf dieser Erde ist für ihn jeglich מָנוֹס verloren (Ausdruck wie Iob 11, 20). Es ist da keiner der nach seiner Seele fragte (לְנַפְשִׁי, nicht נַפְשִׁי was sinnwidrig sein würde, vgl. zu Spr. 29, 10) und sich deren Rettung recht ernstlich angelegen sein ließe. So schreiet er denn, an allem Sichtbaren verzagend, zu dem Unsichtbaren. Er ist sein מַחְסֶה (91, 9) und sein חֶלְקִי (16, 5. 73, 26) d. i. der Anteil an Besitz, der ihn zufriedenstellt. Ihn seinen Gott nennen zu dürfen — das ists was ihm genügt und alles überwiegt. Denn J. ist der Lebendige und wer Ihn zu eigen hat, der befindet sich ebendamit בְּאֶרֶץ הַחַיִּים (27, 13. 52, 7). Er kann nicht sterben, nicht untergehen.

V. 7—8. Um so erhörungsgewisser erhebt und beruhigt sich nun seine Bitte, wohlbegründet in seiner Ohnmacht und seiner Feinde Uebermacht, abzielend auf die Verherrlichung des göttlichen Namens. In v. 7 erinnert רִנָּתִי an 17, 1., die erste Begründung an 79, 8., die andere an 18, 18. Nur hier aber im ganzen Psalter bez. der D. die צָרָה, in der er sich befindet, als Kerker מַסְגֵּר. 8^b^ zieht in den Preis des göttlichen Namens die ganze Gemeinde der Gerechten hinein. Der D. befindet sich also doch nicht so schlechthin allein, wie es nach v. 5 scheinen könnte. Er ist weit davon entfernt, sich für den einzigen Gerechten zu halten. Er ist nur ein Glied einer Gemeinde, deren Geschick in das seinige verflochten ist und die seiner Rettung als ihrer eignen sich rühmen wird, denn εἰ δοξάζεται ἓν μέλος, συγχαίρει πάντα τὰ μέλη (1 Cor. 12, 26). Nach diesem συγχαίρει verstehen wir das verschieden gedeutete יַכְתִּירוּ. LXX Syr. Aq. übers.: meiner harren Gerechte, aber harren heißt כִּתֵּר, nicht הִכְתִּיר. Die Neuern dagegen fast allgemein wie Lth. nach Felix Pratensis: mich umringen (um mich sich scharen) werden Gerechte, wobei, wie Hgst. bemerkt, בִּי die zärtliche Teilnahme bez.: sich dicht an mich herandrängend. Aber kein V. des Umgebens (אִפֵּף, סָבַב, סֹבֵב, עִטֵּר, עָטַר, הִקִּיף) nimmt irgendwo sonst בְּ zu sich, bei הִכְתִּיר

Hab. 1, 4 und כִּתֵּר 22, 13 in der Bed. *cingere* steht der Acc. Mit Recht fassen Symm. Hier. Saadia Jefeth Parchon AE Coccejus u. A. יַכְתִּירוּ als Denom. v. כֶּתֶר eine Krone (v. כִּתֵּר urspr. binden, umwinden DMZ XXIV, 665) aufsetzen (vgl. Theod. Trg. Hier. Venet. Lth. zu Spr. 14, 18), also: ob mir werden kronengleich sich schmücken d. i. triumphiren Gerechte, daß du mir wohlthuest (Nachklang von 13, 6). Nach Stellen wie 64, 11. 40, 17 könnte man בּוֹ statt בִּי erwarten. Aber der Schluß von Ps. 22 (v. 23 ff.) vgl. 140, 12 f. zeigt, daß auch בִּי statthaft ist. Ebendies gehört zum Gepräge der Ps. Davids aus der saulischen Zeit, daß der D. sein und seiner Feinde Geschick in nicht bloß idealer, sondern ratschlußmäßig causaler Verknüpfung mit dem allgemeinen Ausgange der beiden in der Welt einander entgegenstehenden Mächte anschaut.

PSALM CXLIII.

Sehnen nach Gnade in finsterer Haft.

1 Jahve, höre mein Gebet, o horch auf mein Flehen;
In deiner Treue erhöre mich, in deiner Gerechtigkeit.
2 Und gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht,
Denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht.
3 Denn verfolgt hat der Feind meine Seele,
Zermalmt zu Boden mein Leben,
Mich gelagert in schaurig Dunkel, wie auf immer Tote.

4 Und es verschmachtet in mir mein Geist,
In meinem Innern erstarrt mein Herz.
5 Ich gedenke vormaliger Tage,
Sinne nach über all dein Thun,
Dem Werke deiner Hände denk' ich nach.
6 Ich breite meine Hände zu dir aus,
Meine Seele ist wie dürstend Land dir zugewandt! (*Sela*)

7 Eilends erhör' mich, Jahve, es sehnt sich mein Geist:
Verbirg nicht dein Antlitz vor mir,
Ich würde gleichen Hinabfahrenden zur Grube.
8 Laß mich hören mit Morgenanbruch deine Gnade,
Denn in dich vertrau' ich.
Thu mir kund den Weg, den ich gehn soll,
Denn auf dich richt' ich meine Seele.

9 Entreiß mich meinen Feinden, Jahve!
Bei dir hab' ich mich geborgen.
10 Lehre mich vollführen deinen Willen,
Denn du bist mein Gott,
Dein guter Geist führe mich in ebenem Lande.
11 Ob deines Namens, Jahve, belebe mich wieder,
Mögest in deiner Gerechtigkeit der Not entheben meine Seele,
12 Und in deiner Gnade wegtilgen meine Feinde,
Und wegräumen alle Dränger meiner Seele,
Denn ich bin dein Knecht.

In einigen Codd. der LXX hat dieser Ps. (wie auch Euthymios bezeugt) gar keine, in andern aber die Aufschrift: Ψαλμὸς τῷ Δαυεὶδ ὅτε αὐτὸν ἐδίωκεν

ἀβεσσαλὼμ ὁ υἱὸς αὐτοῦ (*BS* *οτε αυτον ο υ͞ς καταδιωκει*). Viell. von gleichem D. wie Ps. 142, mit dem er in v. 4. 8. 11 (vgl. 142, 4. 8) zusammenklingt, ist er gleich diesem ein jüngerer Nachtrieb davidischer Psalmenpoesie und allerdings aus der Lage des von Absalom Verfolgten heraus gedichtet. Die Ps. dieser Verfolgungszeit unterscheiden sich von denen der saulischen durch die tiefe Wehmut, zu welcher die Trauer des Entthronten mit der Bußtraurigkeit des Schuldbewußten zusammenschmilzt. Um dieses Grundzugs willen hat die Kirche Ps. 143 zum letzten ihrer sieben *Psalmi poenitentiales* erwählt. Das סלה am Schlusse von v. 6 teilt ihn in 2 Hälften.

V. 1—6. Zwei in Gott selbst gelegene Beweggründe der Erhörung spricht der D. für sich an: Gottes אֱמוּנָה Wahrhaftigkeit, mit welcher er die Wahrheit seiner Verheißungen bewährt, also seine Verheißungstreue, und seine צְדָקָה Gerechtigkeit nicht in recompensativ gesetzlichem, sondern ratschlußgemäß evangelischem Sinne d. i. die Strenge und den Ernst, womit er die von seiner heiligen Liebe aufgerichtete Heilsordnung sowohl gegen die dankbar Gehorsamen als gegen die schnöden Verächter aufrecht hält. In diese Heilsordnung eingegangen und innerhalb derselben J. als seinem Gotte und Herrn dienend ist der D. Jahve's Knecht. Und weil das durch diese Heilsordnung normirte Verhalten des Gottes des Heils oder seine צְדָקָה ihrer Grundbethätigung nach darin besteht, daß er den sündigen Menschen, der keine der göttlichen Heiligkeit entsprechende Gerechtigkeit aufzuweisen hat, aber dieses Mißverhältnis bußfertig erkennt und nach Ausgleichung desselben heilsbegierig sich sehnt, aus Gnaden rechtfertigt: so bittet der D., daß er auch mit ihm nicht ins Gericht gehe (בּוֹא בְמִשְׁפָּט wie Iob 9, 32. 22, 4. 14, 3), daß er also Gnade für Recht über ihn ergehen lasse, denn abgesehen davon, daß auch die Heiligkeit der guten Geister sich mit Gottes absoluter Heiligkeit nicht deckt und daß dieses Deficit noch ein ungleich größeres bei dem geistleiblichen Menschen sein muß, welcher die Irdigkeit zur Basis seines Ursprungs hat, ist ja der Mensch nach 51, 7 in Sünde empfangen, so daß er sündig ist von da an, wo er zu leben beginnt: sein Leben ist unauflöslich mit Sünde verflochten, kein Lebendiger besitzt eine vor Gott gültige Gerechtigkeit (Iob 4, 17. 9, 2. 14, 3 f. 15, 14 u. ö.). Mit כִּי v. 3 begründet der D. seine Bitte um Erhörung und insbes. um Vergebung seiner Schuld. Er wird von Todfeinden verfolgt und befindet sich bereits nahe dem Tode, und zwar nicht ohne eigne Verschuldung, so daß also seine Rettung abhängt von Vergebung seiner Sünden und mit dieser zusammenfällt. „Es verfolgt der Feind meine Seele“ ist aus 7, 6 abgewandelt (חַיָּה für חַיִּים wie 78, 50 und häufig im B. Iob, bes. den Reden Elihu's); auch 3ᶜ erinnert noch an 7, 6., lautet aber wörtlich wie Thren. 3, 6 (vgl. 88, 7). מֵתֵי עוֹלָם (LXX νεκροὺς αἰῶνος) sind entw. auf ewig Tote (Syr.) nach שְׁנַת עוֹלָם Jer. 51, 39 vgl. בֵּית עֹלָמוֹ Koh. 12, 5., oder unvordenklich Tote (Hier.) nach עַם עוֹלָם Ez. 26, 20.; ersteres liegt näher, da הוֹשִׁיבַנִי auf den Anfang zurückblickt der kein Ende nehmen zu wollen scheint: der D. erscheint sich also wie ein auf immer lebendig Begrabener. Die Piel-Form דִּכָּא für דִּכָּא folgt dem Paradigma ל״ה wie מִלָּא Jer. 51, 34.

נִשָּׂא 1 K. 9, 11. Infolge dieser auf seine Vernichtung abzielenden Befeindung fühlt der D. in sich seinen Geist und also sein innerstes Leben sich umfloren (Ausdruck wie 142, 4. 77, 4), in seinem Inwendigen gerät sein Herz in den Zustand der Verstörung (יִשְׁתּוֹמֵם ein der jüngeren Sprache eignes *Hithpo.*), so daß es fast zu schlagen aufhört. Er erinnert sich der vormaligen Tage, in denen J. offensichtlich mit ihm war; er überdenkt das ganze Heilswerk Gottes mit allen den Macht- und Gnadenthaten, in denen es sich bisher entfaltet hat, sinnt nach dem Thun seiner Hände d. i. der bisher so wundersam gestalteten Gesch. seiner selbst und seines Volkes. Es sind das Nachklänge aus 77, 4—7. 12 f. Der Contrast, der sich dem Psalmisten bei dieser Vergleichung seiner Gegenwart mit der Vergangenheit herausstellt reißt seine Wunden nur noch tiefer und macht seine Bitte um Hilfe um so dringlicher. Er breitet seine Hände aus nach Gott, daß dieser ihn auf- und seiner sich annehme (s. Hölemann, Bibelstudien 1, 150 f.). Wie ein verschmachtet Land ist seine Seele Ihm zugewandt, worin wir eine Umbiegung der Grundstelle 63, 2 erkennen. Statt לְךָ würde es לָךְ heißen, wenn nicht סֶלָה in die Accentfolge einbezogen wäre.

V. 7—12. In dieser 2. Hälfte erscheint der Ps. noch mehr als Reproduktion älterer Psalmgedanken. Die Bitte: „eilends erhör mich, verbirg nicht dein Antlitz vor mir" lautet wie 69, 18. 27, 9 vgl. 102, 3. Der Ausdruck schmachtender Sehnsucht כָּלְתָה רוּחִי ist wie 84, 3. Und der Nachsatz: „sonst würde ich gleich werden zur Gruft Hinabfahrenden" stimmt wörtlich mit 28, 1 vgl. 88, 5. Bei „laß mich vernehmen in der Frühe deine Gnade" erinnert man sich der ähnlichen Bitte Mose's 90, 14., bei dem begründenden כִּי־בְךָ בָטָחְתִּי an 25, 2 u. ö. Mit der Bitte, daß mit nächstem Morgenanbruch die Leidensnacht ein Ende haben und Gottes hilfreiche Gnade sich ihm vernehmbar machen möge, verbindet sich die Bitte, daß Gott ihm den Weg zu wissen geben möge, den er zu gehn hat, um dem Verderben zu entgehen, in das man ihn verstricken möchte. Diese Bitte הוֹדִיעֵנִי hat ihr Vorbild an Ex. 33, 13 und im Psalter an 25, 4 vgl. 142, 4., ihre Begründung: denn zu dir hab' ich erhoben meine Seele, näml. in Heilsbegier und Glaubenszuversicht, an 25, 1. 86, 4. Eigentümlich aber und im Ausdruck beispiellos sind die Worte, welche der Bitte: rette mich von meinen Feinden (59, 2. 31, 16) angefügt werden: אֵלֶיךָ כִסִּתִי. Der Syr. läßt sie unübersetzt. LXX (Vulg. Lth.) ὅτι πρὸς σὲ κατέφυγον d. i. נסתי (Jes. 10, 3) oder auch חסתי = חָסִיתִי (vgl. 104, 18 מחסה καταφυγή). Das Trg. frei: מֵימְרָךְ סְבֵיתִי לְפָרִיק dein Logos gilt mir als Erlöser. Hier., welcher übers.: *a te protectus sum*, hat כִּסֵּתִי (כֻּסֵּיתִי) vocalisirt. Hitz. liest (zu u. St. und Spr. 7, 20) כִּסְתִּי v. כָּסָא = סְכָא schauen und Baethgen סְכִיתִי (= ܣܟܝܬ): *nach dir schaue ich*, beides unhebräisch. Das vorliegende כִּסִּתִי läßt nur zwei Erklärungen zu: 1) *ad* (*apud*) *te texi* = dir hab' ichs heimlich vertraut (Jefeth Raschi AE Kimchi Cocc. JHM. JDM. Rosenm. Ges. de W.); aber eine solche *constr. praegnans*, bei welcher כִּסָּה aus der Bed. verhehlen (vgl. כסה מן Gen. 18, 17) in deren Gegenteil umschlagen

und der Satz den Sinn von כִּי אֵלֶיךָ גִּלִּיתִי Jer. 11, 20. 20, 12 haben würde, ist schwer denkbar. Besser 2) *ad (apud) te abscondidi,* scil. *me* (Saad. Calv. Mr. Ew. Hgst.). Daß כִּסָּה die Handlung des Deckens als eine auf den Deckenden selbst bezogene ausdrücken und so reflexiven Sinn gewinnen kann, ist aus Gen. 38, 14. Dt. 22, 12 vgl. Jon. 3, 6 ersichtlich. Also: nach dir hin, bei dir hab' ich Bergung gemacht = mich geborgen, was dem Sinne nach s. v. a. חָסִיתִי (s. zu 2, 12), wie Olsh. Hupf. Dyser. lesen wollen; aber schon Abulwalid bem., daß man mit כִּסֵּתִי zu gleichem Ziele gelangt. J. allein, bei dem er sich geborgen, kann ihm in der äußerlich und innerlich gefährdenden Lage, in welcher er sich befindet, zu erkennen geben was recht und heilsam ist und kann ihn den erkannten Gotteswillen (τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον Röm. 12, 2) ausführen lehren, und das ists um was er v. 10 ihn bittet, denn J. ist ja sein Gott, der ihn, den äußerlich und innerlich Angefochtenen, nicht in Irrsal lassen kann, möge denn sein guter d. i. des Menschen Heil gern fördernder Geist (רוּחֲךָ טוֹבָה für הַטּוֹבָה Neh. 9, 20 [1]) ihn leiten in ebenem Lande, denn, wie bei Jesaia 26, 7 im Aufblick zu J. gesagt wird, „der Pfad, den der Gerechte geht, ist Ebenheit; eben bahnest du das Geleis Gerechter." Die geographische Bezeichnung אֶרֶץ מִישׁוֹר Dt. 4, 33. Jer. 48, 21 ist hier geistlich gewendet. Auch hier begegnen uns überall Erinnerungen an bereits gelesene Ps., vgl. zu לַעֲשׂוֹת רְצוֹנְךָ 40, 9., zu כִּי־אַתָּה אֱלוֹהָי 40, 6 u. ö., zu רוּחֲךָ טוֹבָה 51, 14., zu אֶרֶץ מִישׁוֹר und der ganzen Bitte 27, 11 (wo אֹרַח מ׳ wie Syr. auch hier liest) nebst 5, 9. 25, 4 f. 31, 4. Und in solchen schon bekannten Psalmgedanken wickelt sich der Ps. auch weiter ab: Um deines Namens willen, Jahve (25, 11), wollest du mich neubeleben (תְּחַיֵּנִי wie 138, 7 vgl. 71, 20), kraft deiner Gerechtigkeit herausführen aus Bedrängnis meine Seele (142, 8. 25, 17 u. ö.), und kraft deiner Gnade wegtilgen meine Feinde (54, 7). Wie in v. 1 Treue und Gerechtigkeit sind hier Gnade und Gerechtigkeit gepaart, und zwar so daß die Gnade nicht bei תוֹצִיא und die Gerechtigkeit nicht bei תַּצְמִית genannt wird, sondern umgekehrt (s. zu v. 1). Es ist unmöglich daß Gott denj. der sich in Ihn geborgen sterben und verderben und dagegen dessen Feinde triumphiren lasse. Darum begründet der D. die Bitte um Vertilgung (הִצְמִית wie 94, 23) seiner Feinde und Wegräumung (הַאֲבִיד, sonst אִבֵּד) der Dränger seiner Seele (sonst צֹרְרַי) mit den Worten: *denn ich bin dein Knecht.*

---

1) Eig. dein Geist, ein guter, so daß טוֹבָה adjektivische Apposition ist, wie man auch sagen kann רוּחַ הַטּוֹבָה Geist, der gute, wie arab. مسجد الجامع die Hauptmoschee, was manche Grammatiker als Annexionsverhältnis, andere als Ellipse (indem sie dazwischen المكان ergänzen) ansehen; das Erstere bestätigt sich an vielen Beispielen als das wenigstens großenteils Beabsichtigte z. B. Gen. 1, 31. 2, 3. Hohesl. 7, 10. Sach. 4, 7., vgl oben zu 78, 49., aber auch zu 18, 18.

PSALM CXLIV.

Ermannung in Gott vor entscheidendem Kampfe.

Segensstand des Volkes Gottes.

1 Gebenedeiet sei Jahve mein Hort,
Der anweist meine Hände zum Kampfe,
Meine Finger zum Kriege —
2 Meine Gnade und meine Berghöh,
Meine Burg und mein Befreier mir,
Mein Schild und in dem ich geborgen,
Der niederzwingt mein Volk unter mich!

3 Jahve, was ist der Mensch, daß du ihn erkennest,
Des Sterblichen Kind, daß du ihn beachtest!
4 Ein Mensch, dem Hauche gleicht er,
Seine Tage sind wie ein hinschwindender Schatten.

5 Jahve, neige deine Himmel herabzufahren,
Rühr' an die Berge, daß sie rauchen.
6 Blitze Blitzstrahl, sie zu zerstreuen;
Entsende deine Pfeile, sie zu verstören.
7 Sende deine Hände aus der Höhe,
Entreiß mich und rette mich aus großen Wassern:
Aus der Hand der Söhne der Fremde,
8 Deren Mund Eitles redet
Und deren Rechte eine Rechte der Lüge.

9 Elohim, ein neues Lied will ich dir singen,
Auf zehnsaitiger Nabla dir spielen,
10 Der Heil verleiht den Königen,
Der entreißt David seinen Knecht bösem Schwerte.
11 Entreiß und rette mich aus der Hand der Söhne der Fremde,
Deren Mund Eitles redet,
Deren Rechte eine Rechte der Lüge.

12 *Weil unsere Söhne wie hochgezogene Pflanzen in ihrer Jugendfrische,*
Unsere Töchter wie buntgeschmückte Ecken nach Palast-Bauart;
13 *Unsere Speicher gefüllt, dargebend allerlei Art;*
Unsere Schafe zu Tausenden werfend, verzehntausendfacht auf unseren Fluren,
14 *Unsere Rinder trächtig, keine Bresche und keine Uebergabe*
Und kein Klaggeschrei auf unseren Strassen —
15 *Heil dem Volke, dems also geht,*
Heil dem Volke, dess Gott Jahve ist!

Gepriesen sei J., der mich kämpfen und siegen lehrt v. 1—2., mich den ohnmächtigen Sterblichen, stark nur in Ihm, v. 3—4. Möge denn J. Sieg verleihen auch diesmal über die prahlerischen lügnerischen Feinde v. 5—8, so will ich ihm neue Danklieder singen, dem Siegverleihenden v. 9—10. Möge er mich retten aus der Hand der Barbaren, die uns um unsern Wohlstand beneiden, der eine Folge dessen ist, daß wir J. zum Gott haben v. 11—15. Ueberblicken wir diesen Gedankengang, so empfiehlt sich der überschriftliche Zusatz der LXX (nach Origenes nur ἐν ἐνίοις τῶν ἀντιγράφων) πρὸς τὸν Γολιάδ und des Targumisten Bez. der חֶרֶב רָעָה v. 10 auf das

Schwert Goliaths (nach dem Vorgange des Midrasch). Man lese 1 S. 17, 47. Aus diesem Ausspruche Davids ist der Ps. erwachsen. In einem alten Geschichtswerke, wie deren mehrere unseren Bb. Samuel als noch erkennbare Quellen unterliegen, sollte er die Gefühle ausdrücken, mit welchen David in den Zweikampf mit Goliath ging und den Sieg Israels über die Philister entschied. Er war damals schon von Samuel gesalbt, wie beide im ersten B. Samuel ineinandergearbeitete Berichte voraussetzen, s. 1 S. 16, 13. 10, 1. Und dieser Sieg war für ihn ein Riesenschritt zum Throne.

Wenn man אֲשֶׁר 12[a] in der Bed. *eo quod* faßt, so daß Neid als Beweggrund der ursachlosen (שָׁוְא), lügnerisch treubrüchigen Erhebung (יְמִין שָׁקֶר) der Nachbarvölker in Betracht gezogen wird: so läßt sich das Stück v. 12—15 als Formteil des Ganzen ebenfalls begreifen. Nur so, nicht anders: denn als Angabe des Zweckes: *auf daß seien* . . (Hier. de W. Hgst. u. A.) kann אשר nicht gemeint sein, da lauter vergegenwärtigende Nominalsätze folgen; auch lassen diese wünschenden Sinn nicht zu: *Wir deren Söhne sein mögen* . . (Mr.), und versichernden Sinn (Vaih.) hat אשר überall nicht. Auch leuchtet ein, daß sich nicht mit Saadia zur Erklärung des אשר auf v. 9 (اسبح على ما) zurückgreifen läßt. Aber auch jener Anschluß mit *eo quod* ist mißlich, da Mißgunst קנאה nicht vorher erwähnt wird und יְמִינָם יְמִין שָׁקֶר Ausdruck einer Thatsache, nicht einer Handlung ist. Erwägt man weiter daß dem Ps., wenn er mit v. 11 schließt, nichts an Rundung gebricht, so wird die urspr. Zugehörigkeit von v. 12—15 um so zweifelhafter. Und doch läßt sich in der Nachbarschaft kein Ps. entdecken, dem sich dieses Stück einfügen ließe. Am ehesten, wie Hitz. richtig urteilt, zwischen v. 13 und 14 des Ps. 147. Aber Rhythmus und Stil sind anders als in diesem Ps., und wir müssen es also dabei bewenden lassen, daß dem Ps. 144 hier das Bruchstück eines andern angefügt ist, welches zur Not als Bestandteil desselben gelten kann, aber trotzdem daß der ganze Ps. sich cyklopisch aufbaut, nicht dessen urspr. Schlußstein gewesen ist, wie man denn auch nach dem Refrain mit der Nennung Davids v. 11 vgl. 18, 51 nichts weiter erwartet. Dyserinck setzt 144, 9. 10. 12—15 zu einem bes. Liede zus., indem er 12[a] הַשָּׁם für אשר liest.

V. 1—2. Diese ganze erste Gruppe ist dem großen Siegesdanklied Davids Ps. 18 nachgebildet. Daher die Benennung Jahve's: mein Fels 18, 3. 47., daher die Häufung anderer Benennungen in 2[a], wo 18, 3 wiederklingt, aber וּמְפַלְטִי־לִי (mit entdagessirtem לִ) dem Vorgange von 2 S. 22, 2 folgt. Die Benennung Jahve's mit חַסְדִּי ist eine kühne Abbreviatur des אֱלֹהֵי חַסְדִּי 59, 11. 18, wie auch Jon. 2, 9 der Gott, den die Abgöttischen verlassen, חַסְדָּם heißt. Statt מִלְחָמָה sagen auch schon die david. Ps. poetisch קְרָב 55, 22 vgl. 78, 9. „Lehrend meine Hände zum Kriege“ lasen wir schon 18, 35; hier mit Art. הַמְלַמֵּד nach der Regel bei König, Lehrgeb. S. 72 vgl. 680, und לַקְרָב mit ק *raphe* wie לַמְצָד 1 Chr. 12, 16. Auch die letzten Worte der Gruppe sind nach 18, 48., aber statt וַיַּדְבֵּר sagt dieser D., viell. unter Einfluß des וּמוֹרִיד 2 S. 22, 48., הָרוֹדֵד v. רָדַד = רָדָה, vgl. Jes. 45, 1. 41, 2. In Ps. 18, 48 dagegen liest man עַמִּים und schon die Masora zählt Ps. 144, 2

neben 2 S. 22, 44. Thren. 3, 14 als die drei Stellen auf, in denen עמי geschrieben ist, während man עמים erwartet (ג׳ דסבירין עמים), wie Aq. Trg. Syr. Hier. übers. Weder von der Buch- noch von der Volkssprache läßt sich vernünftiger Weise erwarten, daß sie in so zweideutigem Zus. עַמִּי für עַמִּים sage. Entw. also hat man עַמִּים, wenn nicht קָמַי (Dyser.), zu lesen[1], oder das Niederzwingen ist nicht von despotischer Gewalt, sondern von gottverliehener Macht, von niederwältigender Autorität gemeint. Ist das sprachlich statthaft, so spricht David der Gesalbte, aber noch nicht zum Throne Gelangte hier die Hoffnung aus, daß Jahve ihm Thaten des Sieges verleihen wird, welche Israel nötigen, sich ihm, sei es willig oder widerwillig, zu unterwerfen.

V. 3—4. Offenbar ist v. 3 eine Variation auf 8, 5 mit anderen Verben: יָדַע im Sinne liebenden Eingehens; חִשַּׁב eig. berechnen, hier *rationem habere*. Statt כִּי mit folg. Impf. stehen hier consecutive Imperfecta und בֶּן־אָדָם ist aramaisirend (בַּר אֱנָשׁ) in בֶּן־אֱנוֹשׁ umgesetzt. V. 4 ist wie eine Miniatüre von 39, 6f. 11 vgl. 62, 10.; das Bild vom Schatten wie 102, 12 vgl. 109, 23. Noch abgerissener, als die zweite Gruppe an die erste, schließt sich die dritte an die zweite.

V. 5—8. Thaten Gottes, welche Ps. 18 feiert, werden hier erbeten. Man sieht aus 18, 10., daß וְתֵרֵד 5ª nicht den Himmel, sondern J. zum Subj. hat, und aus 18, 15., daß das Suff. *em* v. 6 beidemal auf die Feinde bezogen sein will. Die Feinde heißen Söhne der Fremde d. i. Barbaren wie 18, 45 f. Daß J. seine Hand aus der Himmelshöhe streckt und David aus großen Wassern herausreißt, ist wörtlich aus 18, 17.; hier hat der D. dem Bilde die Deutung beigefügt. Zu 8ª vgl. man 12, 3. 41, 7.; das Wortpaar „Lügen-Rechte" ist wie 109, 2. Aber unser D., obgleich so sehr Nachahmer, hat doch auch sein Eigentümliches. Das V. בָּרַק *blitzen*, das V. פָּצָה in der aramäisch-arabischen Bed. *herausreißen*, welches bei David immer nur ‚aufreißen' (das Maul) bed. 22, 14. 66, 14., und das Wortpaar *Lügen-Rechte* (wie Lügen-Zunge 109, 2), d. i. zu falschem Schwur erhobene, finden sich nur hier. Das Bild der Allmacht: „er tastet die Berge an und sie rauchen" ist wie 104, 32 von dem rauchenden Gesetzgebungsberge entnommen Ex. 19, 18. 20, 15. Die Berge deuten wie 68, 17 (vgl. 76, 5) auf die Weltmächte. Gott braucht diese nur wie mit dem äußersten Finger anzurühren, so kündigt sich das innere Feuer, welches sie verzehren wird, auch schon in dem Qualme an, der von ihnen emporsteigt. Auf die Bitte um Sieg folgt das Dankgelübde für den geschenkten.

V. 9—11. Abgesehen von Ps. 108, der aus zwei dav. Elohimps. zusammengefügt ist, ist das אלהים v. 9 dieser Gruppe das einzige in den 2 letzten Psalmbüchern — also ein schwacher Ansatz, auch die davidisch-elohimische Weise zu reproduciren. Das neue Lied erinnert an 33, 3. 40, 4., נֵבֶל עָשׂוֹר an 33, 2 (s. dort). Daß David sich im eignen Liede nennt, geschieht in Nachahmung von 18, 51. Von der Höhe des

---

1) Raschi kennt eine sonst unbekannte alte Masora-Bemerkung: תחתיו קרי, aber dieses Keri ist erdichtet.

Dankes senkt sich das Lied schließlich wieder zur Bitte herab, indem sich 7^c 8 als Kehrvers wiederholt. Die Bitte entwickelt sich von neuem aus den Attributen des Angerufenen v. 10, welche ihre Erfüllung verbürgen. Denn wie sollte der Gott, dem alle siegreichen Könige den Sieg verdanken (33, 16 vgl. 2 K. 5, 1. 1 S. 17, 47), seinen Knecht David feindlichem Schwerte erliegen lassen! — חֶרֶב רָעָה heißt das Schwert welches im Dienste des Bösen steht.

V. 12—15. Ueber das Verh. dieses Stückes zu dem Vorstehenden s. die Einl. אֲשֶׁר (ungewiß ob ein urspr. diesem Stücke angehöriges oder von dem der es anschob als Klammer hinzugefügtes Wort) bed. hier *quoniam* wie Richt. 9, 17. Jer. 16, 13 u. ö. LXX ὧν οἱ υἱοὶ (אשר בניהם), so daß der irdische Wohlstand der Feinde geschildert und v. 15 diesem der geistliche Besitz Israels entgegengesetzt wird. Der Anschluß wird bei dieser LA befriedigend straff, aber Beziehung der so geflissentlich sich ergehenden Schilderung auf die Feinde ist unwahrscheinlich. In v. 12—14 vernehmen wir eine durchaus eigentümliche Sprache ohne nachweisbare ältere Muster. Statt נְטִעִים lesen wir anderwärts נְטָעִים; „in ihrer Jugend“ gehört zu בָּנֵינוּ. מְזָוֵינוּ unsere Speicher, von einem Sing. מָזֶו oder מָזוּ (scheinbar von einem V. מָזָה, welches sich in der assyr. Bed. „aus-, aufschütten“ vergleichen ließe, aber verkürzt aus מְזָוֶה) ist ἅπ. λεγ.; die ältere Sprache hat dafür אָסָם, אוֹצָר, מַמְּגֻרָה. Ebenso ist זַן *genus*, syr. ܙܢܐ, ein jüngeres Wort (nur noch 2 Chr. 16, 14., wo וּזְנִים *et varia quidem* oder geradezu Specereien von *species* bed. und auf ein זנה, nicht זנן als Stammwort hinweist); der Priestercodex und Ezechiel haben dafür מִין. Statt אֲלוּפִים Rinder, welches in der älteren Sprache Fürsten bed., sagt diese אֲלָפִים 8, 8. Dem jüngeren Zeitalter entspricht die *plena scriptio* צאונֵנוּ, in welcher das ו sogar ungenau ist; ihm entspricht שׁ = אשר v. 15., vgl. dagegen 33, 12. Auch מְסֻבָּלִים belastet = trächtig wie lat. *forda* v. *ferre* (vgl. מְעַבֵּר Iob 21, 10) findet sich sonst nicht; צאן ist (gegen Gen. 30, 39) als weiblicher Sammelbegriff, אַלּוּף (vgl. שׁוֹר Iob 21, 10 und das sprichwörtliche דֹּב שַׁכּוּל *ursa catulis orbata*) als *n. epicoenum* behandelt. Wider den Wortgebrauch Mr. Köster v. Lg. Fürst: unsere Fürsten sind aufgerichtet (nach Ezr. 6, 3); auch erwartet man nach der Erwähnung der Hürdenviehs auf den Fluren draußen nicht Erwähnung der Fürsten, sondern des in den Ställen befindlichen Hornviehs. זָוִית sonst Ecke bed. herrschender Ansicht nach hier die Ecksäule, so daß die zierlichen schlanken Töchter mit geschmackvoll ausgehauenen Karyatiden verglichen werden — nicht mit ausgehauenen Erkern (Lth.), denn 1) bed. זוית nicht Erker, sondern die Ecke, den Winkel, arab. زاوية *zâwia* (in der Technik der Steinmetzen der Quaderstein = אֶבֶן פִּנָּה, in der des Zimmermanns das Winkelmaß), v. زوى zusammen- oder einwickeln, bergen (vgl. z. B. das Sprichwort: *fi'l zawâjâ chabâjâ* in den Winkeln stecken Schätze); 2) eignet sich die aufstehende Säule besser zur Vergleichung als der schwebende Erker. Aber die syrisch-palästinische Architektur, die alte soweit sie uns aus ihren Resten erkennbar ist und die neue, weist

auch nichts auf, wobei man an Ecksäulen denken könnte. Auch zeigt sich in dem semit. זָוִית keine Spur jener Bed. Dagegen sind die Ecken der großen Säle vornehmer Häuser noch jetzt mit Schnitzwerk verziert, und da diese Verzierung buntfarbig ist, so fragt sichs ob מְחֻטָּבוֹת hier ‚ausgehauen' (Riehm) und nicht vielmehr ‚buntgestreift, buntfarbig' bed., was wir vorziehen, da חָטַב (verw. חָצַב) sonst nur Brennholz hauen bed.[1] und andererseits dem V. חָטַב neben jener Bed. auch die des arab. خَطِبَ gestreift, mehrfarbig s. (IV grünstreifig werden, von der Coloquinte) durch Spr. 7, 16 gesichert ist, wonach Symm. ὡς γωνίαι κεκοσμημέναι, Hier. *quasi anguli ornati* und Jefeth مُنَقَّشَات *pictae* übers. Also: unsere Töchter sind wie buntverzierte Ecken nach der Architektur von Palästen.[2] תַּבְנִית ist Acc. wie שִׁית Spr. 7, 10. Ew. 279[d]. Frei gebildet

---

1) Ueberall wo חטב (verw. חצב) vorkommt, öfter neben שׁאב מים (Wasser holen), bed. es Holz zum Verbrennen hauen, weshalb im Arab., welchem das V. verloren gegangen, حَطَب Brennholz (im Untersch. v. خشب Bauholz, Nutzholz) bed. und nicht allein das, sondern Brennmaterial im weitesten Sinne z. B. in holzarmen Dörfern den Rindermist (s. Iob S. 261) und den Hanf- oder Maisstengel, in der Wüste die بعرة d. i. den (mit blauer Flamme auflodernden) Kameelmist und die perennirende Steppenpflanze oder deren Wurzel. Mit Bezug auf حَطَب bed. احطب abgeholzt, seiner Zweige beraubt (vom Baume) und حرب حاطب ein abholzender Krieg, der das Land verödet, wie die Holzsammlerinnen einer Niederlassung (الحاطبات oder الحواطب genannt) mit ihrem kleinen Beil (مِحْطَب) in wenigen Tagen eine mit hohen Pflanzen bedeckte Gegend kahl machen. In den Dörfern des *Merý* heißen بنات حاطبات בְּנוֹת חֹטְבוֹת die kleinen Mädchen, welche die trockenen Kuhfladen auf den Weideplätzen sammeln. *Wetzst.*

2) Ecken mit buntem Schnitzwerk finden sich noch heutigentags in jedem damascenischen Empfangssaale (der sogen. قاعة) vornehmer Häuser [vgl. Lane, Sitten u. Gebräuche der heutigen Egypter, übers. v. Zenker Bd. 1 S. 11]. Ein architektonischer Schmuck mit vielem Geschmack und mühevoller Kunst aus Holzschnitzereien zusammengesetzt und in Gold und lebhaften Farben schimmernd bedeckt den oberen Teil der Ecken, deren eine *kâ'a* bis zu 16 haben kann, da an das *bêt el-baḥâra* d. h. das Carré mit dem Marmorbassin häufig drei Flügel stoßen. Dieser Zierrat, welcher auf das Auge einen höchst angenehmen Eindruck macht, den 2 bis 3 Etagen hohen Sälen sehr zum Vorteil gereicht und augenscheinlich den Zweck hat, die dunkleren Winkel oben an der Decke zu beseitigen, zieht sich von der Decke in der Länge von 1 bis $1^1/_2$ Klafter und allmählich schmäler werdend die Ecken herab; oben ist er am breitesten, so daß er dort auch die Enden der von den Wänden und der Decke gebildeten horizontalen Ecken bedeckt. Sollte diese Krönung der Ecken, deren technische Bez., wenn ich mich recht erinnere, القرنية *ḳornia* ist, bis in das biblische Altertum zurückreichen, so würde sie der Psalmist zur Bezeichnung der Schönheit, Kleiderpracht und des reichen Geschmeides der Frauen verwendet haben; viell. auch weil sie

ist הֶאֱלִיף zu Tausenden hervorbringen und das es überbietende מְרֻבָּב (*denom.* von רְבָבָה) zu Zehntausenden vervielfältigt. Ueber חוּצוֹת Fluren s. zu Iob. 18, 17. פֶּרֶץ heißt hier nicht irgend welcher gewaltsame Unfall, wie Viehseuche, welcher eine Lücke reißt, und יוֹצֵאת irgend ein Stück Vieh, welches durch einen einzelnen Unglücksfall in Abgang kommt. Der Vershalbirer steht wohlbedacht (s. Wickes S. 55 Anm. 2) bei מְסֻבָּלִים, denn mit אֵין פֶּרֶץ beginnt ein neuer Ged. Man wird mit Hupf. Riehm nach Am. 4, 3 zu erklären haben: פֶּרֶץ von einer Bresche, durch welche die Stadt dem Feinde zugänglich wird, und יוֹצֵאת von Herausgehendem aus der belagerten Stadt, um sich dem Feinde zu ergeben oder von ihm in die Gefangenschaft führen zu lassen. Das Klaggeschrei auf den Gassen ist wie Jer. 14, 2 gemeint. שֶׁכָּכָה findet sich auch Hohesl. 5, 9.; der D. scheut sich aber auch nicht, dieses שֶׁ mit dem Tetragramm zu Einem Worte zu verschmelzen. Das י ist nicht dagessirt (vgl. 123, 2). weil שֶׁאֲדֹנָי zu lesen ist, vgl. מֵיְהוָה = מֵאֲדֹנָי Gen. 18, 14. Luther faßt 15ª und 15ᵇ als Gegensätze: *Wol dem Volck, dem es also gehet, Aber wol dem Volck, Des der HERR ein Gott ist.* Aber nur eine Ueberbietung der ersten Aussage durch die zweite ist beabsichtigt. Denn den Gott, von dem aller Segen kommt, sein nennen zu dürfen ist noch unendlich mehr als die reichste Fülle dinglichen Segens besitzen. Der Gipfel des Glückes Israels besteht darin, daß es das Volk zu sein erkoren, deß Gott der HErr ist 33, 12.

PSALM CXLV.

Lobgesang auf den allgütigen König,

1 א Auf! ich will dich erheben, mein Gott o König,
Und benedeien deinen Namen immer und ewig.
2 ב Benedeien will ich dich alltäglich
Und lobpreisen deinen Namen immer und ewig.
3 ג Groß ist Jahve und lobgepriesen sehr,
Und seine Größe ist nicht zu ergründen.
4 ד Deine Werke rühmt eine Generation der andern
Und deine Machtthaten verkündigen sie.
5 ה Herrlich ist deiner Hoheit Pracht,
Ihr und deinen Wunderbegebnissen will ich nachdenken.
6 ו Und deine gewaltig furchtbaren Thaten sage man aus,
Und deine Größe, die will ich erzählen.
7 ז Sprudelnd verkündigt man den Ruhm deiner großen Güte,
Und deine Gerechtigkeit bejubelt man.
8 ח Huld- und erbarmungsvoll ist Jahve,
Langmütig und groß von Gnade.

---

nicht nur sittig und keusch (vgl. arab. *mesturât* Verschleierte im Gegens. zu *mešmusât* Besonnte), sondern auch wie die Kinder der Vornehmen den Augen der Fremden verborgen sind, denn „in den Winkeln stecken Schätze“, sagt das oben angeführte arabische Sprichwort, und die Aufschrift des Briefes an eine Frau von Stande lautet: „er küsse die Hände der bewahrten Herrin und des versteckten Juwels.“ *Wetzst.*

9 ט Treu meint es Jahve mit allen,
Und sein Erbarmen waltet über all seinen Werken.
10 י Jahve, es loben dich all deine Werke
Und deine Frommen benedeien dich.
11 כ Künden die Herrlichkeit deines Königtums
Und bekennen deine Macht —
12 ל Laut zu wissen thuend den Menschen seine Machtthaten
Und die prächtige Herrlichkeit seines Königtums.
13 מ Maßlos in Ewigkeiten währt dein Königtum,
Und deine Herrschaft in alle Generationen.
14 ס Stützer ist Jahve allen Fallenden,
Und Aufhelfer allen Niedergekrümmten.
15 ע Erwartungsvoll sehn auf dich Aller Augen
Und du giebst ihnen ihre Speise zur rechten Zeit,
16 פ Faltest auseinander deine Fülle
Und sättigst alles Lebendige mit Wohlgefallen.
17 צ Zu aller Zeit gerecht sind Jahve's Wege
Und huldvoll alle seine Werke.
18 ק Keinem der ihn anruft bleibt Jahve fern,
Keinem der ihn anruft in Wahrheit,
19 ר Richtet aus der ihn Fürchtenden Begehren,
Und ihren Hilfschrei hört er und rettet sie.
20 ש Schirmer aller ihn Liebenden ist Jahve,
Und die Frevler alle tilgt er.
21 ת Thue denn kund mein Mund das Lob Jahve's,
Und es benedeie alles Fleisch seinen heiligen Namen immer und ewig!

Mit Ps. 144 lenkt die Psalmensammlung doxologisch zum Schlusse. Auf diesen in Beracha-Form (ברוך ה׳) beginnenden Ps. folgt ein anderer, in welchem *benedicam* (v. 1. 2) und *benedicat* (v. 21) ein Stichwort ist. Es ist der einzige Ps., der den Titel תְּהִלָּה führt, dessen Plural תְּהִלִּים (תְּהִלּוֹת) zum Gesamtnamen der Psalmen geworden ist. In *Berachoth* 4b wird er durch den Ausspruch ausgezeichnet: „Jeder der die תהלה לדוד täglich dreimal hersagt, kann dessen gewiß sein, daß er ein Kind der künftigen Welt ist (בן העולם הבא).“ Und warum? Nicht bloß weil dieser Ps., wie die Gemara sagt, אתיא באלף בית d. i. nach dem Alphabete verläuft (denn alphabetisch ist ja auch Ps. 119 und zwar achtfach) und nicht bloß weil er die göttliche Versorgung aller Kreaturen preist (denn das thut auch das große Hallel Ps. 136, 25), sondern weil er beide hervorstechende Eigenschaften in sich vereinigt (משום דאית ביה תרתי). In der That ist 145, 16 ein Lobpreis der alles Lebendige umfassenden Güte Gottes, womit nur 136, 25, nicht 111, 5 sich vergleichen läßt. *Valde sententiosus hic Psalmus est*, sagt Bakius — findet sich nicht darin unser liebes *Benedicite* und *Oculi omnium*, welches die Kinder vor dem Tisch recitiren? Es ist der Mittagsmahlzeitspsalm der alten Kirche (s. Armknecht, Die h. Psalmodie 1855 S. 54); auch beim h. Abendmahle war v. 15 gebräuchlich, weshalb Chrysostomos sagt, er enthalte τὰ ῥήματα ταῦτα, ἅπερ οἱ μεμυημένοι συνεχῶς ὑποψάλλουσι λέγοντες· Οἱ ὀφθαλμοὶ πάντων εἰς σὲ ἐλπίζουσιν καὶ σὺ δίδως τὴν τροφὴν αὐτῶν ἐν εὐκαιρίᾳ.

Κατὰ στοιχεῖον, bem. Theodoret, καὶ οὗτος ὁ ὕμνος σύγκειται. Er ist distichisch, jede erste Zeile des Distichs hat den Ordnungsbuchstaben, es fehlt aber das Distich נ. Der Talmud (a. a. O.) meint, weil mit נ das verhängnisvolle נָפְלָה (Am. 5, 2) anhebe, welches David, gleich mit סומך ה׳

לכל־הנפלים fortfahrend, überspringe. Ein haltbarer Grund der Weglassung der נ-Strophe ist nicht zu entdecken, sie wird also abhanden gekommen sein. Die LXX und nach ihr Pesch. und Hier. in seiner Uebers. nach dem Grundtext bieten eine solche, viell. aus einer HS (wie der Dubliner *Kennicott* 142), worin sie ergänzt war: Πιστὸς (נאמן wie 111, 7) κύριος ἐν (πᾶσι) τοῖς λόγοις αὐτοῦ καὶ ὅσιος ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις αὐτοῦ (gleichlautend mit v. 17., nur mit Abänderung von zwei Worten dieses Distichs). Hitz. meint, die urspr. נ-Strophe sei in Ps. 141 verschlagen worden, aber nur sein hellseherisches Historisiren vermag v. 6 dieses Ps. mit unserem Ps. 145 zu verquicken.

V. 1—7. Es sind bekannte Psalmenklänge, in denen dieser Hymnus anhebt; man erinnert sich an 30, 2 und das gleichfalls alphabetische Lob- und Danklied 34, 2. Die *plena scriptio* אֱלוֹהַי 143, 10 wiederholt sich hier. Gott heißt הַמֶּלֶךְ wie 20, 10. 98, 6. Die gegen das sonst übliche מַלְכִּי וֵאלֹהָי 5, 3. 84, 4 hartklingende Anrede אֱלֹהַי הַמֶּלֶךְ nennt Gott in absoluter Weise den König. Ist der D. selbst ein König, so hat diese Benennung Gottes eine um so beziehungsvollere Bed. Aber auch im Munde jedes andern ist sie bedeutsam. Wer Gott so nennt, anerkennt sein Hoheitsrecht, und diese bekenntnisweise vollzogene Erhöhung des an sich schlechthin Hohen heißt רוֹמֵם. Immer und ewig will der D. Gott so erhöhen und seinen Namen benedeien; er vergißt, weil Lobpreis Gottes sein innerstes Bedürfnis ist, über dieser Hingabe an den ewiglebendigen König die eigne Sterblichkeit — dieser von Gott selbst gewirkte Drang der Seele nach dem ihr den edelsten Genuß gewährenden Lobpreis des Gottes ihres Ursprungs ist ja ein thatsächlicher Beweis für ein Leben nach dem Tode. Die Vorstellung von dem stummen Hades, welche anderwärts wie 6, 6 sich aufdrängt, wo das Bewußtsein des D. durch die Sünde getrübt ist, ist hier ganz und gar verdrängt, indem v. 2 auch nicht die Möglichkeit einer Unterbrechung des Lobpreises zuläßt: der D. will täglich (68, 20) Gott benedeien, mögen es Tage des Glücks oder der Trübsal sein, will ununterbrochen in alle Ewigkeit seinen Namen verherrlichen (אֲהַלְלָה wie 69, 31). Einen würdigeren und unerschöpflicheren Gegenstand des Lobes giebt es nicht (v. 3): J. ist groß und מְהֻלָּל lobgepriesen sehr (aus 48, 2 wie 96, 4 vgl. 18, 4), und seiner גְּדֻלָּה (vgl. 1 Chr. 29, 11., wo dieses Attribut Gottes allen andern vorausgeht) ist keine Erforschung d. h. sie ist so abgründlich tief, daß kein Forschen ihren Grund erreicht (wie Jes. 40, 28. Iob 11, 7 f.). Auf den Bekenntnissatz v. 3 folgt nun seine Erörterung, die Impf. v. 4 sind keine Optative (Hupf.), sondern die Thatsache des מְהֻלָּל wird erhärtet: ein Menschenalter pflanzt auf das andere den anwachsenden Ruhm der Werke fort, die Gott hinausgeführt hat (עָשָׂה מַעֲשִׂים), und die Menschen wissen allerlei Erweisungen seiner allesübermögenden und sich dienstbar machenden Siegeskraft (גְּבוּרֹת wie 20, 7 u. ö.) zu erzählen. Diese geschichtlich offenbare und überlieferte göttliche Doxa und die Thatsachen (דִּבְרֵי wie 105, 27) der göttlichen Wunder will der D. andächtig betrachten; הֲדַר verhält sich attributiv zu כְּבוֹד, wie dieses seinerseits zu הוֹדְךָ: deine glanzvoll herrliche (Königs-) Hoheit

(vgl. Jer. 22, 18. Dan. 11, 21). Der D. sagt nicht פַּם אֲנִי, man darf das auch nicht einflicken weder hier v. 5 noch v. 6, wo gleiche Gedankenfolge in kürzerer Fassung wiederkehrt. Der Hauptton liegt auf den Objekten. Die Gewaltigkeit (עֱזוּז infin. Nomen mit verdunkeltem ō wie 78, 4 und Jes. 42, 25., wo es Gewaltsamkeit bed.) seiner Schreckensthaten soll von Mund zu Mund gehen (אָמַר mit substant. Obj. wie v. 11. 40, 11), und seine Großthaten (וּגְדֻלּוֹתֶיךָ vgl. גְּדֻלּוֹת 1 Chr. 17, 19. 21), nach dem *Keri* (וּגְדֻלָּתְךָ welches durch das Suff. von אֲסַפְּרֶנָּה veranlaßt ist, vgl. aber 2 S. 22, 23. 2 K. 3, 3. 10, 26 u. ö.): seine Größe will auch er seinerseits zum Stoffe seines Erzählens machen. Es ist aber nicht allein die furchteinflößende Hoheit Gottes, welche in der Geschichte sich offenbart, sondern auch das Große (רַב substantivisch wie Jes. 63, 7. 21, 7., nicht wie Hupf. nach 31, 20 adjektivisch: deine große Güte, denn nur zahlwortartig wird רַבִּים 32, 10. 89, 51 vorausgestellt) d. i. der überreiche Inhalt seiner Güte, und seine Gerechtigkeit d. i. sein unverbrüchlich ratschluß- und heilsordnungsmäßiges Verhalten. Das Gedächtnis der überschwenglichen Güte Gottes ist der Gegenstand allgemeinen überquellenden Bekenntnisses und die Gerechtigkeit Gottes Gegenstand allgemeinen Jubels (רִנֵּן mit dem Acc. wie 51, 16. 59, 17). Nachdem der D. die herrliche Selbstbezeugung Gottes nach ihren beiden Seiten besungen, verweilt er bei der Lichtseite, der Vorderseite des Ex. 34, 6 entfalteten Jahve-Namens.

V. 8—13. Diese denkwürdige Selbstaussage Jahve's verwebt auch der D. des inhaltsverwandten Ps. 103 v. 8 in seinen Lobpreis der göttlichen Liebesoffenbarung; statt רַב־חָסֶד heißt es hier aber וגדול חָסֶד (*Keri* wie Nah. 1, 3. Spr. 19, 19. Ex. 30, 23 vgl. Ps. 89, 29 mit Verkürzung des Vocals trotz seiner wesentlichen Länge bei Makkef: וּגְדָל־). Der eigentliche Wille Gottes geht auf Huld, welche mitfühlend sich herabneigt (חַנּוּן), und auf Erbarmen, welches hilf- und trostreich sich des Sünders annimmt (רַחוּם); der Zorn ist nur der Hintergrund seines Wesens, den er ungern und nach langem Warten (אֶרֶךְ אַפַּיִם) gegen diejenigen entbindet, welche seine große Gnade zurückstoßen. Denn seine Güte umfaßt, wie v. 9 sagt, Alle; sein Erbarmen ist ob allen seinen Werken, es überschwebt und umschließt alle seine Geschöpfe. Darum loben ihn auch alle seine Werke: sie sind allesamt lautredende Zeugen jener seiner mitgefühlvollen Liebe, die niemanden ausschließt der sich nicht selbst ausschließt, und seine Frommen, welche in Gottes Liebe leben, benedeien ihn (יְבָרְכוּכָה geschrieben wie 1 K. 18, 44): ihr Mund geht über in Aussage (יֹאמֵרוּ) der Herrlichkeit des Reiches dieses liebreichen Gottes und in Besprechung der Obmacht (יְדַבֵּרוּ, so mit dem Acc. des Redestoffs ohne gleichartiges Beispiel), mit der er dieses Reich aufrecht hält und ausbreitet. Dieses Bekenntnis machen sie zu ihrer Aufgabe, damit endlich das Wissen um die Machtthaten Gottes und die glorreiche Herrlichkeit seines Reiches zum Gemeingut der Menschheit werde. Indem der D. v. 12 den Zweck der Verkündigung gegenständlich ansieht, läßt er die Anrede fallen. Gottes Reich ist ein Reich aller Aeonen und seine Herrschaft erweist sich ausnahmslos und stetiglich

in allen Generationen (בְּכָל־דּוֹר וָדֹר wie 45, 18. Est. 9, 28 Verstärkung von בְּדֹר וָדֹר 90, 1). Es ist die ewige Peripherie der zeitlichen Geschichte, zugleich aber ihr ewiger Inhalt, der in der Periodenfolge ihres Verlaufes sich mehr und mehr auseinanderlegt und durchsetzt. Mit v. 13 (vgl. Dan. 3, 33. 4, 31., nach Hitz. die Grundstellen) ist wieder eine Sinngruppe geschlossen.

V. 14—21. Der D. besingt nun im Einzelnen die Thaten des gnadenreichen Königs. Die Wörter mit ל sind reine Dative, vgl. den accus. Ausdruck 146, 8. Er in Person ist die Stütze, welche נֹפְלִים: Fallende (Nikephoros: τοὺς καταπεσεῖν μέλλοντας ἑδραιοῖ, ὥστε μὴ καταπεσεῖν) im Fallen festhält, Gefallenen zum Wiederaufstehen die Hand reicht (37, 24), und der Halt, an welchem Zusammengekrümmte sich aufrichten. Das mehr aramäische als hebräische זָקַף (Hupf.: statt des hebr. הֵקִים, צִיֵּד) kommt nur hier und 146, 8 vor. Er ist der Versorger aller Wesen, welche immer es seien (כֹּל πάντων, nicht הַכֹּל τῶν πάντων), der Hausvater, auf den in dem großen Hause der Welt die Augen aller Wesen, vernunftbegabter und vernunftloser, mit ruhiger Zuversicht (Mt. 6, 26) gerichtet sind (s. über שִׂבֵּר zu 104, 27) und der ihnen ihre Speise zu seiner d. i. rechter Zeit (vgl. Iob 38, 32 u. ö.), der Zeit des Bedarfes, darreicht. Aehnlich lautet 104, 27 und wie dort in v. 28 (vgl. Sir. 40, 14) geht es auch hier weiter. יָדֶךָ ist pausaler Singular wie 32, 4; bei *Mugrasch* 104, 28ᵇ bleibt יָדְךָ. Er öffnet seine Hand, die immer volle, und gewährt in sattsamer Fülle allem Lebendigen (und also der Leibes- und Lebensnahrung Bedürftigen) רָצוֹן nicht: ihr Begehren (Trg.), sondern: Wohlgefallen d. i. Gutes, welches die Erfüllung ihres Begehrens ist. So ist zu erkl. nach Dt. 33, 23 (wonach hier in LXX die LA zwischen εὐδοκίας und εὐλογίας schwankt), vgl. Act. 14, 17 ἐμπιπλῶν τροφῆς καὶ εὐφροσύνης τὰς καρδίας ἡμῶν. הִשְׂבִּיעַ ist statt mit zwei Objektsacc. (Ges. §. 139, 1, 2) mit Dativ- und Accusativobj. verbunden. Als Adv. ‚willig‘ (Hitz.) kennt der Sprachgebrauch רצון nicht. In allen Wegen, die J. in seinem geschichtlichen Walten einschlägt, ist er צַדִּיק d. i. streng sich haltend an die Norm seiner Heiligkeit und in allen seinen Werken, die er geschichtlich vollbringt, ist er חָסִיד d. i. חֶסֶד übend (s. 12, 2), denn während der diesseitigen Gnadenzeit ist das Grundwesen seiner Bethätigung entgegenkommende Gnade, herablassende Liebe. Den Heuchlern zwar bleibt er ferne, wie ihr Herz fern von ihm bleibt (Jes. 29, 13), aber übrigens ist er mit unparteiischer Gleichheit allen nahe (קָרוֹב wie 34, 19), die ihn anrufen בֶאֱמֶת in Wahrheit d. h. so daß das Gebet ihnen von Herzen geht und heiliger Ernst ist (vgl. Jes. 10, 20. 48, 1). Es ist wie im Grunde auch Joh. 4, 23 f. das wahre und wirkliche Gebet im Gegens. zum νεκρὸν ἔργον gemeint. Solchen rechten Betern ist J. gegenwärtig, näml. in Gnaden (denn seiner Macht nach ist er allenthalben), er verwirklicht der ihn Fürchtenden Begehren, indem ihr Wille auch der seinige ist, und gewährt ihnen das erflehte Heil (σωτηρία). Die welche v. 19 ihn Fürchtende hießen werden v. 20 nach dem Vorgange des Dekalogs seine Liebenden genannt; Furcht und Liebe Gottes gehören unzertrenn-

lich zusammen, denn Furcht ohne Liebe ist unfreier Sklavensinn und Liebe ohne Furcht ist freche Vertraulichkeit, das eine verunehrt den Allgnädigen, das andere den Allerhabenen. Alle aber, die ihn lieben und fürchten, behütet er und rottet dagegen alle mutwilligen Sünder aus. An dem ת angelangt, ist nun der durch alle Buchstaben hindurchgeführte Lobgesang zu Ende. Der D. schließt ihn mit dem Vorsatz, daß Gott zu loben seine immerwährende Beschäftigung sein soll (יְדַבֶּר־פִּי mit *Olewejored*, dessen oberes Zeichen das Makkef vertritt) und mit dem Wunsche, daß alles Fleisch d. i. alle Menschen, die σάρξ καὶ αἷμα בָּשָׂר וָדָם sind, Gottes heiligen Namen benedeien mögen in Ewigkeit. Wie das א schließt auch das ת mit לְעוֹלָם וָעֶד.

PSALM CXLVI.

Halleluja Gott dem Einen rechten Helfer.

HALLELUJA.

1 Lobe, meine Seele, Jahve!
2 Loben will ich Jahve so lang ich lebe,
Harfnen meinem Gott, so lang ich bin.
3 Vertrauet nicht auf Fürsten,
Auf den Menschensohn, der keiner Hilfe fähig!
4 Fährt sein Odem aus, so kehrt er zurück zu seiner Scholle —
An jenem Tage ists aus mit seinen Plänen.

5 Glückselig der deß Beistand Jakobs Gott ist,
Deß Zuversicht auf Jahve seinen Gott.
6 Erschaffer Himmels und der Erden,
Des Meeres und alles was darinnen —
Der Wahrheit Wahrende auf ewig,
7 Schaffend Recht Bedrückten,
Darreichend Brot den Hungrigen.

Jahve entfesselt Gebundne,
8 Jahve macht Blinde sehend,
Jahve richtet empor Niedergekrümmte,
Jahve liebet Gerechte,
9 Jahve behütet die Fremdlinge,
Der Waise und Wittwe hilft er auf
Und der Frevler Weg biegt er nieder.
10 Königlich herrscht Jahve auf ewig,
Dein Gott, Zion, in Geschlecht und Geschlecht —
Halleluja.

Der Psalter geht nun mit 5 Halleluja-Ps. zu Ende. Dieses erste Schluß-Halleluja berührt sich mannigfach mit dem vorausgegangenen alphab. Hymnus (vgl. אֲהַלְלָה v. 2 mit 145, 2; שִׂבְרוֹ v. 5 mit 145, 15; נֹתֵן לֶחֶם לָרְעֵבִים v. 7 mit 145, 15 f.; זֹקֵף כְּפוּפִים v. 8 mit 145, 14; יִמְלֹךְ וגו׳ v. 10 mit 145, 13) — der gleiche Gedankenkreis verrät Einen Verf. In LXX haben Ps. 146—148 (nach ihrer Zählung, indem Ps. 147 in zwei gespaltet wird, Ps. 145—148) alle vier die Aufschrift Ἀλληλούια. Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου. Diese Ps. scheinen in

der alten Liturgie des zweiten Tempels ein besonderes, auf diese Propheten zurückgeführtes Hallel gebildet zu haben. Sie wurden später nebst Ps. 149. 150 ein Bestandteil des täglichen Morgengebetes und zwar der פסוקי דזמרה d. i. des in das Morgengebet aufgenommenen Mosaiks von Psalmen und anderen poetischen Stücken, und heißen auch *Schabbath* 118b הלל [1], ausdrücklich unterschieden von dem am Passa und andern Festen zu recitirenden Hallel, welches הלל המצרי genannt wird (S. 736 unt.). Krochmal nennt im Unterschiede davon diese 5 Ps. das griechische Hallel. Aber nichts nötigt uns über die ezra-nehemianische Zeit herab. Der von Hitz. verwertete Anklang an v. 4 unseres Ps. in 1 Macc. 2, 63 (*ἔστρεψε εἰς τὸν χοῦν αὐτοῦ καὶ ὁ διαλογισμὸς αὐτοῦ ἀπώλετο*) entscheidet nichts über das Alter des Ps., sondern zeigt nur daß er zur Zeit des Verf. des 1. Maccabäerbuches vorhanden war. Anlaß aber vom Vertrauen auf Fürsten abzuraten war in der persischen Zeit nicht minder gegeben als in der griechischen.

V. 1—4. Statt בָּרְכִי 103, 1. 104, 1 sagt der D. dieses Halleluja הַלְלִי. Indem er seine Seele zum Lobe Gottes stimmt, setzt er sich selbst persönlich in diese Stimmung und fährt deshalb אֲהַלְלָה fort. Er will aber Gott loben nicht allein in dem Liede, das er anhebt, sondern בְּחַיָּי (s. 63, 5), sein Leben damit ausfüllend, oder בְּעוֹדִי (eig. *in meinem Nochsein*, mit Nominalsuff., wogegen עוֹדֶנִּי mit Verbalsuff.: *noch bin ich*), so daß sein Fortleben auch ein stetiges Fortloben ist, näml. (was dem D. schon hier zu Anfang des Ps. im Sinn liegt) des Gottes und Königs, welcher als der Allmächtige, Ewige, unabänderlich Treue der rechte Vertrauensgrund ist. Die Warnung vor Vertrauen auf Fürsten erinnert an Ps. 118, 8 f. Der Satz: das Menschenkind, das keine Hilfe hat die es leisten könnte, ist nach 60, 13 zu verstehen. Das folg. לְאַדְמָתוֹ zeigt, daß der D. mit בֶּן־אָדָם den Ged. von Gen. 2, 7 und 3, 19 verbindet. Fährt sein Odem aus — sagt er, aus dem unausbleiblichen Endgeschick des von der Erde genommenen Adamskindes die Unzuverlässigkeit und Ohnmacht desselben begründend — so kehrt er zurück zu seinem Erdreich d. i. dem Erdreich seines Ursprungs, vgl. den genaueren Ausdruck אֶל־עֲפָרָם 104, 29., wonach 1 Macc. 2, 63 εἰς τὴν γῆν αὐτοῦ der LXX mit εἰς τ. χοῦν αὐτ. vertauscht ist; תֵּצֵא רוּחוֹ ist hypothetischer Vordersatz vgl. 139, 8—10. 18. Iob 20, 24. Ew. §. 357b. An jenem Tage, dem unentrinnbaren Tage des Todes, sind dahin mit Einem Male und auf immer des Menschen Entwürfe oder Pläne; das ἀπ. λεγ. עֶשְׁתֹּנוֹת ist ein in dem Propheten-Targum häufiges Wort, das entsprechende Verbum lautet da wie Jon. 1, 6 אִתְעַשֵּׁת.

V. 5—7a. Menschenhilfe ist kein nütze, Heil dagegen dem (dies das letzte der 25 אַשְׁרֵי des Psalters), welcher Jakobs Gott (שֶׁאֵל wie שֶׁיהוָה 144, 15) zu dem hat worin sein Beistand besteht (בְּעֶזְרוֹ mit *Beth essent.*, s. zu 35, 2), dem dessen Zuversicht (שִׂבְרוֹ wie 119, 116) auf J. ruht, den er im Glauben seinen Gott nennen kann. Menschen können oft nicht helfen, wenn sie gleich wollten: Er aber ist der Allmächtige, Erschaffer des Himmels, der Erde und des Meeres; בָּם geht zurück auf diese drei,

1) Jedoch versteht Raschi dort unter פסוקי דזמרה nur Ps. 148 und 150.

er ist auch Erschaffer aller sie füllenden Wesen (vgl. Neh. 9, 6). Menschen werden leicht anderen Sinnes und halten nicht Wort: Er aber ist der Wahrheit Wahrende, indem er unveränderlich darauf hält, daß seine Verheißungen sich erfüllen: שֹׁמֵר אֱמֶת ist formell s. v. a. materiell שֹׁמֵר חֶסֶד und שֹׁמֵר הַבְּרִית. Gemäß seiner Allmacht und Wahrhaftigkeit schafft er Recht Unterdrückten (nach Baers LA: den Unterdrückten לָעֲשׁוּקִים), reicht Brot dar den Hungrigen, erweist sich also als Beistand derer, welche Unrecht leiden ohne Unrecht zu thun, und als Versorger derer, welche ihr täglich Brot aus seiner milden Hand erwarten. Mit הַשֹּׁמֵר, dem einzigen determinirten Particip, wird die Verheißungstreue Gottes besonders hervorgehoben.

V. 7b—10. Die 5 mit ה׳ beginnenden Zeilen gehören zusammen. Jede besteht aus 3 Wörtern, was überhaupt, auch im B. Iob, das beliebteste Zeitmaß ist. Der Ausdruck ist möglichst kurz: מַתִּיר ist von Joch und Fesseln auf die Gebundenen selbst und פֹּקֵחַ von den Augen des Blinden auf ihn selbst übertragen.[1] In v. 9 erinnert man sich des mosaischen Gesetzes, welches mit rücksichtsvollster Zartheit gerade den Fremdlingen, den Waisen und Wittwen zugewandt ist. „Waise und Wittwe“ — sagt die 6. Zeile — bringt er zu Kräften (s. über עוֹדֵד 20, 9. 31, 12). *Valde gratus mihi hic Ps.*, bem. Bakius, *ob Trifolium illud Dei: Advenas, Pupillos et Viduas, versu uno luculentissime depictum, id quod in toto Psalterio nullibi fit.* Während J. aber die mannigfachen Trübsale der Seinen einen seligen Ausgang gewinnen läßt, verkrümmt er (יְעַוֵּת) der Frevler Weg, so daß er in die Irre führt und in den Abgrund verläuft (1, 6). Dieser strafrichterlichen Erweisung Jahve's ist nur eine Zeile gewidmet. Denn er waltet in Liebe und Zorn, am liebsten aber in Liebe. Jahve aber, der Gott Zions, ist ewiger König. Die ewige Währung seines Reiches ist auch die Gewähr für dessen dereinstige herrliche Vollendung.

PSALM CXLVII.

Halleluja dem Allversorger, dem Wiederhersteller Jerusalems.

[1] **HALLELUJA.**

Denn gut ists zu besingen unseren Gott,
Denn lieblich ists, wohlansteht Lobgesang.
2 **Aufbauer Jerusalems ist Jahve,**
Die Verstoßnen Israels bringt er zusammen.
3 **Er der Heilung schafft denen gebrochnen Herzens**
Und Verband anlegt ihren Schmerzen,
4 **Zuzählend Zahl den Sternen,**
Ihnen allen Namen zuruft.

---

1) Der bibl. Sprachgebrauch verwendet פקח nur mit Bez. auf die Augen; פִּקֵּחַ bed. mischnisch ‚fein hörend‘ als Gegens. von חֵרֵשׁ, biblisch aber ‚scharf sehend‘ als Gegens. von עִוֵּר Ex. 4, 11 (wo nicht פִּסֵּחַ zu lesen).

5 Groß ist unser Herr und reich an Kraft,
Seiner Einsicht ist keine Zahl.
6 Jahve hilft Duldern auf,
Erniedrigt Frevler tief zu Boden.

7 Stimmet Jahve Danklied an,
Spielet unserem Gotte auf der Cither!
8 Welcher bedeckt den Himmel mit Wolken,
Welcher bereitet Regen für die Erde,
Welcher die Berge Gras sprossen läßt;
9 Darreichend dem Viehe sein Brot,
Den jungen Raben, die da rufen.
10 Nicht an der Stärke des Rosses hat er Lust,
Nicht an den Schenkeln des Mannes Gefallen —
11 Gern hat Jahve die ihn Fürchtenden,
Die welche harren auf seine Gnade.

12 Rühme, Jerusalem, Jahve,
Lobpreise deinen Gott, o Zion!
13 Denn festgemacht hat er die Riegel deiner Thore,
Gesegnet deine Kinder in deiner Mitte —
14 Er der deiner Markung Frieden schafft,
Mit Weizenfette dich sättigt;
15 Der entsendet sein Machtgeheiß zur Erde,
Aufs eiligste läuft sein Wort;
16 Der da spendet Schnee gleich Wolle,
Reif gleich Asche umherstreut.
17 Er wirft hernieder sein Eis gleich Brocken —
Vor seiner Kälte, wer hält da Stand?!
18 Er entsendet sein Wort und macht alles schmelzen,
Läßt wehen seinen Windhauch, sofort rinnen Wasser.
19 Er gab kund sein Wort an Jakob,
Seine Satzungen und Rechte an Israel.
20 Nicht gethan hat er also irgendeinem Volke
Und seine Rechte — die wissen sie nicht.
Halleluja.

Es ist die Stimmung der ezra-nehemianischen Wiederherstellungszeit, die uns aus diesem und den zwei folg. Ps. noch kenntlicher als aus dem nahe verwandten vorigen (vgl. v. 6 mit 146, 9) entgegentönt. In Ps. 147 wird Gotte gedankt für die Wiederherstellung Jerusalems, welches nun wieder eine Stadt mit Mauern und Thoren ist, in Ps. 148 für die Wiederherstellung der nationalen Selbständigkeit, in Ps. 149 für die Wiederherstellung der siegesfreudigen Wehrhaftigkeit des lange wehrlos gemachten und schimpflich geknechteten Volkes.

Im 7. J. des Artachschasta (Artaxerxes I. Longimanus) war Ezra der Priester nach einer fünfmonatlichen Reise mit ungefähr 2000 Exulanten, größtenteils aus levitischen Geschlechtern, in Jerusalem eingerückt (458 v. Chr.). Im 20. J. ebendieses huldvollen Königs, also 13 J. später (445) kam Nehemia, sein Mundschenk, in der Eigenschaft eines Landpflegers (*Tirschâta*). Während Ezra alles daransetzte, das mosaische Gesetz wieder in Bewußtsein und Gemeinwesen des Volkes einzuführen, förderte Nehemia den Bau der Stadt, bes. der Mauern und Thore. Wie unermüdlich und umsichtig er hiefür wirkte, hören wir aus seinem eignen Munde in c. 2—7 des aus seinen Denkwürdigkeiten excerpirten Buches. Mit diesen eignen Aufzeichnungen Nehe-

mia's schließt sich 12, 27—45 zusammen. Nachdem er unterdes wieder in Susa gewesen war und dort am persischen Hofe eingelaufene verleumderische Nachrichten unschädlich gemacht hatte, veranstaltete er bei seinem zweiten jerusalemischen Aufenthalte ein Mauerweihfest. Die großenteils um Jerusalem herum angesiedelten levitischen Musiker wurden aufgefordert, sich in Jerusalem einzufinden. Sodann wurden Priester und Leviten gereinigt und diese reinigten das Volk, die Thore und die Mauer, indem, wie man sich dies mit Herzfeld vorzustellen haben wird, aus allen Grabhöhlen innerhalb der Stadt die Totengebeine herausgenommen und vor der Stadt beigesetzt wurden, und dann jene gesetzliche Besprengung mit der heiligen Lauge der roten Kuh stattfand, welche zum ersten Male nach dem Exil von Ezra wieder eingeführt sein soll (*Para* III, 5). Hierauf wurden die Häupter Juda's, die Priester und levitischen Musiker im Westen der Stadt in zwei großen Chören (תּוֹדֹת) und Processionen (תַּהֲלֻכֹת) aufgestellt: der eine Festchor, den die eine Hälfte der Fürsten geleitete und unter dessen Cohanim Ezra voranschritt, zog um die rechte Hälfte der Stadt, der andere um die linke, während das Volk von Mauern und Türmen herab zuschaute. Auf der Ostseite der Stadt trafen beide Processionen zusammen und stellten sich im Tempel auf, wo unter Musik und Jubel die Festopfer dargebracht wurden.

Daß die Ps. 147—150 sämtlich bei dieser Einweihung der Mauern unter Nehemia gesungen worden seien (Hgst.), läßt sich nicht begründen, aber für Ps. 147, dessen Herkunft aus Nehemia's Zeit von den verschiedensten Seiten her anerkannt wird, ist die Beziehung auf das Mauer-Chanucca-Fest sehr wahrscheinlich. Er zerfällt in 2 Teile v. 1—11. 12—20., die sowohl in Betreff des Mauerbau's (v. 2. 13) als in Betreff der Witterungsverhältnisse, von denen der D. Anlaß zum Lobpreise Gottes nimmt (v. 8 f. 16—18), einen Fortschritt darstellen — ein Doppelps., dessen 1. Teil beim Eintritt des November-Regens und dessen 2. Teil mitten im Regenwinter, als bereits die lauen Frühlingslüfte und Thauwetter in Aussicht standen, gedichtet zu sein scheint (Hitz.).

V. 1—6. Das Halleluja begründet sich wie 135, 3 daraus, daß unseren Gott zu besingen (זִמֵּר mit Objektsacc. wie 30, 13 u. ö.) eine auf uns selbst heilsam und wohlthuend zurückwirkende Pflichterfüllung ist: „es ziemt Lobgesang" (aus 33, 1) sowohl in Ansehung der Preiswürdigkeit Gottes als der ihm schuldigen Dankbarkeit. Statt זַמֵּר oder לְזַמֵּר 92, 2 heißt es זַמְּרָה, eine Form des *inf. Pi.*, welche wenn nicht durch Hos. 5, 2 doch durch Lev. 26, 18 belegbar ist. Die beiden כִּי stehen auf gleicher Linie und כִּי־נָעִים geht nicht auf Gott, von welchem unmittelbar נעים zu sagen, wie bereits zu 135, 3 bemerkt, wider Sitte und Geist des A. T. ist; נֹעַם ה׳ 27, 4 geht auf Gottes Offenbarung. Man darf deshalb nicht v. 1 so umcorrigiren daß er lautet: *Rühmet Jah weil er gut, spielet* (Hupf. זַמְּרוּ oder אֲזַמְּרָה) *unserem Gott weil er lieblich.* Daß כִּי־טוֹב auch auf das Besingen gehen kann, zeigt 92, 2 (vgl. Spr. 22, 18); auch 133, 1 sind טוב und נעים neutrische Prädicate eines infinitivisch dargestellten Subj. In v. 2 beginnt der Lobpreis und zugleich die Begründung der wonnigen Obliegenheit. J. ist Erbauer Jerusalems, die Verstoßnen Israels (נִדְחֵי für נִדְחֵי wie Jes. 11, 12. 56, 8)

bringt er zusammen (כִּנֵּס wie bei Ezech. das jüngere Wort für אָסַף und קִבֵּץ); das Bauen Jerusalems ist also vom Wiederaufbau gemeint, der Diaspora Israels entspricht die in Trümmern gelegene h. Stadt. J. schafft, wie er an den Exulanten gezeigt hat, Genesung den Herzgebrochenen und legt Verband an ihren Schmerzen (16, 4) d. i. schmerzenden Wunden; רָפָא, dem hier חִבֵּשׁ folgt, nimmt auch sonst sowohl in activer als (Jes. 6, 10) impersoneller Verwendung Dativ-Obj. zu sich, für שְׁבוּרֵי לֵב aber sagt die ältere Sprache נִשְׁבְּרֵי לֵב 34, 19. Jes. 61, 1. Die Gedankenverknüpfung, die den D. nun auf die Sterne führt, erhellt aus der Grundstelle Jes. 40, 26 vgl. 27. Um menschliches Weh zu wissen und ihm abzuhelfen ist Demjenigen ein Leichtes und Kleines, der den für Menschen unzähligen Sternen (Gen. 15, 5) Zahl zugeteilt d. i. sie in bewußter beliebiger Zahl schöpferisch hervorgerufen hat (מוֹנֶה zählend Jer. 33, 13 — das in Schilderungen des Schöpfers häufige *part. praes.*) und ihnen allen Namen zuruft d. h. sie alle bei Namen nennt, welche der Ausdruck ihres ihm, dem Schöpfer, wohlbekannten wahren Wesens sind. Was Jesaia a. a. O. v. 26 mit מֵרֹב אוֹנִים וְאַמִּיץ כֹּחַ und v. 28 mit אֵין חֵקֶר לִתְבוּנָתוֹ sagt, kommt hier in v. 5 (vgl. 145, 3) zur Aussage: groß ist unser Herr und vielvermögend (wie Iob 37, 23 שַׂגִּיא כֹחַ), und seiner Einsicht ist keine Zahl d. h. sie ist ihrer Tiefe und Fülle nach durch keine Zahl bestimmbar. Welch ein Trost für die Gemeinde auf ihren oft labyrinthisch verschlungenen Wegen! Ihr Herr ist der Allweise wie der Allmächtige. Ihre Geschichte ist wie das Weltall ein Werk unendlich tiefen und reichen göttlichen Verstandes. Sie ist ein Spiegel gnädiger Liebe und gerechten Zorns. Sanftmütig Duldende (עֲנָוִים) stärkt Er (מְעוֹדֵד wie 146, 9), böswillige Sünder (רְשָׁעִים) dagegen erniedrigt er bis zur Erde (עֲדֵי־אָרֶץ vgl. Jes. 26, 5), die himmelan sich erhebenden tief zu Boden stürzend.

V. 7—11. Mit v. 7 nimmt das Lied einen neuen Aufschwung. עָנָה לְ (wov. Jes. 27, 2 עַנּוּ für עֱנוּ) bed. einem zu Ehren anstimmen: versch., wie es scheint, von עָנָה entgegnen und eins mit غنّى singen (in der nasalirenden morgenländischen Weise), das Obj. der Handlung ist in בְּתוֹדָה als Mittel derselben (vgl. z. B. Iob 16, 4) gedacht. Die Partt. v. 8 f. sind in freier Weise an לֵאלֹהֵינוּ anknüpfende Atributivsätze. הֵכִין bed. herrichten, beschaffen wie z. B. Iob 38, 41 — eine Stelle, die der Psalmist bei v. 9 im Sinne hat. מַצְמִיחַ ist als Causativ eines *v. crescendi* mit doppeltem Acc. verbunden: „sprossen machend Berge (wohin kein menschlicher Landbau reicht) Gras", und der Fortgang zu dem Ged., daß Gott dem Vieh das Brot darreicht, dessen es bedarf, ist durch מַצְמִיחַ חָצִיר לַבְּהֵמָה der Musterstelle 104, 14 (aus welcher LXX Ungehöriges einflickt) veranlaßt, sowie das von den Raben-Jungen (den frühzeitig von ihren Müttern verlassenen und verstoßenen) gesagte nur andeutende אֲשֶׁר יִקְרָאוּ sich aus יְלָדָיו אֶל־אֵל יְשַׁוֵּעוּ Iob a. a. O. erklärt. Das V. קָרָא κράζειν (vgl. κρώζειν) ist für den Ruf des Raben κόραξ, sanscr. *kârava*, noch bezeichnender, als jenes שִׁוֵּעַ; κοράττειν und κοραχεύεσθαι bed. geradezu unablässig bitten, ohne sich abweisen zu

lassen. Auf Ihn, den gütigen Versorger aller Wesen, sind die nach Futter krächzenden Raben (vgl. Lc. 12, 24 κατανοήσατε τοὺς κόρακας) — überhaupt machen sich in harten Wintern hungrige Vögel durch ihr Gekrächz bemerklich — so wie die nach Regen lechzende Erde gewiesen. Alle Creatur ist bedingt, fühlt sich bedingt, ist sich bewußt ihrer Bedingtheit durch den Allesbedingenden. Das unbewußte oder bewußte Ziel aller Creatur ist Gott. Zumal der Mensch soll im Bewußtsein seiner Abhängigkeit Gotte und nicht sich selber vertrauen. An allem, woran so leicht das gottentfremdete Selbstvertrauen des Menschen haftet, hat Gott keine Lust (יֶחְפָּץ Pausalform wie יַחְבֹּשׁ) und kein Gefallen, nicht an der Stärke des Rosses, dessen Reiter sich unbesiegbar und, wenn er fliehen muß, unerreichbar dünkt, nicht an des Mannes Beinen, auf denen er sich so fest dünkt, daß er nicht geworfen werden könne, und die ihn, wenn er verfolgt wird, vermeintlich in sichere Ferne tragen (vgl. 33, 16 f. Am. 2, 14 f.). שׁוֹק ساق heißt das Bein vom Knie bis zum Fuße, v. سَاقَ √ سق treiben, insbes. zum Laufe antreiben. Die welche den HErrn fürchten d. i. in Erkenntnis ihrer Ohnmacht sich von seiner Allmacht abhängig fühlen — die sind es die er gern mag (רָצָה mit Acc.), solche, welche, allem fleischlichen Trotze und selbstzuversichtlichen Eigenwirken entsagend, auf seine Gnade harren.

V. 12—20. In LXX ist diese Gruppe ein Ps. (*Lauda Jerusalem*) für sich. Der Aufruf geht an die wieder auf dem Boden des Verheißungslandes um Jerusalem gescharte Gemeinde. Die h. Stadt hat sich wieder aus ihren Trümmern erhoben, sie hat nun wieder Thore, welche am lichten Tage offen stehen und bei einbrechendem Dunkel zur Sicherheit der erst im Anwachs begriffenen Bürgerschaft verschlossen und verriegelt werden können Neh. 7, 1—4. Der Segen Gottes ruht wieder auf den Kindern der h. Mutterstadt. Ihr Gebiet, welches alle Leiden des Krieges erlebt hat und früher von Waffengetös und Wehgeschrei und Zertrümmerung widerhallte, hat Gott nun aus einer Walstatt zu Frieden (Acc. der Wirkung und also anders als Jes. 60, 17) gemacht, und da das Land nun wieder in Frieden gebaut werden kann, so erfüllt sich die alte Verheißung 81, 17., daß Gott sein Volk, wenn es ihm nur gehorchen wollte, mit Weizenfett speisen würde. Der Gott Israels ist ja der allmächtige Gebieter der Naturwelt. Er ists der sein Machtgeheiß (אִמְרָתוֹ nach Art der וַיֹּאמֶר der Schöpfungsgeschichte vgl. 33, 9) erdwärts (אֶרֶץ Acc. der Richtung) sendet; das Wort ist sein Bote (s. zu 107, 20), עַד־מְהֵרָה d. i. im höchsten Grade eilig läuft es, näml. um auszurichten wozu es gesandt ist. Er ists der Schneeflocken wie Wollflocken herabsendet, so daß das Gefilde mit Schnee wie mit einem weißwollenen wärmenden Tuche bedeckt ist.[1] Er streut Reif (כְּפוֹר v. כָּפַר überdecken) umher gleich der Asche (כָּאֵפֶר), so daß Bäume, Dächer u. s. w. von dem feinen erstarrten Thau oder Nebel so überkrustet (candirt)

---

1) Bochart im Hieroz. vergleicht hierzu eine Bem. von Eustathios zu Dionysios Periegetes: τὴν χιόνα ἐριῶδες ὕδωρ ἀστείως οἱ παλαιοὶ ἐκάλουν.

werden, als ob sie mit Asche, die der Wind umhergeweht hat, gepudert wären. Ein ander Mal wirft er sein Eis[1] (קַרְחוֹ v. קֶרַח, nach a. LA. קָרְחוֹ v. קֹרַח) wie Brocken כְּפִתִּים (mit כ *raphe* König, Lehrg. S. 677) hernieder, näml. als Hagelkörner oder als Graupeln. Die Frage: vor seiner Kälte — wer kann bestehen? ist wie Nah. 1, 6 vgl. 130, 3 geformt. Es ereignet sich ferner, daß Gott sein Wort entsendet und sie (Schnee, Reif und Eis) zerfließen macht: er läßt wehen seinen Thauwind, es rinnen Wasser d. h. so wie das eine geschieht, geschieht sofort auch das andere. Dieser Gott nun, welcher durch sein Wort alle Dinge regiert und nach seinem Willen gestaltet, ist der Gott der heilsgeschichtlichen Offenbarung, die an Israel gelangt ist und als deren Träger Israel die Ehrenstelle unter den Völkern einnimmt Dt. 4, 7 f. 32—34. Da der D. מַגִּיד und nicht הִגִּיד sagt, so denkt er nicht allein an das Gesetz vom Sinai, sondern die Selbstbezeugung Gottes des Gesetzgebers ist als fortgehende gedacht. Das *Keri* דְּבָרָיו ist durch die Plurale des Parallelgliedes veranlaßt; man hat mit LXX A. Th. V. VI. Hier. bei דְּבָרוֹ zu bleiben: das Wort welches Gott inweltliches Walten vermittelt, ist als Wort des Heils an Israel ergangen und hat, in Satzungen und Rechten sich entfaltend, dieses zu einem auf ein positives göttliches Recht, wie es kein heidnisches Volk besitzt, gegründeten Gemeinwesen erhoben. Das Halleluja frohlockt nicht darüber, daß die anderen Völker ein solches positives göttliches Recht nicht kennen, sondern (vgl. Dt. 4, 7 f. Bar. 4, 4) darüber daß Israel in den Besitz eines solchen gesetzt ist.

PSALM CXLVIII.

Halleluja aller himmlischen und irdischen Wesen.

HALLELUJA.

1 Lobet Jahve von den Himmeln her,
Lobet ihn in den Höhen.
2 Lobet ihn, alle seine Engel,
Lobet ihn, all sein Heer.
3 Lobet ihn, Sonne und Mond,
Lobet ihn, alle lichten Sterne.
4 Lobet ihn, ihr Himmel der Himmel
Und ihr überhimmlischen Wasser.
5 Loben mögen sie den Namen Jahve's,
Denn Er gebot und sie wurden geschaffen,
6 Und stellte sie hin auf immer auf ewig,
Ein Gesetz gab er und keines übertritt es.

7 Lobet Jahve von der Erde her,
Seeungetüme und alle Meerestiefen;
8 Feuer und Hagel, Schnee und Rauchdampf,
Sturmwind, der sein Wort vollführt;

1) LXX (It. Vulg.) χρύσταλλον d. i. Eis v. √χρυ frieren, gefrieren (Hier. *glaciem*). *Quid est crystallum?* fragt Augustin und antwortet: *Nix est glacies durata per multos annos ita ut a sole vel igne facile dissolvi non possit.*

9 Ihr Berge und alle Hügel,
Fruchtbäume und alle Cedern;
10 Du Wild und alles Zahmvieh,
Kriechtiere und geflügelte Vögel;
11 Könige der Erde und alle Völkerschaften,
Fürsten und alle Richter auf Erden;
12 Junge Männer und auch Jungfraun,
Greise samt Jünglingen —
13 Die mögen loben den Namen Jahve's,
Denn überschwenglich ist sein Name, Er alleine,
Seine Glorie über Erd' und Himmel.
14 Und er hat erhöht ein Horn seinem Volke,
Zu Lob allen seinen Frommen,
Den Kindern Israel, dem Volke seiner Nähe —
Halleluja.

Nachdem der Psalmist in dem vorigen Halleluja die gnadenreiche Selbstbezeugung Jahve's an dem Volke der Offenbarung im Zusammenhange mit dem allgemeinen inweltlichen Walten des Allmächtigen und Allgütigen zum Gegenstande des Lobpreises gemacht hat, ruft er in diesem Ps. alle himmlischen und irdischen Kreaturen und insbes. die Menschheit aller Völker und Stände und Geschlechter und Alter zum concertirenden Lobpreis des Namens Jahve's auf, und zwar auf Grund der Macht und Ehre, welche er seinem Volke verliehn d. h. ihm wiederverliehn hat, jetzt wo es aus der Verbannung wieder gesammelt und Jerusalem aus dem Schutte der Zerstörung wieder erstanden ist. Eine Nachbildung dieses Ps. ist großenteils der in c. 3 des B. Daniel bei LXX eingeschaltete Hymnus der Drei im Feuerofen. In der liturgischen Sprache hat er unter den 20 *Psalmi alleluiatici* den bes. Namen *Laudes*, und alle drei den Psalter schließenden Ps. 148—150 heißen *αἶνοι*, syr. *schabchûh* (Lobet Ihn).

Das erhabenste Glaubensbewußtsein ist in diesem Ps. mit der großartigsten Weltanschauung vereinigt. Die Gemeinde erscheint hier als Chorführerin des Weltalls. Sie weiß, daß ihre Erlebnisse eine centrale und universale Bedeutung haben für das Gesamtleben der Schöpfung; daß die Gnade, die ihr widerfahren, wert ist, alle himmlischen und irdischen Wesen in freudige Erregung zu versetzen. Und nicht allein alles was im Himmel und auf Erden mit ihr in Gemeinschaft des Gedankens, des Wortes und der Freiheit steht ruft sie zum Lobe Gottes auf, sondern auch Sonne Mond und Sterne, Wasser Erde Feuer und Luft, Berge Bäume und Tiere, ja selbst solche Naturerscheinungen, wie Hagel Schnee und Nebel. Wie ist das zu erklären? Am leichtesten wenn man sagt, es sei eine Redefigur, aber diese Erklärung erklärt nichts. Greift die Aufforderung im Ueberschwange des Gefühls hier ohne Klarheit der Vorstellung über die Grenze des Möglichen hinaus? Oder meint der D., indem er diese leb- und bewußtlosen Dinge zum Lobe Gottes aufruft, daß wir ihrethalben Gott loben sollen, *ἀφορᾶν εἰς ταῦτα*, wie Theodoret sagt, *καὶ τοῦ θεοῦ τὴν σοφίαν καταμανθάνειν καὶ διὰ πάντων αὐτῷ πλέκειν τὴν ὑμνῳδίαν*? Oder geht das חללו in Bezug auf diese Naturdinge von der Voraussetzung aus, daß sie Gott loben indem sie zu Gottes Lobe gereichen, und hat es darin seine Berechtigung, daß der menschliche Wille in diesen willenlosen dinglichen Thatbestand eingeht und sich seiner bemächtigt und ihn in das engelisch-menschliche Concert hinein-

reißt? — Recht verstanden, geht die Aufforderung aus dem Wunsche hervor, daß alle Kreatur, indem sie je nach ihrer Weise zum Wiederhall und Wiederschein der göttlichen Herrlichkeit wird, teilnehmen möge an der Freude über die Herrlichkeit, welche Gott seinem Volke nach tiefer Erniedrigung verliehen hat. Dieser Wunsch gründet zuletzt in der großen Wahrheit, daß der Weg durch Leiden zur Herrlichkeit, den die Gemeinde geht, nicht allein die Verherrlichung Gottes an ihr selbst, sondern mittelst dieser Verherrlichung auch die Verherrlichung Gottes an aller Kreatur und durch alle Kreatur zum Endziel hat und daß diese, schließlich verklärt in die Gleiche der verklärten Menschheit, zum hellen Spiegel der göttlichen Doxa und zum leibhaftigen tausendstimmigen Hymnus werden wird. Auch die Aufforderungen Jes. 44, 23. 49, 13 vgl. 52, 9 und die Schilderungen Jes. 35, 1 f. 41, 19. 55, 12 f. gehen von der Anschauung aus, welche Paulus Röm. 8, 18 ff. auf neutestamentlich klaren Ausdruck bringt.

V. 1—6. Der Aufruf steigt nicht stufenweise von unten nach oben, sondern beginnt sofort von oben bei den höchsten und äußersten Sphären des Geschaffenen. Die Stätte, von woher vor allem der Lobpreis erschallen soll, sind die Himmel; er soll erschallen in den Höhen, näml. den Himmelshöhen (Iob 16, 19. 25, 2. 31, 2). Das מִן könnte zwar auch die Abstammung bez.: ihr von den Himmeln d. i. ihr himmlischen Wesen (vgl. 68, 27. 10, 18), aber das parall. בַּמְּרוֹמִים legt die unmittelbare Verbindung mit הַלְלוּ näher. Wer dort J. loben soll, sagt v. 2—4: voran alle seine Engel, die Boten des Weltregenten — all sein Heer d. i. Engel und Sterne, denn צְבָאוֹ (*Chethib*) oder צְבָאָיו (*Keri* wie 103, 21) ist der sowohl Sterne (z. B. Dt. 4, 19) als Engel (z. B. Jos. 5, 14 f. 1 K. 22, 19) befassende Name des lichtgewappneten himmlischen Heeres, welches Gott Zebaoth befehligt; auch sonst (z. B. Iob 38, 7) verknüpft die Schrift Engel und Sterne.[1] Indem der Psalmist diese Lichtwesen auffordert, J. zu loben, drückt er nicht bloß sein Wohlgefallen aus an dem was sie ohnehin thun (Hgst.), sondern faßt die himmlische Welt mit der irdischen, die Gemeinde droben mit der Gemeinde hienieden zus. (s. zu Ps. 29. 103.) und giebt dem Lobpreise jener eine besondere Richtung, indem er ihn zum Echo des Lobpreises dieser macht und beide harmonisch zusammenschmelzt. Himmel der Himmel heißen wie Dt. 10, 14. 1 K. 8, 27. Sir. 16, 18 u. ö. diejenigen, welche über den am 4. Schöpfungstage geschaffenen Himmel der Erde hinausliegen, also die äußersten und höchsten Sphären. Die Wasser, welche oberhalb der Himmel, sind die Speicher des Regens. Die Schrift bekennt aber auch vom ersten Blatte bis zum letzten das Dasein himmlischer Wasser, zu welchem sich die Regenwasser als aufwärts weisender Fingerzeig verhalten (s. Gen. 1, 7). Alle diese der überirdischen Welt angehörigen Wesen sollen den Namen Jahve's loben, denn Er, der Gott Israels, ist es, durch dessen Machtgeheiß (צִוָּה wie אָמַר 33, 9[2]) die Himmel und all ihr Heer

---

1) s. meine Aufsätze: Die Bibel und die Sterne und: Die Bedeutung des Namens Jahve Zebaoth in der Luth. Zeitschr. 1869 und 1874.

2) Von dort ist hier bei LXX Syr. das eingeschaltete Parallelglied αὐτὸς εἶπε καὶ ἐγενήθησαν herübergenommen.

geschaffen sind (33, 6). Er hat sie, die vorher nichtseienden, aufgestellt (הֶעֱמִיד wie z. B. Neh. 6, 7., das Causativ zu עָמַד 33, 9 vgl. 119, 91), und zwar auf immer, auf ewig (111, 8) d. i. um auf ewig die Stellung im Schöpfungsganzen, die er ihnen verliehen, zu behaupten. Ein Gesetz (חֹק) hat er gegeben, wodurch jedem dieser himmlischen Wesen seine unterschiedliche Eigentümlichkeit aufgeprägt und der Natur und Wirksamkeit desselben in dem Wechselverhältnis aller eine feste Schranke gezogen, und keines überschreitet (יַעֲבוֹר individualisirender Sing., wenn nicht verschrieben aus יעברו) dieses ihm gegebene Gesetz. So ist nach Iob 14, 5 vgl. Jer. 5, 22. Iob 38, 10. Ps. 104, 9 zu erklären. Hitz. macht den Schöpfer selbst zum Subj. von יעבור, aber dann hätte der D. wenigstens חק־נתן לָמוֹ sagen müssen, und übrigens ist aus Jer. 31, 36. 33, 20 zu ersehen, wie der Ged. daß Gott die Naturordnungen unverbrüchlich einhält θεοπρεπῶς ausgedrückt wird. Daß aber auch nicht mit Ew. Mr. u. A. nach LXX Syr. It. Hier. Kimchi das Gesetz selbst zum Subj. zu machen ist: ein Gesetz hat er gegeben und nicht vergeht es (ein unvergängliches), zeigt beispielsweise Jer. 5, 22: in Verbindung mit חק bed. עָבַר überall ‚überschreiten'.

V. 7—14. Der Aufruf zum Preise Jahve's wendet sich nun in der zweiten Versgruppe an die Erde und alles zu ihr Gehörige im weitesten Umfang. Auch hier ist מִן־הָאָרֶץ wie v. 1 מִן־הַשָּׁמַיִם von dem Orte gemeint, von welchem aus das Lob erschallen soll, nicht nach 10, 18 von den irdischen Wesen. Der Aufruf ergeht zunächst an die תַּנִּינִים (74, 13) d. i., wie Pindar *Nem.* 3, 23 f. es ausdrückt, θῆρας ἐν πελάγει ὑπερόχους, und an die Wasserschwalle תְּהֹמוֹת oberhalb und innerhalb der Erde, dann an vier vom Himmel herab und himmelwärts steigende Naturerscheinungen, welche 8ᵃ nach dem Schema der Kreuzstellung so geordnet sind, daß Feuer und Qualm (קִיטוֹר), insbes. der Berge (Ex. 19, 18), Hagel (בָּרָד) und Schnee in Wechselbezug stehen, und an den bei scheinbarer Ungebundenheit und Unbändigkeit doch Gottes Wort ausrichtenden Sturmwind (רוּחַ סְעָרָה appos. Verbindung wie 107, 25). Was von diesem gesagt wird, gilt auch vom Feuer u. s. w.: alle diese Naturerscheinungen sind Boten und Diener Gottes 104, 4 vgl. 103, 20. Wenn der D. wünscht, daß sie alle mit den übrigen Wesen zum Lobe Gottes concertiren mögen, so sieht er davon ab, daß sie häufig zu strafrichterlichen Verderbensmächten werden und faßt nur ihre Großartigkeit und ihre Zugehörigkeit zu dem Schöpfungsganzen ins Auge, welches Gott zu verherrlichen und selbst verherrlicht zu werden bestimmt ist. Hierauf geht er zu den himmelanragenden Bergen und allen Höhen der Erde über, zu den Fruchtbäumen und zu den Cedern, den Königen unter den Bäumen des Waldes; zu dem Wild, welches הַחַיָּה heißt, weil es das regsamste kräftigste Leben in der Tierwelt darstellt, und allen Vierfüßern, welche, bes. die vierfüßigen Haustiere, בְּהֵמָה heißen; zu den Kriechtieren רֶמֶשׂ, welche am Boden haftend sich fortbewegen, und zu den Vögeln, welche mit beschreibendem Beiwort geflügelte heißen (צִפּוֹר כָּנָף wie Dt. 4, 17 vgl. Gen. 7, 14. Ez. 39, 17 statt עוֹף כָּנָף Gen. 1, 21). Und wie der Aufruf in Ps. 103

zuletzt in der menschlichen Seele seinen Schwer- und Ruhepunkt findet, so ergeht er hier schließlich an die Menschheit und zwar, weil diese völkerweise lebt und unter das Gesetz staatlichen Gemeinwesens verfaßt ist, zunächst an deren Spitzen: die Erden-Könige d. i. die über die Erde länderweise herrschen, an die Fürsten und alle welche Rechtspflege und Regiment auf Erden innehaben, dann an die Menschen beider Geschlechter und jedes Alters. Alle die von v. 1 an genannten Wesen sollen den Namen Jahve's loben, denn sein Name, Er (der Gott dieses Namens) alleine (Jes. 2, 11. Ps. 72, 18), ist נִשְׂגָּב so hoch, daß kein Name an Ihn auch nur von ferne hinanreicht; sein Ruhm (seine ruhmreiche Selbstbezeugung) erstreckt sich über Erd' und Himmel (s. 8, 2). כִּי führt, ohne daß man scheiden kann und soll, sowohl Stoff als Grund des Lobpreises ein, und daß das Verlangen des D. in יְהַלְלוּ alle genannten Wesen zusammenfaßt, sieht man daraus, daß er von den näher genannten auf die ferner genannten zurückblickend אֶרֶץ וְשָׁמַיִם sagt (vgl. Gen. 2, 4). In v. 14 setzt sich die Angabe des Gegenstandes und Grundes des Lobpreises fort. Der Beweggrund, aus welchem der Aufruf aller Kreaturen zu Halleluja hervorgeht, näml. die neue Gnade, die Gott seinem Volke erwiesen, ist zugleich des Halleluja, welches erschallen soll, letzter Grund; denn die Gemeinde Gottes auf Erden ist der Mittelpunkt des Weltalls, der Zielpunkt der Weltgeschichte und die Verherrlichung dieser Gemeinde ist der Wendepunkt zur Weltverklärung. Man übers. nicht: er hat erhöht das Horn seines Volkes, ebenso wenig als 132, 17: ich werde sprossen machen das Horn Davids. Das Horn ist beidemal ein solches, welches der Genannte nicht schon hat, sondern welches ihm gegeben wird (anders als 89, 18. 25. 92, 11 u. ö.). Das Israel des Exils hatte sein Horn d. i. sein Ansehn und seine Macht zu Schutz und Trutz verloren. Nun hat ihm Gott wieder ein Horn geschenkt und zwar ein hohes d. h. ihm wieder zu achtunggebietender Selbständigkeit unter den Völkern verholfen. Was nun folgt, ist Apposition zu וַיָּרֶם קֶרֶן לְעַמּוֹ: er hat erhöht ein Horn seinem Volk — Lob (wir sagen: zu Lob vgl. neutest. εἰς ἔπαινον) allen seinen Frommen, den Kindern Israel, dem ihm nahestehenden Volke. Andere, wie Hgst., nehmen תְּהִלָּה als zweites Obj., aber הֵרִים תְּהִלָּה läßt sich nicht sagen. Israel heißt עַם קְרֹבוֹ das Volk seines Nahen = seiner Nähe, wie Jerusalem Koh. 8, 10 מְקוֹם קָדוֹשׁ für מְקוֹם קֹדֶשׁ (vgl. auch Volck zu Dt. 33, 8 לְאִישׁ חֲסִידֶךָ). Es könnte auch nach Lev. 10, 3 עַם קְרֹבָיו (Riehm) gelesen werden: das Volk derer die ihm nahe sind (wie Trg. übers.). Beidemal ist עַם Regens, wie auch גֶּבֶר עֲמִיתִי Zach. 13, 7 Mann meines Nächsten d. i. den mir nächststehenden bed. kann. Die Hauptform von עם wird in der Regel עַם vokalisirt. Die Wortverbindung ist hienach keine adjektivische (Hier. *populo appropinquanti sibi*) oder vielmehr appositionelle (Hitz.: einem Volke, seinem nahen d. i. dem ihm nahe stehenden), sondern wir haben hier ein Beispiel der im Hebr. weitgreifenden genit. Unterordnung statt appos. Beiordnung (vgl. 78, 49). Die Benennung erinnert an Dt. 4, 7. Im Bewußtsein der Hoheit, die in diesem Namen liegt, tritt das

Volk des heilsgeschichtlichen Gottes in diesem Ps. als Chorag aller Kreaturen auf und stimmt ein von Himmel und Erde nachzusingendes Halleluja an.

PSALM CXLIX.

Halleluja dem Sieges-Gotte seines Volkes.

HALLELUJA.

1 Singet Jahve ein neues Lied,
Seinen Lobpreis in der Gemeinde der Frommen.
2 Es freue sich Israel seines Erschaffers,
Zions Kinder mögen jubeln ob ihres Königs.
3 Sie mögen loben seinen Namen mit Reigen,
Mit Pauk' und Cither ihm musiciren,
4 Denn Gefallen trägt Jahve an seinem Volke,
Schmücket Demütige mit Heile.
5 Es frohlocken Fromme in Herrlichkeit,
Jauchzen auf ihren Lagern.

6 Hochgesänge Gottes füllen ihre Kehle,
Und ein zweischneidig Schwert führt ihre Hand,
7 Zu vollstrecken Rache unter den Nationen,
Bestrafungen unter den Völkern,
8 Zu binden ihre Könige mit Ketten
Und ihre Vornehmsten mit Eisenfesseln,
9 Zu vollstrecken an ihnen geschriebenes Recht —
Glorie ists für alle seine Frommen.
Halleluja.

Auch dieser Ps. erklärt sich, wie wir schon zu Ps. 147 sahen, aus der ezra-nehemianischen Wiederherstellungszeit. Das neue Lied, zu dem er aufruft, hat Israels über die Völkerwelt erlangte Obmacht zum Inhalt. Wie 148, 14 dies daß Jahve seinem Volke ein Horn erhöht hat תְּהִלָּה לְכָל־חֲסִידָיו heißt, so heißt hier 149, 9 dies daß Israel an den Völkern und ihren Machthabern Rache übt הָדָר לְכָל־חֲסִידָיו — der Verf. beider Ps. ist der gleiche. Die Väter meinen, es sei hier prophetisch von den maccabäischen Kämpfen und Siegen die Rede. Aber der Ps. erklärt sich sattsam aus dem neugestärkten nationalen Selbstbewußtsein der Zeit nach Cyrus. Der Standpunkt ist ungef. der des B. Ester. Die neutest. Geistesgemeinde kann nicht so beten wie hier die alttest. Volksgemeinde. In dem Wahne, ihn ohne geistliche Umdeutung nachbeten zu können, ist Ps. 149 die Parole der abscheulichsten Verirrungen geworden. Caspar Scioppius entflammte mittelst dieses Ps. in seinem *Classicum belli sacri*, welches, wie Bakius sagt, nicht mit Dinte sondern mit Blut geschrieben ist, die römisch-katholischen Fürsten zu dem dreißigjährigen Religionskrieg. Und innerhalb der protestantischen Kirche schürte Thomas Münzer mittelst dieses Ps. den Bauernkrieg. Man sieht, daß der Christ sich einen solchen Ps. nicht unmittelbar aneignen kann, ohne die apostolische Mahnung *τὰ ὅπλα τῆς στρατείας ἡμῶν οὐ σαρκικά* (2 Cor. 10, 4) zu verleugnen.

V. 1—5. Eine Zeit, in welcher die Gemeinde sich verjüngt und ihrer Endgestalt näher rückt, treibt mit innerer Notwendigkeit auch neue Lieder hervor. Eine solche neue Zeit ist jetzt für die Gemeinde der Frommen, für das seinem Gotte und väterlichen Glauben treugebliebene Israel angebrochen. Der Erschaffer Israels (עֹשָׂיו Plur. mit Pluralsuff. wie עֹשָׂי Iob 35, 10. עֹשַׂיִךְ Jes. 54, 5 vgl. den Sing. עֹשׂוֹ Iob 40, 19., *aj, ajich, āw* sind überall Pluralsuff.) hat gezeigt, daß er auch Israels Erhalter ist, und der König Zions, daß er Zions Kinder nicht auf die Dauer unter fremder Herrschaft lassen kann und das Seufzen der Exulanten erhört hat (Jes. 63, 19. 26, 13). Darum soll die Gemeinde Ihn, dessen Name jetzt von neuem aus ihrer Geschichte hervorleuchtet, mit Festtanz, Aduffe und Cither feiern. Denn (wie nun der bisher nur angedeutete Anlaß ausgedrückt wird) J. hat Gefallen an seinem Volke, sein Zorn ist gegen seine Gnade nur wie ein verschwindendes Moment (Jes. 54, 7 f.). Die folg. Impf. besagen gegenwärtig vor sich Gehendes. עֲנָוִים ist Bez. derer, welche bisher geduldig duldend der göttlichen Selbstthat ihrer Erlösung entgegenharrten. Nun schmückt er diese seine *ecclesia pressa* mit יְשׁוּעָה Hilfe gegen, Sieg über die feindliche Welt, nun frohlocken Fromme, bisher geknechtet und geschmäht, בְּכָבוֹד in Ehren oder ob der Ehre, die ihnen vor aller Welt vindicirt und neuverliehen ist (בְּ des Grundes oder, was bei der Nacktheit des Ausdrucks wahrscheinlicher, des Zustandes und der Stimmung[1]), sie jauchzen auf ihren Lagern, auf denen sie bisher in Klagen über die Gegenwart (vgl. Hos. 7, 14) sich ergossen und sehnsüchtig nach einer besseren Zukunft schmachteten (Jes. 26, 8), denn das Nachtlager ist der Ort des Selbstgesprächs 4, 5., die da vergossenen Thränen 6, 7 sind für Israel in Jauchzen verwandelt.

V. 6—9. Der Blick richtet sich hier in die Zukunft. Das Volk der Gegenwart ist in seinem Gott wieder zu hohem Selbstbewußtsein, zu dem Bewußtsein seiner Bestimmung, die ganze Völkerwelt dem Gotte Israels zu unterwerfen, gelangt. Angesichts der erlebten Wiedererhebung ist ihre Kehle voll Jahve erhebender Worte und Lieder (רוֹמְמוֹת Plur. von רוֹמֵם oder nach a. LA רוֹמָם 66, 17) und als Knechte dieses Gottes, des Erbherrn aller Heiden (82, 8), halten sie in der Hand mehrmündiges d. i. mehrschneidiges Schwert (s. S. 611 unt.), um in den Kampf für die wahre Religion zu ziehen, wie es nicht lange nachher wirklich die Maccabäer thaten, ταῖς μὲν χερσὶν ἀγωνιζόμενοι, ταῖς δὲ καρδίαις πρὸς τὸν θεὸν εὐχόμενοι 2 Macc. 15, 27 vgl. damit die neutest. Uebertragung auf geistliches Gebiet Eph. 6, 17. Der Sinn von 9ª wird ein anderer, je nachdem man diese Zeile dem Zwecksatz v. 8 bei- oder unterordnet. Untergeordnet würde sie den Vollzug des Blutgerichts an den Mitgeschleppten besagen und כָּתוּב bezöge sich auf maßgebende Thatsachen wie Num. 31, 8. 1 S. 15, 32 f. (Hitz.). Aber Hinrichtung der besiegten weltlichen Machthaber so unbedingt in Aus-

---

1) So (mit Prang, nicht „mit Heeresmacht") ist auch μετὰ δόξης 1 Macc. 10, 60. 14, 4. 5 gemeint, s. Grimm zu d. Stellen.

sicht zu nehmen ziemte am wenigsten dem religiösen Lyriker. Ebenso wenig ist an das den cananäischen Völkerschaften zugeurtelte Vertilgungsgericht zu denken, welches aus speziellem Grunde speziell auf diese lautet. Faßt man 9ª als beigeordnet, so besteht das „geschriebene Recht" in dem Vollzug der Unterwerfung, und dies empfiehlt sich durch die vollgültige Parallele Jes. 45, 14. Der D. hat aber bei כתוב nicht diese oder jene Schriftstelle, sondern im Allgem. das Zeugnis des Gesetzes und der Prophetie im Sinne, daß alle Reiche Gottes und seines Christus werden sollen. Unterwerfung (und allerdings nicht unblutige) ist das schriftmäßige מִשְׁפָּט, zu dessen Vollstreckung sich J. seines Volkes bedient. Weil der Gott, der sich so zur Geltung bringt, Israels Gott ist, so ist diese Unterwerfung der Welt (הִיא neutrisch wie Iob 31, 11) הָדָר Glanz und Glorie aller ihm in Liebe Ergebenen. Die Verherrlichung Jahve's ist auch die Verherrlichung Israels.

PSALM CL.

Schluss-Halleluja.

1 **Halleluja,**

Lobet Gott in seinem Heiligtum,
Lobet ihn in seiner gewaltigen Veste!
2 **Lobet ihn ob seiner Machtthaten,**
Lobet ihn gemäss der Fülle seiner Grösse!
3 **Lobet ihn mit Hörnerschall,**
Lobet ihn mit Harfe und Cither!
4 **Lobet ihn mit Pauk' und Reigen,**
Lobet ihn mit Saiten und Schalmei!
5 **Lobet ihn mit hellen Cymbeln,**
Lobet ihn mit schmetternden Cymbeln!

6 **Alles was Odem hat lobe Jāh,**
Halleluja.

Der Aufruf, Jahve בְּמָחוֹל וּבְתֹף 149, 3 zu loben ergeht hier von neuem v. 4., aber mit Herbeiziehung aller Instrumente, und nicht an Israel bloß, sondern an jegliche Seele.

V. 1—5. Die Synagoge zählt nach Ex. 34, 6 f. dreizehn göttliche Attribute (שְׁלֹשׁ עֶשְׂרֵה מִדּוֹת), denen nach Kimchi's Bemerkung das dreizehnmalige הלל dieses Ps. entspricht. Es ist aber wahrscheinlicher, daß im Sinne des D. das von Halleluja's umfangene zehnmalige הַלְלוּ bedeutsam ist, denn die Zehn ist die Zahl der Abrundung, der Vollendung, der Abgeschlossenheit, der erschöpften Möglichkeit. Die Ortsbestimmungen v. 1 verhalten sich attributiv zu Gott und bezeichnen den himmlischen, jenseitigen als Gegenstand des Lobpreises; קָדְשׁוֹ (Heiligtum wie 63, 3. 74, 3 und in קֹדֶשׁ und קֹדֶשׁ קָדָשִׁים des Stiftszelts und

Tempels) ist hier der himmlische הֵיכָל und רְקִיעַ עֻזּוֹ die von Gottes Allgewalt ausgespannte und von Gottes Allgewalt (68, 35) zeugende Veste nicht nach ihrer der Erde zugewandten Vorderseite, sondern nach ihrer der himmlischen Welt, welche sie von der irdischen abgrenzt, zugewandten Kehr- oder Innenseite. Das 3. und 4. הַלְלוּ fügt zum Gegenstande Stoff und Norm des Lobpreises: Gottes גְּבוּרֹת d. i. die Erweisungen seiner allesüberwindenden Stärke seien der Stoff, und voll- und vielstimmig ergehe der Lobpreis Gottes gemäß der Ueberschwenglichkeit seiner Größe (גָּדְלוֹ = גדלו). Das 5. u. 6. הַלְלוּ zieht in das Concert zu Gottes Lobe das Widderhorn שׁוֹפָר herein, dessen Name mißbräuchlich auch Name der metallenen חֲצֹצְרָה wurde (s. zu 81, 4), und die zwei Arten der Saiteninstrumente (s. 33, 2): Nabla (d. i. Harfe und Lyra) und Kinnor (Cither), das ψαλτήριον und die κιθάρα (κινύρα). Das 7. הַלְלוּ fordert zu Festreigen auf, dessen begleitendes Hauptinstrument das תֹּף (arab. *duff*) oder Tamburin (span. aus dem Maurischen *adufe*) ist. Das 8. הַלְלוּ zieht Saitenspiel im weitesten Umfang מִנִּים (vgl. 45, 9) v. מֵן, syr. ܡܢܐܢܐ (wofür Ps. 33, 2 ܡܢܢܐ[1]), und die Hirtenflöte עֻגָב (= עוּגָב Gen. 4, 21) heran, das 9. und 10. die zwei Arten von Castagnetten (צִלְצְלֵי Verbindungsform v. צִלְצְלִים Sing. צִלְצַל v. צָלַל, s. zu 68, 23): die kleineren hellklingenden und die größeren tiefer tönenden lärmenderen (vgl. κύμβαλον ἀλαλάζον 1 Cor. 13, 1 und lat. *cymbalum tinniens* oder *sonorum* und *raucum*), wie mit Schultens Pfeifer Burk Köster u. A. צלצלי שָׁמַע (Pausalform v. שֵׁמַע = שֶׁמַע wie סָתֶר Dt. 27, 15 u. ö. v. סֵתֶר = סֶתֶר) und צלצלי תְרוּעָה zu unterscheiden sein werden.

V. 6. Der Aufruf zum Lobpreis erging bisher an Unbenannte, aber wie die gehäuften Instrumentnamen zeigen vorzugsweise an Israel. Nun verallgemeinert er sich auf „die Gesamtheit des Odems“ d. i. alle die Wesen, welche von Gott mit נִשְׁמַת חַיִּים begabt sind d. i. auf die ganze Menschheit.

Mit diesem volltönenden Finale endet der Psalter. Wie auf fünf Stufen emporgestiegen schwebt er in diesem Schlußpsalm auf der seligen Höhe des Endes, wo, wie Gregor von Nyssa sagt, alle Kreatur, nachdem die von der Sünde angerichtete Zertrennung und Verwirrung hinweggethan, harmonisch zu Einem Reigen (εἰς μίαν χοροστασίαν) geeinigt und der Chor der Menschheit mit dem Engel-Chor concertirend zu Einer Cymbel göttlichen Lobes geworden und Gotte dem Triumphator (τῷ τροπαιούχῳ) das schließliche Epinikion zujauchzen wird. Einer besonderen Schlußberacha bedarf es nun nicht. Dieser ganze Schlußpsalm ist eine solche. Nicht einmal eines אָמֵן (106, 48 vgl. 1 Chr. 16, 36) bedarf es. Das הללויה schließt es in sich und überbietet es.

---

1) Das Wort ܡܢܐܢܐ oder ܡܢܢܐ bed. auch Haar Mt. 10, 30. Iob 9, 17., wie das aram. נִימָא die Bedd.: Saite und Haar vereinigt.

Ueber אנושׁה Ps 69,21.

Excurs von Consul *D.* Wetzstein.

Die Formen אָנוּשׁ und אֲנוּשָׁה haben die ihnen thatsächlich zukommende Bedeutung nur *per antiphrasin,* und man hat sie nicht auf zwei besondere Verbalstämme, אנשׁ und נושׁ, sondern zusammen mit den Wörtern אֵשׁ Feuer, אִישׁ und אִשָּׁה Mann und Frau, אֱנוֹשׁ Mensch und אִשֶּׁה Opfer auf Einen Verbalstamm mit einheitlicher Grundbedeutung zurückzuführen. Zwar bricht Prof. A. Merx in der geistreichen Einleitung zu seinem „Gedichte von Hiob" S. XLVIII ff. bezüglich des vielbesprochenen בֵּרֵךְ (Hi. 1, 5. 2, 9) den Stab über den antiphrastischen Euphemismus, indem er annimmt, es habe in jenen Stellen ursprünglich ein Wort wie קַלֵּל gestanden, dasselbe sei aber später von vorsichtigen Textredactoren als anstößig in בֵּרֵךְ corrigirt worden; „es ist eine innere Unmöglichkeit — sagt er — daß ein Dichter, der Probleme von der Tiefe des Hiobproblems zu behandeln versucht, an einem Worte so läppischen Anstoß sollte genommen haben, daß er das Gegenteil von dem schrieb, was er meinte." Aber diese Voraussetzung hält nicht Stich dem Semiten gegenüber, dessen Denk- und Ausdrucksweise, auf welcher Bildungsstufe er auch stehen mag, durch Zweierlei beeinflußt wird: 1) durch die Formen der guten Sitte (*el-edeb*), und 2) durch den Glauben, daß die Nennung des Bösen für den Sprecher, Hörer oder Leser das Anzeichen *(fa'l)* eines ihm bevorstehenden Unglücks sei. Das Volk mag glauben, das Unheil warte nur darauf, genannt zu werden, um zu kommen, oder es fühle sich durch die Nennung seines wahren Namens beschimpft und werde sich dafür am Sprecher rächen. In einem damasc. Schattenspiele beginnt ein Dialog zwischen einer Alten und einem Jüngling folgendermaßen. Er: Gott sei bei uns! Sie: Wozu, Lieber, dieser Angstruf? Er: Wegen der bösen Vorbedeutung; der Anblick einer Alten bringt Mißerfolg *(en-naẓar ilâ-'aǵûz 'oǵz).* Sie: Jüngling, sage nicht „Ruine"; gewiß überrascht dich einmal der Abend, daß du in ihr übernachten mußt *(lâ teḳul charâba, lâ budd mâ jumsî 'alêk el-mesâ wa-tebât fihâ)* u. s. w. Wie der Wanderer ein altes Gemäuer, das ihn vor Wind, Regen und Ueberfall schützen, aber auch erschlagen kann, nicht Ruine nennen soll, so soll man eine bejahrte Frau, die uns ja noch einen Dienst erweisen aber auch schaden kann, nicht „Alte" nennen. Man

redet sie daher nur mit *jâ ummî* „Mutter!“ an. Erkundigt man sich nach einem Kranken und erhält die Antwort: *ṭaijib, jislam ra'sak* „er ist wohl; dein Haupt sei unversehrt“, so heißt das, er ist tot. Nur ein Grobian sagt *mât* „er ist gestorben“. In Damask nennt man die lebensgefährliche Krankheit *luṭfa* „Huldbeweis, Gnadenakt (Gottes).“ Derselbe Ausdruck ist mir auch aus Ibn ʿOlwân's kleiner Reisebeschreibung (HSS der kön. Bibl. in Berlin, W. II No. 1860) erinnerlich, wo der Reisende erzählt, in der Stadt Ḥasâ sei ihm eine *luṭfa* zugestoßen (حَدَثت لى لُطْفَة), an welcher er lange schwer daniedergelegen. In Jâkût's geogr. Lexikon Bd. III p. 129 heißt es: سمّوا اللديغ سليمًا تفأُولًا له بالسلامة „ein von der Schlange Gebissener heiße *selîm* (*incolumis*), damit ihm der Name zur guten Vorbedeutung werde“; und in Slane's Ausgabe von Bekri's Beschreibung der Berberei heißt es p. 153: In der Stadt *Aġmâṯ* giebt es viele Skorpionen mit tödlichem Stiche; der von ihnen unversehrt Gebliebene (*selîmuhâ* d. h. der von ihnen Gestochene) ist unheilbar. In demselben Sinne wird in Damask eine kinderlose Ehefrau von ihrer Bekanntschaft mit *jâ umm el-fawâris* „Mutter der Cavaliere!“ angeredet; man will damit sagen, daß, wenn sie Söhne bekommen hätte oder noch bekommen sollte, es unzweifelhaft Cavaliere sein würden. Uns mag dergleichen freilich läppisch vorkommen, aber für den Semiten ist es der Ausdruck feiner Sitte. Leute von der niederen Volksklasse begrüßen in den Kaffeehäusern einen ankommenden Freund scherzhaft mit: *jâ marḥabâ bil-weled el-ḥalâl*, willkommen, o Ehrenmann! d. h. willkommen, o Lump! oder sie empfangen ihn mit dem Sprichworte *el-weled el-ḥalâl ʿind ḏikruh jebân* „der Ehrenmann kommt, wenn man an ihn denkt“, was gleichbedeutend ist mit dem bekannteren: *uḏkur eḏ-ḏîb wa-ḥaḍḍir el-ḳaḍîb* „denke an den Wolf und lege den Stock zurecht“, um ihn mit Schlägen zu empfangen; denn gedenkt oder erwähnt man seiner, so kommt er auch. Das W. *ḥalâl* „ehrenwert“ steht also für *ḥarâm* „ehrlos“. Erzählt man einem Bewohner Syriens, es gehe seinem Feinde sehr wohl, er nehme zu an Reichtum und Ansehen, so nimmt er seinen Kopfbund ab (wie es der demütig Flehende thut), streckt seine Arme zum Himmel und ruft: *Allâhumma kemmil saʿduh* „o mein Gott, mache sein Glück vollkommen!“ d. h. stürze ihn! denn mit der Kulmination beginnt der Niedergang laut des Sprichworts *mâ warâ eṣ-ṣuʿûd illâ el-hubûṭ* „nach dem Emporsteigen folgt nur noch das Herunterfallen“. Sehr selten nennt ein Araber sein Kind Vollmond (*bedr*), dagegen sehr oft nennt er es Neumond (*hilâl*), denn jener ist das Bild des abnehmenden, dieser des zunehmenden Glücks.[1] Auch ist das voll-

1) Daher findet man die Neumondsichel nicht nur auf den *Minaret's* der Moscheen, auf den Feldzeichen der muhammedanischen Heere und den Ordensdecorationen der Türkei, sondern auch überall in Syrien und Aegypten als Amulet an der Kopfbedeckung kleiner Kinder, am Schmucke der Frauen und am Halse edler Reittiere (der Pferde und Dromedare); desgl. haben

kommene Glück mitunter urplötzlichen Katastrophen ausgesetzt laut des Sprichworts *el-kamar ʿind temâmuh jenkesif* „Nur wenn der Mond voll ist, trifft ihn eine Verfinsterung“. Zanken oder schlagen sich zwei Syrer, und ein unberufener Vermittler (man nennt ihn فضولى, weil er ohne Not ein Uebriges *superfluum* thut) will sich einmischen, so könnte einer von beiden sagen: Scheren Sie Sich zum Kukuk; aber nein! er sagt يا سيدى ما نستغنى عن فَضْلَكْ „mein Herr wir können Ihre Güte nicht entbehren“ d. h. immer werden wir im Leben in den Fall kommen, Ihre Gefälligkeit in Anspruch nehmen zu müssen; es würde also von uns Unrecht sein, es da zu thun, wo es nicht nötig ist. Diese Antiphrasis — welche, wie schon der Wortlaut zeigt, nichts anderes besagt als *nestağni ʿan fudûlak* „verschone uns mit deiner Zudringlichkeit!“ — ist immer von solcher Wirkung, daß sich der Vermittler wie ein begossener Hund entfernt — aber sie bewegt sich innerhalb der Formen der guten Sitte. Aehnlich ist Folgendes: Beleidigt Einer einen Andern vor Leuten, so geschieht es meistens, daß der Beleidigte in der höchsten Wut schreit: أَكْرَمَكْ اللّه „Gott müsse dich ehren!“ d. h. = قَبَّحَكْ اللّه „Gott müsse dich schänden in dieser und jener Welt“. Jedermann versteht den Sinn der Worte, aber die gute Sitte ist durch sie nicht verletzt worden. Im XI. Bande der DMZ S. 512 ff. sind verschiedene Ausrufe der ambulirenden Händler (der *ṭauwâfîn*) in Damask mitgeteilt, denen sich viele mit antiphrastischer Bed. hinzufügen ließen. Eine Art von Tabulettkrämern, welche Messer, Scheren, Pfriemen, Nadeln u. dergl. feil haben, halten den Vorübergehenden ein Messer entgegen mit dem Ausrufe: *men juṣâlih ḥamâtuh* „wer will sich mit seiner Schwiegermutter aussöhnen?“ d. h. wer braucht ein Messer, um seine Schwiegermutter, die ihm den

---

verschiedene Nomadenstämme den Neumond zu ihrem *wesm* (vielleicht identisch mit אֹות Num. 2, 2) d. h. zu ihrem Eigentums- und Erkennungszeichen gemacht, über welches die Verhandll. der Berl. anthropol. Ges. vom J. 1877 S. 15 zu vergleichen sind. Die שַׂהֲרֹנִים hatten, wie Delitzsch zu Jes. 3, 18 richtig bemerkt, nicht die Gestalt des Vollmondes sondern des Neumondes; das W. ist also nicht (*Thesaurus* p. 638ᵃ) auf ein angenommenes ZW סָהַר „rund sein“, sondern auf das arab. *šahar* = ظهر „sichtbar werden“ (von der Neumondsichel gesagt) zurückzuführen. Das W. شَهْر (שַׂהַר) bedeutet jetzt allerdings nur den Monat, aber der Lexikograph *Nešwân* sagt u. d. W., es habe ursprünglich die Bedeutung von *hilâl* gehabt, so daß die ايام الشهر (die Monatstage) wörtlich die Tage (nach dem Sichtbarwerden) der Neumondsichel seien. Als Beleg bringt er einen Vers des alten Dichters *Duʾl-Rumma*, in welchem es heißt, daß Jemand den שַׂהַר (d. h. die Neumondsichel), früher als Andere bemerkt habe (رؤية الشهر قبل الناس).

häuslichen Frieden stört, abzuschlachten? Der gestorbene Muselmann hat unmittelbar nach seinem Begräbnisse ein Verhör vor zwei Engeln zu bestehen, welche *munker* „der Entsetzliche“ und *nekîr* „der Grauenvolle“ heißen, und damit er gut besteht, werden ihm, nachdem das Grab zur Hälfte zugeschüttet ist, die wichtigsten Fragen und Antworten von einem der Leichenbegleiter laut und langsam vorgesagt. Dieser Akt, *talḳîn* „das Vorsprechen“ genannt, beginnt nach kurzer Einleitung mit den Worten: O Knecht Gottes, in dieser gesegneten (*mubâraka*) d. h. schrecklichen Stunde werden zu dir hinabsteigen zwei mitleidige (*šefîḳâni*) d. h. unbarmherzige, zwei wohlwollende (*refîḳâni*) d. h. feindselige Engel, von denen der eine Freudenbote (*mubeššir*) und der andere Glückverkünder (*bešîr*) heißt, u. s. w. Die Vertauschung der beiden rechten Namen *munker* und *neḳîr* dient teils zur Ermutigung des Examinanden, teils zur Begütigung der Examinatoren, die unsichtbar schon anwesend sein mögen. So haben die Griechen ihre Erinnyen zu Eumeniden gemacht aus ganz demselben Grunde. Auch läßt sich an Bezeichnungen erinnern wie *meimûn* und *sa'dân* „Glückbringer“ d. h. Affe, weil der Anblick des häßlichen Tieres Unglück und Vereitelung bringt; er heißt deshalb (s. Freyt. Lex. I, 7b) auch ابو الخَيْبَة = ابو الخِلْف d. h. der Vereitelnde. Der allgemeine Name der, wie man glaubt, dem nächtlichen Wanderer gefährlichen Hyäne ist *umm 'âmir* d. h. *mater cultoris,* weil ihre Kinder Bodencultur treiben, d. h. Leichen ausgraben. Das Wort סַנְוֵרִים „die Blendung“ Gen. 19, 11 ist Infinitiv des sabäischen סנול (aram. שַׁפְעֵל) von נור, bedeutet also eigentlich hell machen, erleuchten[1]. So wird auch das Hiob'sche ברך ursprünglich sein und nichts als ein antiphrastisches *maledicere,* lästern. Die Gegner der Antiphrasis nehmen es nach Gen. 24, 60 als *valedicere,* was jedoch zu 1 Kön. 21, 10 (ברך אלהים ומלך), wo offenbar von einem gesetzlich mit dem Tode bestraften Verbrechen die Rede ist, nicht paßt, man müßte denn *valedicere* als eine Sichlossagen von Jem. nehmen, was sich zur Not als eine Gotteslästerung und Majestätsbeleidigung ansehen ließe. Aber eine solche Deutung gestattet בֵּרֵךְ nicht, weil es in der Bed. begrüßen und verabschieden gewissermaßen Denominativ von בְּרָכָה ist, oder, wie der arabische Philolog sagen würde, so viel ist als „eine herkömmliche Grußformel aussprechen, in welcher die Worte בִּרְכַּת יהוה vorkommen“, entsprechend dem arabischen *sellem* „Heil bieten“ (der voigtländische Ausdruck für grüßen) d. h. dem Kommenden oder Gehenden (DMZ XXII, 157 Z. 10 f.) die Formel *selâm 'alêk* „Heil Dir!“ zurufen.

---

1) Ueber das ספעל vergl. DMZ XXX, 697: בָּנָה = מלך מען בני וסחדת וְחַחְדִּישׁ. Die dort gegebene Uebersetzung „der König von M. baute und erneuerte den Tempel“ ist nach arab. Sprachgebrauch zu verbessern in „er errichtete ihn als Neubau“, an dessen Stelle vorher nichts gestanden, also = بَنَاه مُحْدِثًا إيّاه oder إِحْدَاثًا.

Kann denn aber „Heilbieten Jemandem“ gleichbedeutend sein mit Sichlossagen von ihm ohne Annahme einer Redefigur, die sich von der Antiphrasis wenig unterscheidet? Eine solche Verabschiedung ähnelte gar sehr jener des Damasceners, der einem Feinde beim Scheiden leise nachruft: *sittîn sena* „sechzig Jahre (müssest du wegbleiben)!“ oder *il 'el-gehennam wa-bi's el-maṣîr* „zur Hölle und schlechte Reise!“ Ueber die Antiphrasis vergl. man noch DMZ XXIII, 312; XXXI, 264 f.

Daß sich der Gebrauch der antiphrastischen Redeweise innerhalb enger Grenzen hält, ist begreiflich, da sie leicht mißverstanden wird, und der beabsichtigte Zweck durch andere Euphemismen sich erreichen läßt. Einen solchen haben wir in קִלֵּל, welches etymologisch nichts mit „fluchen“ zu schaffen hat, desgleichen im arab. *kaḥḥal* „blenden durch glühendes Eisen“, eigentlich die Augenlider (zur Verstärkung der Sehkraft, wie man glaubt, jedenfalls zur Erhöhung des Glanzes der Augen) mit dem *koḥol* (der Stibium-Salbe) bestreichen. Das ZW שׁחח *subsidere* erhielt im Arabischen die Bed. „harnen“ (شخّ), weil diese Handlung bei allen Arabern, *Ḥaḍar* und *Bedu*, unter keinen Umständen anders als kauernd verrichtet wird; begreiflicherweise verlor es nun die ursprüngliche Bed. *subsidere* gänzlich. Das ZW הָלַךְ „weggehen“ wurde später zum Euphemismus für „sterben“, und jetzt wo es nur noch in Bezug auf Ungläubige (Christen oder Juden) gebraucht wird, ist es gleichbedeutend mit dem vulgären *râḥ il 'el-ḳird* „zum Affen“ d. h. zum Teufel gehen, verrecken. Wenn das ZW מֵת „sterben“ Denominativ von מָוֶת ist, wie das arabische *bât* „übernachten“ von בַּיִת, so wird מָוֶת selber ursprünglich eine Form wie לֶדֶת und רֶשֶׁת, also ein Verbalnomen von יָמַת „weggehen“ sein[1] und den Weggang aus dem Leben bedeuten (wie ذهاب, رواح, هلاك). Ueberhaupt darf man bei jeder semitischen Bezeichnung des physischen und moralischen Uebels *a priori* annehmen, daß sie ein Euphemismus ist.

---

1) Ebenso werden das arab. *ṣôt* die Stimme und *ṣit* der Ruf *(fama)* auf die √יָצָא (dialektisch יָצָה) zurückgehen. Vom ZW יָמַת findet sich das jussive Passivum יוּמַת in der vorerwähnten sabäischen Inschrift in der stehenden Formel יוּמַר אַרְצָם וּסְמָהֻם (wer den Tempel entweiht) werde weggebracht (vertilgt) von der Erde und aus dem Gedächtnisse. Möglicherweise ist יוֹם „der Tag“ ein abgegriffenes יוֹמֵת „der Weggehende“, wie das arabische *ḳôs* „der Bogen“ ein abgegriffenes קוֹשֶׁת vom ZW קָשָׁה und *ḥôma* das ummauerte Stadtviertel, das ummauerte Dorf (in der Berberei) Part. v. חָמָה schützen. Für die Annahme Olshausens (Gramm. S. 28), daß das lange *ô* im Part. פּוֹעֵל aus einem ursprünglichen *â* entstanden sei, giebt es eben so wenig einen Beweis, wie dafür (ebendas. S. 333), daß Formen wie חֱיוֹת (صلوة Gebet, زكوة Almosen) ursprünglich *häjât, ṣalât, zekât* gelautet haben sollten.

Um zum ZW אנשׁ arab. אֲנִשׁ zurückzukommen, so bedeutet es zugewendet, zugeneigt sein, sich sympathisch anschließen, freundlich, sanft sein; sein Gegensatz ist im Arab. das ZW וְחַשׁ abgewendet, abgeneigt sein, sich ungesellig absondern, scheu, wild sein. Die sinnliche Bedeutung wird durch das Wort *el-insi* veranschaulicht, welches die dem Auge zugekehrte Oberfläche des Fußes, desgleichen die innere, dem Schützen zugekehrte Biegung des Bogens bezeichnet, während *el-wahši* die dem Auge abgekehrte Fußsohle, desgleichen die äußere, dem Schützen abgekehrte Biegung des Bogens ist. Das Nomen אִנְשׁ bedeutet 1) als Abstractum im Arab. die trauliche Anschließung, wie *wahš* die ungesellige Absonderung, und *ibn el-ins* ist = אֲנִישׁ der Vertraute (vgl. בֶּן־חַיִל der Tapfere, Wackere). 2) als Concretum: a) im Arab. und Hebr. „der Mensch“ als das sich gesellig anschließende Geschöpf, wie *wahš* das menschenscheue Wild *(fera)*: die Form אִישׁ ist aus אִשׁ = אִנְשׁ gedehnt und vielleicht absichtlich zur Unterscheidung des Begriffs „Mann“ von אֵשׁ Feuer dissimilirt. Das Femin. אִשָּׁה (= אִנְשָׁה, dessen Plural zum Unterschiede von אֲנָשִׁים „Männer“ in נָשִׁים verkürzt ist) bedeutet „das Weib“ als die mit dem Manne sympathisch Verbundene Gen. 2, 23—25. b) im Hebr. „das Feuer“ (אֵשׁ = אִנְשׁ) als das freundliche Element, die gastliche, trauliche Flamme des Herdes. Entsprechend sind אֲנִישָׁה und מַאֲנוּשָׁה, zwei der arab. Poesie angehörige Bezeichnungen des Feuers. Auch אֵשׁ mochte aus einem ursprünglich nur poetischen Worte durch Ignoriren der Etymologie allmählich zum gewöhnlichen Ausdruck für Feuer geworden sein, indem es einen älteren Namen desselben verdrängte. Alles was die Sinne und das Herz angenehm berührt ist *anis*; der Lexicograph *Nešwân* sagt zu d. W.: אלאַנִיס כל מא יֻאְנַשׁ בה *anis* ist alles, wobei man sich wohl und behaglich fühlt. Für uns Nordländer könnte אֵשׁ auch eine Antiphrasis sein, denn wenn in Thüringen die Eltern das Haus verlassen, sagen sie zu den Zurückbleibenden: „Kinder, nehmt das liebe Feuer in Acht!“ d. h. das schreckliche Feuer; aber in den Ländern semitischer Zunge ist das Feuer nicht gefährlich, weder für das Haarzelt des Nomaden, noch für das Lehm- oder Steinhaus des Bauern und Städters. Hölzerne Häuser hat es in dem holzarmen Lande niemals gegeben; unsere Dielen und Dächer vertritt dort ein dickes Estrich, und eine Feuersbrunst ist etwas Unerhörtes. Unser Bauer empfängt ein kommendes Gewitter mit Gebet, der Araber mit Jubel, denn es kann nur Segen bringen; der Blitzschlag kann wohl Menschen und Vieh töten, was jedoch in Syrien überaus selten ist, aber er kann nicht zünden. Unsere Scheunen (Garbenspeicher) kennt das Land nicht, und wenn der גָּדִישׁ, der noch ungedroschene Garbenhaufen, auf der Tenne steht, nemlich im Juni, Juli und August, giebt es keine Gewitter. Der Thesaurus, welcher sich אֵשׁ weder unter אנשׁ noch unter אשׁשׁ zu stellen getraut, sagt p. 157[b]: *In radice vocis indaganda frustra allaborant Etymologi. Fac enim, comparandum esse arabicum anisa „ignis“, et* אֵשׁ *pro* אֲנִשׁ *positum esse, hujus tamen ipsius verum etymon latet; nos vocem* אשׁ *primitivis annumerare non dubitamus.*

Gesenius irrt — die Abstammung des Worts ist vollkommen durchsichtig.

Hier möge sich das Wort אִשֶּׁה „Opfer“ anschließen. Im Thesaurus heißt es p. 157b: אִשֶּׁה *sacrificium dictum ab igne, quo crematur, cum paragoge* ה ֶ *ut* אֲרִי, אַרְיֵה. Aber das Wort אִשֶּׁה = אִנְשֶׁה nach der F. לִבְנֶה und ذِكْرَى hat etymologisch mit dem Feuer nichts zu schaffen, sondern bezeichnet das Opfer als das Medium zur Beseitigung des *wahš* „der Entfremdung“ zwischen Gott und Menschen und zur Herstellung des *uns* (אֻנְשׁ) „des freundlichen Verhältnisses“ zwischen Beiden; vgl. die häufige Ritualformel אשה ריח ניחח ליהוה Opfer des Dufts der Befriedigung für Jahve. Ebenso ist nach muselmännischer Definition auch *ḳorbân* das Opfer als Annäherungsmittel an Gott. Besonders instructiv aber ist der Name des Totenopfers der Nomaden, welches aus einer Kamelin und einer Ziege besteht, am Grabe geschlachtet, zugerichtet und an die Armen verteilt wird; es heißt *el-mu'annisa* (= מְאַנְּשָׁה). Bei denjenigen Stämmen, welche nur einen Scheol kennen, wie die Trachoniten, erheitert die mit dem Verstorbenen ins Jenseits eingehende *Mu'annisa* die freudlose, schreckliche Einsamkeit (*waḥša*) desselben; bei anderen, welche der Lehre des Islam zugängig waren, giebt die *Mu'annisa* im Jenseits Zeugnis für die werkthätige Nächstenliebe des Verstorbenen, bereitet ihm also einen freundlichen Empfang.[1] Beim Ḥadarî, welcher als Muselmann das Totenopfer nicht mehr hat, ist die *Mu'annisa* noch eine großblättrige, schattenreiche Pflanze, welche auf das Grab gepflanzt wird, um die Sonnenglut abzuhalten und die Ruhestätte dem Toten heimischer zu machen; denn das gemeine Volk denkt sich die Seele des Verstorbenen bis zum jüngsten Tag in und auf dem Grabe sitzend und um dasselbe schwebend. Daher die Sitte, beim Vorübergehen an einem Grabe zu grüßen.

Nach dem Gesagten wäre die Annahme, daß das collectivische אֱנוֹשׁ (arab. أُنَاس und mit dem Artikel *en-nâs*, wie *ilâh* und *al-lâh* Gott) schon vermöge seines Etymons den Menschen als ohnmächtiges, hinfälliges Wesen bezeichne, ungenau, da der Begriff der Ohnmacht und Hinfälligkeit nicht in der Wurzel אנש liegt. Hat also אֱנוֹשׁ hin und wieder (Ps. 8, 5. 103, 15) diese Nebenbedeutung, so haftet sie nicht der Wortform, sondern dem Menschenbegriffe an; auch uns ist ein Menschenwerk ein ohnmächtiges oder hinfälliges. Beachtenswerter dagegen erscheint das Abhängigkeitsverhältnis, in welchem sich das A. T. durchgängig den אֱנוֹשׁ zur Gottheit denkt, und wenn der erste Mensch, welcher dem Bedürfnisse einer مُؤَانَسَة zwischen Gott und

1) Entfernt sich ein angenehmer Besuch, so sagt der Damascener zu ihm beim Abschiede: *annastani* (אַנַּסְתֵּנִי) d. h. du hast mir Behagen und Freude ins Haus gebracht. Kommt ein lang erwarteter Besuch, so empfängt man ihn mit dem Worte: *auḥaštani* (אוֹחַשְׁתֵּנִי) d. h. du hast mir durch dein langes Wegbleiben das Haus unheimlich (*waḥšân*) und freudlos gemacht.

Menschen auf Erden Ausdruck und religiöse Form verliehen hat, אֱנוֹשׁ genannt wird (Gen. 4, 26), so wird man diesen Namen wohl symbolisch zu deuten haben.

Das arab. Verbalnomen אֱנִישׁ bedeutet „befreundet, sanft“ und, vom Hunde gesagt, das Gegenteil von עָקוּר „bissig“; das hebr. אָנוּשׁ ist antiphrastisch „bösartig, schlimm, unheilvoll“ von der Gesinnung (Jer. 17, 9 parall. von עָקֹב „tückisch“), vom Schicksale des Menschen (Hi. 34, 6), vom Unglückstage (Jer. 17, 16), von Niederlagen und dem Zusammenbruche des israel. Staates (Jes. 17, 11. Jer. 30, 12. 15). Es hat ganz den Anschein, als solle mit dem Worte אָנוּשׁ etwas **unaussprechlich** oder **namenlos** Schlimmes bezeichnet werden. Das Fem. אֲנוּשָׁה wird auch substantivisch gebraucht Mi. 1, 9. Ps. 69, 21. Die Punktation אָנוּשָׁה in der Psalmenstelle ist als irrig anzusehen: אֲנוּשָׁה ist zweites Subj.: „Schmach hat mir das Herz gebrochen und grauenvolles Leid“. Das *Ni.* נֵאָנַשׁ 2 S. 12, 15 ist denominativ: „von einer אֲנוּשָׁה (welche im concreten Falle eine bösartige Krankheit, also eine *luṭfa* ist) befallen werden.“

REGISTER

von

Johannes Latrille.[1]

I. Etymologisch erklärte Wörter.

Die Ziffern bezeichnen die Seitenzahl; A bedeutet Anfang, M Mitte, E Ende der Seite, N Note.

א

אֲבַדּוֹן, אָבַד 72 A
אֶבְיוֹן 132
אַבִּיר 230
אֵבֶר 416 A
אַדִּיר 116 E
אֲדָמָה[2] 591
אוֹ 611
אוּד 280 A
אוּל 524
אֹוֶן 97 A
אַזְכָּרָה 215 E
אַחְלַי 765
אִר 458 N
אִישׁ 119 M. 433 N 4. 884
אִישׁוֹן[3] 178
אֶל 611.
אָלָה 137
אַלּוּף 417
אֱלִילִים 656 E
אֱלֹהַּ 121
אֻמִּים[4] 748 M
אָמִיר 641
אֻמְלַל 104
אָמֵץ 576 M
אָמַר 648

---

1) Diese Register mit ihren Randglossen sind die selbständige selbstverantwortliche Arbeit dieses jungen Theologen und begeisterten Assyriologen. Die Hauptquelle der notirten Etymologien von Friedr. Delitzsch ist die S. 894 zu *rimu* angeführte Schrift.

2) Von dem Verbalstamm *adâmu*, einem Synonym von *banû*, bauen, erzeugen, zu dessen Derivaten *admânu* Gebäude und *admu* Kind gehören, abgeleitet, ergiebt sich nach Friedrich Delitzsch für אֲדָמָה die Bed. ‚der bebaute Boden' und für אָדָם ‚der Gebaute, Erzeugte' (vgl. בֵּן von בָּנָה).

3) אִישׁוֹן, zusammengehalten mit dem assyr. *išânu* (nach Friedr. Delitzsch vom Stamme אוש), bedeutet Kraft, Kern, eine Bed., welche sich besonders Prov. 7, 9 empfiehlt (vgl. Levy, Targ. Wörterb. S. 72). Darnach heißt אִישׁוֹן בַּת עַיִן (Ps. 17, 8) Kern des Augapfels und אִישׁוֹן עֵינוֹ Dt. 32, 10 Kern seines Auges, beides = Pupille, oder wenn man den assyr. Gebrauch dieses Wortes in der Bed. ‚selbst', ‚eigen' (vgl. עֶצֶם) darauf überträgt: den eignen Augapfel.

4) Stammwort zu אֻמִּים Nationen (assyr. *ummu* Nation, Pl. *ummâni* Nationen) ist אמם weit s., wovon auch אֵם Mutter, assyr. *ummu* zunächst Mutterleib, dann Mutter (vgl. auch רֶחֶם S. 187 E).

אֶנֶת 636 E
אֱנוֹשׁ 119
אֲנִי, אֳנִיָּה 687
אֲפוּנָה 611 M
אָפִיק, אָפַק 193
אָפַק 336 A
אֶפְרֶת 812 A
אַרְבַּע 240 E
אֹרֶךְ 242 E
אֲרֶשֶׁת 219 A
אִשָּׁה 433. 884. 904
אֶשְׁכֹּל 517 A
אֶשְׁכָּר 517 M
אָשָׁם 100 M
אָשֵׁם 100 M
אַשְׁפֹּת 737
אֲשָׁרִים 68 E

ב

בָּהַל 76 M 104
בְּהֵמוֹת 529 E
בּוֹשׁ 106 M. 302 M
בָּחוּר Jüngling 619
בָּחַן 112 vgl. 145 A. 255 E
בָּטַח 92
בֶּטֶן 279
בַּיִת 96 N 2
בָּכָא 595 E
בְּכוֹר 619
בָּלָה 76 M. 104
בַּלָּהָה 529 A
בְּלִיַּעַל 189 E
בָּלַל 640 E
בֵּן 78 N
בְּעַד 85 A
בְּעֵת 190 A
בֶּצַע 136. 767 E
בְּקֶר 260 M
בַּקָּשָׁה 128
בַּר Sohn 78 N
בַּר Getreide 466
בָּרוּת 503 E
בָּרִיא 524 M
בָּרַךְ[1] 653 M. 886 E
בְּרֵכָה 653 N
בָּשָׂר 171 A
בִּשֵּׂר 335

ג

גֵּאָרוֹן 790
גָּאַל 213 E
גּוּד, גָּדַד 651
גְּדוּד 651
גִּהֵק 356 M
גּוּז 631
גּוּף 181 N
גּוּר 236. 423 vgl. 96 E
גָּזַת 509
גַּלְגַּל 591
גֹּלֶם 837
גָּמַל 109 M. vgl. 808
גָּעַר 216
גֵּר 446
גָּרַז 282

ד

דָּאַב 610
דְּבִיר 264 M
דָּגַל 216 M
דֶּגֶל 216 M
דָּדָה 346
דּוֹנַג 231. 478 M
דּוּר 597 A
דּוֹר 246
דַּךְ 128 M
דָּכָא 139
דָּלָת 272
דָּלַק 113
דָּמַם 92. 807
דֹּמֶן 591
דֶּפִי 397 M
דָּפַק 397 M
דָּקַק 204

1) Friedr. Delitzsch vergleicht das assyr. *barâku* (Synon. *aśâru*) schreiten; Piël *burruku* und ebenso בֵּרַךְ schreiten machen, vorwärtsbringen, gedeihen machen, segnen. Das Knie heißt dann בֶּרֶךְ, assyr. *birku* als Mittel zum Vorwärtsschreiten.

דְּרוֹר 594
דֶּשֶׁן 216 A

ה

הָאָח 307 A
הֶבֶל 327
הָגָה 70
הָגִיג 95 E. 96 A
הִגָּיוֹן 639 M
הָדַף 397 M
הוֹד 120 E
הַוָּה 99 E
הוּם, הִים 415
הוֹן 355 E. 452
הוּת 449
הֵיכָל 98
הָלַל 97 A
הֵרִיק dünn machen 198

ז

זְאֵב 610 N
זֵד 213
זַיִת 860 E
זִיז 396
זִילּוּת 151 M
זַךְ 765 E
זָכָה 401. 765 E
זָכָר 732
זֻלּוּת 151 M
זַלְעָפָה 145
זָמַם 176 A
זָמַר 81 E. 82
זַן 860 M
זָנַם 112 E
זַק 113
זָקֵן 150 M
זַר 834 M
זָרַח 834
זַרְזִיף 516

ח

חֲבוּרָה 332 A
חָבֵר 432
חָגַג 346 N
חָדַל 181 A
חוֹל 270 N 1
חוֹמָה 887 N
חוּס 517 E
חוֹק, חֵיק 538 M
חוּשׁ 235 A
חָזָה 145 A
חֲזִיר 575
חָטַב 861
חִידָה 384 M. 558 E
חַיָּה 481 A
חַיִל 657 M
חַל, חִיל 381. 789
חֵיל 136 E. 196. 452
חִכָּה 292. 701 A
חַכְלִילִי 138 E
חָכָם 69 N. 386 A
חָלָב 179 N
חֶלֶד 180 E
חַלָּה 368 E
חֵלֶךְ 138
חֶלְכָּה 138 E
חָלַל durchbohren 720
חִלֵּל flöten 606 E
חַלָּמִישׁ 739 N 2
חָלַם 629 A
חָלַץ 105 A. 109 E
חֲלַקְלַקּוֹת 302 E
חֵן 90 M
חָנַן 90 M
חָסָה 80 E
חָסִיד 91 M. vgl. 817 E
חָסִין 617 A
חָפָה 483
חָפֵץ 70 A
חָפֵץ 96 E
חָפַר, חָפֵר 295 A. vgl. 302 M
חָפְשִׁי 609
חֵץ 364 E
חֹצֶן 803 E
חָצֵר 138 A
חָרַג 198 E
חָרוּץ 483 E
חָרַף 768 M
חַרְצֹב 523 E
חָרַק 306 A
חַשְׁמוֹן 495
חַשְׁמוֹנָה 495
חַשְׁמַנִּים 495
חַשְׁרָה 201

ט

טָבַל 130
טָבַע 130
טֹהַר 621 E
טוֹב 295 E
טִיט 396 E
טִירָה 504 M
טָרַף 109 A

י

יָאַב 420 E. 775
יְדִיד 360 E
יְהַב 420 E
יוֹם 887
יָלַק 229 A
יָעַל 686 M
יָעַל 189 E
יָעַן 686 M
יָעַף 652 M
יַעַר 575 N 3
יפה 379 M
יָפַח, יְפִיחַ 262 M
יָפַע 394. 572 E
יָרֵחַ 119 M
יְשׁוּעָה 87
יֶתֶר Sehne 144 A. 182 A

כ

כָּאָה 719
כָּבֵד 120
כָּבוֹד 120
כִּבֵּס 400 M
כֹּהֵן 727 A
כּוֹכָב 119 M
כּוֹס 672 N
כּוּר 233 E
כּוֹשָׁרוֹת 479 M
כַּחַשׁ 720
כִּכָּר 233 E
כֹּל 394
כלם[1] 302
כָּמַהּ 455
כָּמַן 455
כָּמַס 455
כָּנַן 576 A
כְּנַנְיָהוּ 576 A
כֶּסֶא, כִּסֵּה 127 E
כֶּסֶא, כֵּסֶה 580 M
כְּסִיל 386 A
כֶּסֶף 593 N 2
כְּפוֹר 873 E
כְּפִיר 637
כָּפַף 429
כֹּפֶר 285 A. 463
כָּרָה 233 E
כְּרוּב 191 M
כִּרְסֵם 575
כֶּתֶר 853 A
כתר Hi. הִכְתִּיר 853 A

ל

לֵב 179 M
לְבוּשׁ 234
לָבַשׁ 234. 719
לָהַט 428
לוּץ 69
לָחַם 301
לִין 252
לָשַׁד 285 E
לָשׁוֹן 670
לָשֵׁן 670

מ

מְאֹר 279 E. 280 A
מַבּוּל 270. N 2
מָגוֹר 236
מָגַר 622 A
מַהוּתִים 528
מַדְחֵפוֹת 845 A
מַהֲמֹרוֹת 844 A
מָהֵר 168 M
מוּג 374 A
מוּסֵר 75 M
מוּעָקָה 470 A
מוֹפֵת 509 E
מגור 373 A. 631
מוֹרֶה 596
מוּת 887 E

1) Zu הִכְלִים schmähen vergleicht Friedr. Delitzsch das assyr. *kalâmu* und *ḳalâmu* klein sein, wovon *kalûmu* Kind als das Kleine, ebenso *kalmatu* und *ḳalmatu* Gewürm. Das Piël *kullumu* bed. gering achten (vgl. קִלֵּל, הֵקַל).

מְזָוִים 860 M
מְזִמָּה 136 M
מִזְמוֹר 81 E. 82
מִזְרֶה 834
מָחוֹז 711
מַחֲלַת 409 E
מַחֲמָאוֹת 420
מָטָר 516 A
מִין[1] 182
מִכְלָל 394
מַכְמֹרִים[2] 850 A
מְכֵרָה 233
מִכְתָּם 164
מִלְחָמָה 301
מְלִילָה 629
מֶלֶךְ 644
מָלַל 314 E. 629 M
מָלַץ 773 A
מַן 491
מַנְעַמִּים 847
מְנָת 145 E. 146 A
מֵסַב 843 N
מַעֲדַנּוֹת 420
מָעוֹג 305 E
מָעוֹז Bergungsort 203 A. 277
מָעוֹן 257
מָעֹז Veste 203 A. 277
מַעֲלָה 779
מַעֲמָד 500
מַעֲנֶה 803 A
מֹץ 71 M
מֵצַר 188 E
מְצָה 526 A
מְצוּדָה 188 E
מִצְוָה 211
מְצוּלָה 490
מָצוֹר 282 M
מָצַץ 526 A
מֵצַר 745 A
מַר 459 E
מָרָה 100 E
מֵרֵעַ 256
מַשְׂכִּיל 284
מַשְׂכִּית 525
מִשְׁאֶרֶת 517
מַשּׁוּאוֹת 528 M
מָשׁוֹט 528
מָשַׁךְ 797
מָשָׁל 237
מָשַׁל 558
מָתַי 104 E. 339
מְתֹם 180
מָתְנַיִם 470

נ

נָאָה Ruheort 240 E
נְאֻם 309
נָאַץ 136 M
נֹאד 621
נָבַח 439
נָבִיא 693 E
נָבָל 155 A
נֵבֶל 70 E
נָבֵל 289 E
נָבַע 208 A
נֶגֶד 97 A
נְגִינָה 89 E. vgl. 82 A
נִגַּר 550 E
נֵד 290 M
נָהוֹר 294 E
נַחַל 241 N
נְהָרָה 294 E
נוא 848
נוב 452
נוט 662
נוּן Verbum 519
נוֹף 379 M
נַחַת 241
נְחִילָה 95 M
נַחַת 171 M
נִיר 195 M
נכא 719

1) מִין ist nach Friedr. Delitzsch nicht *species*, sondern, wie assyr. *minu* Zahl, vom Stamme מנה.

2) Wie רֶשֶׁת das Netz heißt als Instrument des Fangens (S. 131), so מַכְמֹרִים und מִכְמֶרֶת als Instrument der Ueberwältigung, wenn man mit Friedr. Delitzsch das assyr. *kamâru* niederwerfen, überwältigen vergleicht.

נֵכֶה 305
נֵס 93 A. 442 E
נִסָּה 255 E
נָסִיךְ 76 E
נָסַס 442 E
נֹפֶת 212
נָצַח 88 E
נֵר 195 M
נֶשֶׁךְ 163
נֶשֶׁף 836

ס

סוֹד 252 M
סֹחֵרָה 636 A
סוּף 700 M
סִירְיִם 479
סֹךְ, סֻכָּה 139 A
סֶלָה 82 f.
סַלָּח 602
סֶלַע 188
סַנְוֵרִים 886 M
סָעָה 416 M
סִפְרָה 424

ע

עֶבְרָה 111 A
עֵדָה conventus 71
עֵדָה Gesetz 565
עֵדוּת 211 M
עוֹד 217 M
עוּז 277 N
עוּל 118 N
עוֹלָל, עוֹלֵל 118 N
עָוֹן 194
עָזַז 132 M
עָטַף 446
עַכְשׁוּב 842
עַל 611
עֹל 150 A
עֲלִיל 150 A
עָלַל, עֲלִילָה 129. 469 A
עֲלָמִים 630
עָמָל 798
עָנָה entgegnen 85 M
עָנָה singen 872
עָנָו 129 M
עֱנוּת, עֲנוּת 236
עָנִי 129 M
עָנָן 696 A
עָנָק 524
עֳפִי 685 A
עָצָב 523 E
עָצָב 741 E
עָצָב 563
עֵצָה 69
עָקֵב supplantator 384
עָקֵב Ferse 212 N. 336
עֵקֶב 212 N. 336
עָקָה 415
עָר Feind 127. 840
עָרָב 825
עָרַג 345
עַרְעָר 674
עָרַץ 142 M
עֶרֶשׂ[1] 105
עֹשֶׁן 573
עָשֵׁשׁ 105 E
עֶשְׁתֹּנוֹת 868
עֵת 200 E. vgl. 70
עָתַק 281

פ

פֶּגֶר 69 N
פּוּג 322 N
פּוּרָה 290 E
פּוּק 843 E
פָּז 212 M. 483 E
פֶּלֶג 70 M
פֶּלֶה 91 M. 177 M. vgl. 836 E
פָּלַט 180
פֶּן 611
פָּנָה 574
פֶּסַח 518 M
פָּצַם 441
פָּקַד 119 E
פַּר 230
פֶּרֶא 684 E
פָּרַד 231 M
פֶּרֶד 287 M

1) Von dem assyr. Verb. *êrêšu sternere*, hinbreiten hergeleitet heißt עֶרֶשׂ = assyr. *eršu* oder *iršu* Lager als das Hingebreitete *(stratum)*.

פִּרְסָה 505 M
פֶּרֶק 109 A
פֶּשַׁע 213 E
פֶּתֶן 637

צ

צָבָא 247 E. 482 N 1
צדק 69 N
צָהַל 490 N 2
צוּר 388 A. 621
צוּרָה 388 A. 835 A
צְחִיחָה 479
צִיִּר 516 E
צִיץ 519 M
צָלַח 71 A. 362
צַלְמוֹן 484 A
צַלְמָוֶת 241 E
צֶלַע 305 A
צֶלְצְלִים 882 M
צֶמֶד 701 E
צִנָּה 101. 636 A
צִנָּה[1] 121
צִנּוֹר 348
צָפַר 702 A
צִפּוֹר 121 M. 594 E
צָפוֹן 138
צַפְצָפָה 825 E
צְפַרְדֵּעַ 564
צַר 84 M. 106 A

ק

קָאַת 672 E
קָדוֹשׁ 228 M
קָדַם 180 M. 190 A
קָהַל, קָהָל 235 E
קָוָה 292
קֶטֶב 636
קְצָת 146 A
קָרָא 872 E
קִרְבָה 531 E
קֶרֶץ 306
קַשׁ 591
קֶשֶׁב 141 E
קָשָׁה 141 E
קָשַׁח 141 E
קֹשֶׁט 442
קֶשֶׁת 442. 887 N

ר

רְבִיבִים 516 A
רָבַע 833 E. vgl. 240 E.
רָבַץ 240 E
רָגַם 493 A
רֶגֶם Freund 493 A
רָגַז 306 E
רָגַע 528 E
רהב 830 E
רוד 415
רוֹזֵן 75
רוֹמֵם 471 M
רוּעַ 444
רוּשׁ 296 A
רָחַב 90 M
רָחַם 187 N. vgl. 90 N 1
רָחַץ 400 M
רָחַשׁ 361 A
רַחַת 171 M
רָכַב 493 A
רָכַךְ 420 M
רֹכֶס 281 E
רָמָה 560
רְמִיָּה 565 E
רֵעַ, רֵעָה Freund 315
רֵעַ Denken 833 E
רַעֲנָן 319
רָנַן 494
רָצַד 486 A
רָצַח 450 A
רַק 636
רָקִיעַ 207
רקם 837 A
רִקְמָה 369 E
רָקַע 204
רָשַׁע 69 N
רֶשֶׁת 131

1) Nach dem Assyrischen hat das Kleinvieh seinen Namen *ṣênu* = צאן von צאן (Synonym *ṭâbu*) recht, wahr, fromm, gut sein als die zahmen (frommen) Tiere.

שׂ

שָׂדֶה, שָׂדַי 121 M
שַׂהֲרוֹן 885 N
שׂוֹא 617
שִׂיחַ 414 E
שׂוּשׂ, שִׂישׂ 210
שְׂעִפִּים 650
שָׂפָה 170 M
שִׂרְיוֹן 268 E

שׁ

שְׁאוֹל[1] 105
שָׁאוֹן 331 E
שְׁבוּת 158
שַׁבְלוּל 433
שִׁבֹּלֶת 500
שִׁגָּרוֹן 108 M
שֵׁגָל 367
שִׁגָּעוֹן 108 M
שֵׁד 636 M
שָׁוְא 148. 245 M. 256. 303.
שׁוֹאָה 303
שׁוּחָה 807
שֶׁוַע 96 A.
שׁוּעָל 458 N
שׁוֹפָר 377
שׁוּק 465. 709
שׁוֹק 837
שׁוּר Mauer 195 E
שׁוּר circuire 99 M
שׁוּר, שִׁיר 272 A
שָׁחוּת, שְׁחִית 710 E
שַׁחַל 637
שַׁחַק 553 N 2
שָׁחַר 226 N. 454
שְׁחֹר 454
שַׁחַת 171 M. 677
שָׁטַח 610
שִׁיבָה 796 A
שִׁיר 82. 272 A
שָׁלוֹם 515
שָׁלַח 602
שֻׁלְחָן 504 A
שָׁלָף 803 M
שֵׁם 116 M
שַׁאֲנָן 486 E
שַׁעַר 454
שָׁפַת 231 E
שָׁקֵד 798 E
שָׁקַף 155 E
שְׁרִירוּת 583 M
שָׁרַר 583 M
שָׁתַל 642

ת

תָּאַב 97. 766. 775
תַּאֲבָה 766
תְּבוּאָה 632 M
תֵּבֵל 128 A
תֶּבֶל 433 A
תָּבֵץ 128 A
תֹּהוּ 303 M
תְּהוֹם 290
תַּחְבֻּלָה 5
תָּוֶךְ 137 E. vgl. 517 E
תּוֹלָל 826
תּוֹלַעַת[2] 229 A
תּוֹמִיךְ 169
תּוֹעָפוֹת 652
תּוֹצָאוֹת 489
תֹּךְ 137 E. vgl. 517 E
תָּכָה 139 N
תֶּלֶם 466 A
תְּמוּנָה 182
תָּמִיד 104 E
תָּמִים 524
תָּמַךְ 457 M
תֶּמֶס 433 A
תָּמָר 641
תָּנָה 117 E. 118 A
תַּנִּין 637 M
תָּעַב 97 M
תְּקוּפָה 210

---

1) Das assyrische Aequivalent zu שְׁאוֹל ist *šuâl*, an den 4 bekannten Stellen geschrieben *šu-âl* „gewaltige Stadt“, einmal als Synonym zu *ḳabru* (קֶבֶר) bezeugt.

2) תּוֹלַעַת heißt der Wurm nach Friedr. Delitzsch nicht als der Lecker, sondern als der Nager von dem Stamme תלע nagen; das ת ist, wie das Assyr. lehrt, radikal.

II. Erklärte Synonyma.

א

תֵּבֵל ~ אֶרֶץ ~ אֲדָמָה 128 A. 626 E
בַּיִת ~ אֹהֶל 98
אֱוִיל ~ הוֹלֵל ~ כְּסִיל ~ נָבָל ~ פְּתִי
154 E
מָאוֹר ~ אוֹר 630 M
גֶּבֶר ~ אִישׁ 332 M
רַק ~ אַךְ 327
יְהוָה ~ אֱלֹהִים ~ אֵל 393 E
לֹא ~ אַל 335
אֵל siehe אֱלֹהִים
אֱמֶת ~ אֱמוּנָה 278 M
צְדָקָה ~ אֱמוּנָה 310 E. 854
מִשְׁפָּט ~ צֶדֶק, אֱמֶת 650
בְּנֵי־אָדָם ~ אֱנוֹשׁ 627
חָסִיל ~ אַרְבֶּה 564 M
אֶרֶץ siehe אֲדָמָה

ב

חַיָּה ~ בְּהֵמָה 877 E
נִכְלַם ~ חָפֵר ~ בּוֹשׁ 382 M
אֹהֶל ~ בַּיִת 98
אֱנוֹשׁ ~ בְּנֵי־אָדָם 627
בְּנֵי־אִישׁ ~ בְּנֵי־אָדָם 90 E. 383 E
כְּסִיל ~ בַּעַר 386 A. 639 E
קִדֵּם ~ בִּעֵת 190 A
דָּרַשׁ ~ בִּקֵּשׁ 128 E. 141 A. 294 M
כָּרַע ~ הִשְׁתַּחֲוָה ~ בָּרַךְ 653 M

ג

קָנָה ~ גָּאַל 535
אִישׁ ~ גֶּבֶר 332 M
תֶּלֶם ~ גְּדוּד 466 A
עַם ~ גּוֹי 693
שָׁכַן ~ גּוּר 160 M
פֶּחָם ~ גַּחֶלֶת 145 M
תּוֹשָׁב ~ גֵּר 329 M

ד

קֶטֶב ~ דֶּבֶר 636
זֶרַע ~ דּוֹר 238 E
שָׁקַט ~ חָרַשׁ ~ דָּמָה 589 E
בִּקֵּשׁ ~ דָּרַשׁ 128 E. 141 A. 294 M

ה

כָּבוֹד ~ הוֹד ~ הָדָר 120 E
אֱוִיל ~ פְּתִי ~ נָבָל ~ כְּסִיל ~ הוֹלֵל
154 E
חַיִל ~ הוֹן 452
הֵמִיר ~ הֶחֱלִיף 163 A
נָשַׁף ~ הֵפִיחַ 137
כָּרַע ~ בָּרַךְ ~ הִשְׁתַּחֲוָה 653 M

ז

עוֹלָה ~ זֶבַח 333
שִׁיר ~ זִמֵּר 82 M
קֶצֶף ~ חֵמָה ~ זַעַם 321 E
רְבִיבִים ~ מָטָר ~ זַרְזִיף 516 A
דּוֹר ~ זֶרַע 238

ח

פֶּשַׁע ~ עָוֹן ~ חַטָּאָה 284 E
בְּהֵמָה ~ חַיָּה 877 E
הוֹן ~ חַיִל 452
זַעַם ~ קֶצֶף ~ חֵמָה 321 E
רַחוּם ~ חַנּוּן 865
אַרְבֶּה ~ חָסִיל 564 M
בּוֹשׁ ~ נִכְלַם ~ חָפֵר 302 M
כָּרָה ~ חָפַר 114 A
שׁוֹפָר ~ חֲצֹצְרָה 579 E. 882
עֵדוּת ~ מִשְׁפָּט ~ חֹק 581
יָבֵשׁ ~ חָרֵב 711 E
דָּמָה ~ שָׁקַט ~ חָרַשׁ 589 E
נָשָׂא ~ כִּסָּה ~ לֹא חָשַׁב 284 E
שָׁתַק ~ חָשָׁה 711 E
מַחֲשָׁךְ ~ חֹשֶׁךְ 726

י

חָרֵב ~ יָבֵשׁ 711 E
אֱלֹהִים ~ אֵל ~ יְהוָה 393 E
עוֹלֵל ~ יוֹנֵק 118 M
צוּף ~ (יַעַר) יַעְרָה 212

כ

הָדָר ~ הוֹד ~ כָּבוֹד 120 E
לֵב ~ כָּבוֹד 171 A
רָחַץ ~ כִּבֵּס 400 M
עוֹלָה ~ כָּלִיל 405

נֵבֶל ~ כִּנּוֹר 6 N
לֹא חָשַׁב ~ נָשָׂא ~ כִּסָּה 284 E
בַּעַר ~ כְּסִיל 386 A. 639 E
הוֹלֵל ~ אֱוִיל ~ פֶּתִי ~ נָבָל ~ כְּסִיל 154 E
כִּסְלָה ~ כֶּסֶל 599
חָפַר ~ כָּרָה 114 A
בָּרַךְ ~ הִשְׁתַּחֲוָה ~ כָּרַע 653 M

ל

אַל ~ לֹא 335
כָּבוֹד ~ לֵב 171 A
עַל־מָה ~ מַדּוּעַ ~ לָמָּה 140 M

מ

אוֹר ~ מָאוֹר 630 M
צִנָּה ~ מָגֵן 301
לָמָּה ~ עַל־מָה ~ מַדּוּעַ 140 M
שִׁיר ~ מִזְמוֹר 82 M
חֹשֶׁךְ ~ מַחְשָׁךְ 726
זַרְזִיף ~ רְבִיבִים ~ מָטָר 516 A
עֲלִילָה ~ מִפְעָל 468 E
שַׁחַר ~ מִשְׁחָר 726
חֹק ~ עֵדוּת ~ מִשְׁפָּט 581
צֶדֶק, אֱמֶת ~ מִשְׁפָּט 650
צְדָקָה ~ מִשְׁפָּט 290. 515 A

נ

כִּנּוֹר ~ נֵבֶל 6 N
כְּסִיל ~ הוֹלֵל ~ אֱוִיל ~ פֶּתִי ~ נָבָל 154 E
שָׁתַל ~ נָטַע 70 M
חָפֵר ~ בּוֹשׁ ~ נִכְלַם 302 M
כִּסָּה ~ לֹא חָשַׁב ~ נָשָׂא 284 E
הִטִּיף ~ נָטַף 137 A

ס

צוּר ~ סֶלַע 188 N 1
סִפְרָה ~ סֵפֶר 424

ע

שֵׁרֵת ~ עָבַד 670
מִשְׁפָּט ~ חֹק ~ עֵדוּת 581
זֶבַח ~ עוֹלָה 333
כָּלִיל ~ עוֹלָה 405
יוֹנֵק ~ עוֹלֵל 118 M
חַטָּאת ~ פֶּשַׁע ~ עָוֹן 284 E

מִפְעָל ~ עֲלִילָה 468 E
לָמָּה ~ מַדּוּעַ ~ עַל־מָה 140 M
גּוֹי ~ עַם 693
עָנִי ~ עָנָו 129 M
עֳנִי ~ עֲנָוָה 129 M

פ

גַּחֶלֶת ~ פֶּחָם 145 M
עָוֹן ~ חַטָּאת ~ פֶּשַׁע 284 E
נָבָל ~ כְּסִיל ~ הוֹלֵל ~ אֱוִיל ~ פֶּתִי 154 E

צ

צְדָקָה ~ צֶדֶק 335. 776
מִשְׁפָּט ~ אֱמֶת, צֶדֶק 650
אֱמוּנָה ~ צְדָקָה 310 E. 854
מִשְׁפָּט ~ צְדָקָה 290. 515 A
(יַעַר) יַעֲרָה ~ צוּף 212
סֶלַע ~ צוּר 188 N 1
מָגֵן ~ צִנָּה 301

ק

בְּעֵת ~ קֹדֶם 190 A
דֶּבֶר ~ קֶטֶב 636
גָּאַל ~ קָנָה 535
שִׁיר ~ קִנֵּן 467 A
חֵמָה ~ זַעַם ~ קֶצֶף 321 E
שִׁוַּע ~ קָרָא 872 E

ר

מָטָר ~ זַרְזִיף ~ רְבִיבִים 516 A
חַנּוּן ~ רַחוּם 865
כִּבֵּס ~ רָחַץ 400 M
אַךְ ~ רַק 327

שׁ

קָרָא ~ שִׁוַּע 872 E
חֲצֹצְרָה ~ שׁוֹפָר 579 E. 882
מִשְׁחָר ~ שַׁחַר 726
זִמֵּר ~ שִׁיר 82 M
מִזְמוֹר ~ שִׁיר 82 M
קִנֵּן ~ שִׁיר 467 A
גּוּר ~ שָׁכַן 160 M
דָּמַם ~ חָרַשׁ ~ שָׁקַט 589 E
עָבַד ~ שֵׁרֵת 670
נָטַע ~ שָׁתַל 70 M
חָשָׁה ~ שָׁתַק 711 E

ת

אֶרֶץ ~ אֲדָמָה ~ תֵּבֵל 128 A

גֵּר ~ תּוֹשָׁב 329 M

גְּדוּד ~ תֶּלֶם 466 A

III. Verzeichnis der im Commentar vorkommenden assyrischen Wörter.

abûbu Sintflut 270
alpu Rind 191 M. 269
arḫu Stier 269
arḳu grüngelb 483 N
Arâlu Götterberg 397 N 2
ašâru (אשׁר$_3$) sammeln 201 N
ašašu Motte 329 A
aššatu Weib 433 M

ullâ (Adv.) ewig 83
ullânu (Adj.) ewig 83
ullûtu Ewigkeit, Adv. *ullûtiš* 83
ummu Nation 748 M vgl. auch 883 N 4
unnû gebeugt 770 M
unnûtu Gebeugtheit 770 M
unûtu Gerät 687
ušmânu Lager 201 N

iklîtu Finsternis 138 E
ilu Gott 365 N 1
iṣṣûru Vogel 594 M
iḳribu Gebet 531 E
irṣitu (noch im Sing. Fem.) Erde 366 N
išaru, Fem. *išartu* (ישׁר) gerade 366 N

êkallu (sum. *ê-gal*) Palast 98
ênû gebeugt sein, sich beugen 363 N 2 vgl. 770 M. Ittanafal (*ut-nên*) flehen 678 N
êribû (nicht *îribu*) Heuschrecke 833 N
êrinu (akkad. *êrin*) Ceder 642 A

bâbu Thor 178 N
bâbu Bube 178 N
bêlu Herr 365 N 1
balâṭu leben, Piël am Leben erhalten 286 N
balâṭu Leben 286 N
bânû Erbauer 78 N
binbini Enkel (Sohnessohn) 78 N
basâru (בסר) Stamm für die Wörter, welche gute Botschaft bedeuten 325 N
bašû sein 301 N
bašâmu wohlriechend, gut sein 295 N 3
bišru Fleisch 325 N

dabâru Piël wegraffen 199 N
dibara Pest 636 N 1
dagâlu sehen 216 N
diglu Panier 216 N
dâdu Geliebter 360 E
Dilbat (*sic*), Name der Venus 367 N 2
damḳu gnädig 191 M
dânu richten Part. *dâ'inu*, *dânu* Richter 479
dûru Mauer 390 M

zizânu Gewürm 396
ḫudû Freude 219 N
ḫidûtu Freude 219 N
ḫaṭṭu Scepter 366 N
ḫassîtu Gebet 81
ḫaṣbâti Töpfe 78 N 1
ḫurâṣu Gold 483 E
ḫašû eilen 81

ṭapâlu ersinnen 770

kâlu all, jeder 303 N
kullatu Gesamtheit 303 N
kasûsu Eule 672 N
kirûbu Cherub, Name der Stierkolosse 191 M

karûbu gewaltig 191 M
karpâniš topfgeschirrweise 78 N 1
kiššatu (כנשׁ) Gesamtheit 366 N
katâmu verbergen 164

lû Stier, Fem. *lêtu* Kuh 269
lilâtu Abend 226 N
lîmu Name einer Sippe 75
lânu Umfassungsmauer, Hof 252 N

mâ'idu, mâ'du viel 280 N
mu'du, mâ'dûtu Fülle 280 N
magâru günstig sein 622 N 2
mazû auf-, ausschütteln 860 M
maḫâzu Stadt 711 N 1
malku Fürst 365 N 1. 366 E
mâṣârtu Wache 457 N
marṣu, Pl. *marṣûti* mühevoll 652

nabâlu zerstören 270
nabbaltu Orkan 270
nibru Sohn 78 N
nâlu liegen 241 N
nasâku hingießen, hinstellen 76 E
nasiku Fürst 76 E
našâḳu küssen 80 A

sullû Gebet 81 N

pû Mund 363 N 2
paḳâdu, Part. *pâḳidu* Aufsicht führen 366 N.

ṣalmu Finsternis 241 E

ḳibtu (קבע) Befehl 363 E
ḳaštu, Pl. *ḳašâte* Bogen 441 M

rubû groß, Fürst 191 M
rakâsu Piël zusammenfügen, binden 282
riksu Fessel 282
rîmu Wildochse (nicht Antilope) 269. Den Beweis für diese Bedeutung siehe bei Hommel: die Namen der Säugetiere u. s. w. S. 227. 409 u. Friedr. Delitzsch zu Lotz, Tigl. I S. 159 u. *The Hebrew Language viewed in the light of Assyrian Research* 6 ff.
rêmu (רחם) Mutterleib; Gnade 187 E
râmu lieben 187 E
raḳraḳḳu Storch 483 N

šuâl Unterwelt 105 vgl. auch 890 N 1
šadû Berg 652
šêdu Dämon 191 M.; so (vgl. S[b] 175 *šê-ê-du*) nicht *šîdu* wie S. 636 M u. 703 N ist zu transskribiren.
šadâdu vergewaltigen 179 A
šamû Himmel 366 N
šarru König 365 N 1
šûru Rind 269
šêru (שׁחר) Morgen 226 N

tamâḫu festhalten 177
tamâru hochragen 641
tâmtu, Pl. *tâmâte* Meer 290
tanattu(m), tanittu(m) Höhe 117
têṣlîtu Gebet 81
turbu'tu Brut 833 N
tašḳirtu Lüge 770

Irrungen.

A. Typographische.

S. 5 Anm. 2 l. 113—118 — 11 Z. 9 v. u. l. Luc. 24, 44 — 13 Z. 5 l. 13, 1 — 19 Anm. Z. 19 v. u. l. **V. T.** — 37 Anm. 2 l. **Reusch** statt Reuß — 75 Z. 12 l. רוֹזְנִים — 80 Anm. 2 l. *ḥasâ, ḥisâ* statt *ḫasâ, ḫisâ* — 85 Z. 11 v. u. l. als **er** — 88 Z. 16 v. u. l. Kultusgeschichte — Ebend. Z. 3 v. u. l. **Ueber**mögens — 92 Z. 19 l. זִבְחֵי — 94 Z. 19 l. וָאִישָׁנָה — 96 Z. 1 l. 39, 4 — 104 Z. 12 f. l. IX. und XI. Form — 111 Z. 8 l. 21, 30 — 143 Z. 3 l. **dem** — 154 Anm. l. Ps. 14 — 157 Abs. 2 Z. 4 l. 36, 13 — 162 Z. 2 l. קָטֹן statt קָטָן — 170 Z. 24 l. **Das** V. — 174 Z. 19 l. Ps. 17 — Ebend. Z. 22 v. u. l. **mo** — 200 Abs. 1 (der Auslegung) Z. 2 l. **des** — 207 Z. 4 sei (näml. die Vermittelung), besser: **er** — 214 V. 10^b l. **Der** König (so nach der Auslegung S. 217) — 227 Z. 10 v. u. l. Ges. § 147^b — 259 Z. 14 l. Cäsurenschema — 288 Z. 13 l. **als** Eigenschaftswort — 328 Die Anmerkung gehört zu Z. 10 der folgenden Seite (bereits zu 89, 45 korrigirt) — 348 Z. 5 l. חַר — 362 Abs. 2 Z. 14 l. Jer. 9, 2 — 407 Z. 1 l. 1 S. 22, 6—20 — 483 Z. 5 l. grünlich statt gründlich — 837 Z. 14 v. o. l. es — 842 Z. 11 v. o. l. נֶצֶר statt נֵצֶר.

B. Sachliche.

S. 30 Z. 4 v. u. ist 63, 4 zu 57, 9 zu stellen, indem in beiden Stellen Transformation des *Athnach* in *Rebia mugrasch* stattfindet[1] — 33 Z. 7 v. u. ist **und Norzi's** zu streichen. Gemeint war die Wiener Quartausgabe des תנ״ך mit den Targumim (im Pent. nur des Onkelos) und Norzi's textkritischem Comm. vom J. 1813—16 — 40 Mitte. Die 1. Ausg. des Psalmencomm. Calvins erschien Genf 1557 Fol. — 82 Abs. 2 Z. 9. Nicht acht, sondern elf Ps. enthalten סלה ohne zugleich למנצח überschrieben zu sein: 3. 7. 24. 32. 48. 50. 82. 83. 87. 89. 143., deren musikalische Bestimmung sich aber für acht (ausgen. 7. 32. 89) in der Benennung מזמור kundgiebt — 89 Z. 5 (Nr. 1). Hier sollte die Ueberschrift למנצח לידיתון 39, 1 erwähnt sein, welcher zufolge der Sangmeister Jedithun (Jeduthun) der מנצח dieses Ps. sein soll (vgl. S. 326) — 107 Anm. ist Ps. 18 mit seiner geschichtlichen Ueberschrift außer Betracht gelassen — 113 Z. 1 Die Nennung Hupfelds gilt nur seiner Uebersetzung, nicht seiner Aus-

1) Die Angabe „ausgen. nur 48, 1" S. 31 Z. 2 fußt auf der von Wickes, *Hebrew Accentuation* p. 33 gegebenen Begründung. Baer hat Munach.

legung. Dort macht er Gott zum Subj. von ישׁוב — 119 Z. 18 v. u. 433 Anm. 4. Nachdem das Assyrische in den Kreis der etymologisch zu befragenden Dialekte eingetreten, kann אִישׁ (Plur. אִישִׁים) nicht mehr als erweicht aus *inš* gelten; das Stammwort ist אושׁ stark s. (wov. הִתְאֹשֲׁשׁוּ, יוֹאָשׁ). Der Name des Weibes dagegen ist aus *'inša* contrahirt, das שׁ ist aber wie das arab. أُنْثَى zeigt, nicht gleichen Lautwerts mit dem שׁ von אישׁ; der Name des Weibes bed. die Schwache (Zarte), v. אָנַשׁ assyr. *anâšu* schwach s. Ob für إِنْسان, אֱנוֹשׁ, אֲנָשִׁים (נָשִׁים) u. s. w., ein dritter Verbalstamm (arab. أَنِسَ gesellig s.) erforderlich ist, wird fortgesetzte Untersuchung zeigen. Eigentümliche Ansichten über diese Wortsippe entwickelt Wetzstein in seinem Excurs zu 69, 21 — 124 Abs. 2 Z. 3 l. 14. Hitzig anerkennt Ps. 3—19 ausgen. 5. 6. 14 als davidisch — Ebend. Z. 4 v. u. l. **fünf**. Auch der alphabetische Ps. 37 ist לדוד überschrieben — 176 Z. 11 v. u. ist 69, 22 zu tilgen, denn S. 503 ist das ל von לצמאי nicht als zuständlich, sondern richtiger als zweckbezüglich gefaßt — 200 Z. 12 v. u. Die synkopirte Form סַבּוּנִי ist die minder häufige — 220 Z. 8 v. u. wie 27, 10. Füge hinzu: (nach Hupf. u. Ew.), vgl. S. 261 unt. — 279 Z. 1. Auch hier bez. sich die Nennung Hupfelds auf seine Uebers.; an sich beanstandet er die Construction ידע בְּ nicht — 312 Z. 8 (zu 36, 13) שָׁם örtlich wie 14, 5. Die Parallele ist zu tilgen, denn vgl. S. 157 — 327 Abs. 2 Z. 12 חַן. Der Text hat חִנָּה — 356 Abs. 2 Z. 7 l. In כל היום · · נגדי (wie נגדי תמיד 38, 18) — 364 Anm.: übt keine pausale Wirkung. Aber mit Ausnahmen wie 1, 1 vgl. 2, 7, wo Athnach nach Olewejored Pausalformen veranlaßt — 374 Abs. 2 Z. 6 שות לשמה l. שום (obwohl Jer. 2, 15. 50, 3 auch שית לשמה vorkommt) — 376 Abs. 1 Z. 7 v. u. l.: Und כִּי ist nicht **quod (Hupf.)** zu übers. — 397 verwerfe ich die Erkl.: und ich sollte schweigen: du meinst . . ? (Hitz. Riehm). Strack verweist mich gegen die behauptete syntaktische Unzulässigkeit auf Driver, *Tenses* § 119 γ. Allerdings kommt es vor, daß nicht bloß in solchen Zusammenhängen wie 1 S. 25, 10—11 sondern auch da wo Perfekta beisammenstehen wie Iob 32, 16 (s. den Comm.) oder hart aneinanderstoßen wie Ez. 18, 13 das letzte fragend gedacht ist. Daß והחרשתי nicht auf ult., sondern penult. betont ist, würde mit der accentuologischen Regel zu 28, 1 S. 264 stimmen. Aber nichts drängt in 50, 21 auf fragende Fassung hin; auch die Gedanken fügen sich besser der assertorischen Fassung — 565 Z. 14. Das nach den Assyrischen Studien S. 22 verglichene *uzunu* beruht, wie sich herausgestellt, auf einer irrigen Textwiedergabe in dem englischen Inschriftenwerk — 850 Z. 3 v. u. sind Ps. **17** u. 86 als gleichfalls תפלה überschrieben hinzuzufügen. Es sind also **fünf** Psalmen welche überschriftlich תפלה heißen (vgl. S. 5).

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

Das

batanäische Giebelgebirge.

Excurs über Ps. 68, 16

zu Delitzsch' Psalmencommentar

(Aufl. 4. 1883)

von

Consul Dr. Joh. Gottfried Wetzstein.

Leipzig,
Dörffling & Franke.
1884.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Vorwort.

Die Abhandlung des Consuls Dr. Joh. Gottfried Wetzstein über die Gebirgsnamen in Ps. 68, 16 f. erscheint hiermit in Separatabdruck aus Luthardt's Zeitschrift 1884, S. 113 ff., als Beigabe zu der 4. Auflage meines Psalmencommentars, wie dort die Vorrede S. VIII in Aussicht gestellt hat.

Mittlerweile ist die Psalmenliteratur durch zwei unmittelbar für die Gemeinde bestimmte Werke bereichert worden, durch eine 3. Auflage der praktischen Auslegung der Psalmen von dem Königsberger Generalsuperintendenten Emil Taube (Berlin, Gärtner, 1884) und eine englische Uebersetzung der Psalmen (The book of Psalms translated, London, Kegan, 1884), mit Einleitung und Anmerkungen, von T. K. Cheyne, jetzt anglicanischem Pfarrer in Tendring bei Colchester. Taube spricht über den zeitgeschichtlichen Anlaß des 68. Ps. gleiche Ansicht aus, wie die, welche mir immer noch als die verhältnißmäßig annehmbarste erscheint und auch von Wetzstein dem geographischen Gesichtskreis des Psalms wenigstens nicht unangemessen befunden wird: „Den Anlaß zu diesem Psalm bot wahrscheinlich der furchtbare Krieg, den David gegen die Ammoniter (2. Sam. 12) zu bestehen hatte, nach dessen siegreicher Beendigung die Bundeslade in feierlichem Festzuge nach Zion gebracht wurde." Cheyne dagegen setzt den Psalm in die Zeit nach 587, aber nicht wie Grill und, von diesem überzeugt, Kautzsch (Theol. Literaturzeitung, 1884 Nr. 6), in die Zeit gegen Ende des babylonischen Exils, sondern in Anschluß an Reuß in die

nacherilische Zeit, mit diesem annehmend, daß V. 23 die Zerstreuung des Volkes voraussetze, womit aber seine eigne Erklärung dieses Verses nicht stimmt („Jahve's Feinde werden selbst in den Wäldern und Schluchten Basans oder in den Tiefen des Oceans nicht geborgen sein"), und daß die Bezugnahme auf Judäa und Galiläa, die beiden orthodoxen Provinzen, mit Uebergehung Mittelpalästina's in V. 28 auf die Samaritaner hindeute. Ich meinerseits halte es für ungleich möglicher, daß der dem salomonischen Quaderbau vorausgegangene davidische Zelttempel auf Zion היכל (V. 30) heißen, als daß wie in der Richter- und Königszeit (Richt. 5, 15. 1 Chron. 12, 34) so auch noch in nacherilischer Zeit von „Obersten Sebuluns, Obersten Naftalis" die Rede sein könne. Schon Hitzig hat Reuß entgegengehalten, daß in der persischen und griechischen Zeit beide Stämme längst verschollen waren. Und Grill's Schlußfolgerung aus Wechselbezügen des Psalms und jüngerer nachdavidischer Schriftstücke überzeugt mich nicht. Der Psalm steht in nachbildnerischem Verhältniß zu den mosaischen Signalworten (siehe meine Abhandlung über diese in Luthardt's Zeitschrift 1882, S. 225—235) und zu dem Siegesgesange Debora's, aber übrigens gilt von ihm ebendas, was nach meiner Untersuchung in dem Commentar zu Habakuk (1843) S. 118—125 von Ps. 77 im Verhältniß zu der Tefilla dieses Propheten.

Die in Wetzstein's Abhandlung erwähnte Ansicht von Zunz, welcher das Buch Ezechiel in das Jahr 440, also 1½ Jahrhundert später als das 1, 2 angegebene Berufungsjahr, herabdatirt, indem er die Person des Propheten und die Zeitangaben des Buches für rein erdichtet ansieht, hat allerdings bis jetzt noch keine eingehende Widerlegung gefunden; sie ist eben so abenteuerlich, daß niemand sie der Widerlegung werth befunden. „Um das Jahr 570," sagt Zunz („Gesammelte Schriften" Bd. 1, S. 228), „konnte es keinem Propheten in den Sinn kommen, eine geographische Vertheilung der Stämme auf

Palästina's Boden, ein Gesetzbuch für ein selbständiges jüdisches Gemeinwesen, einen ausführlichen Bauplan für einen Tempel zu entwerfen." Welch ein Machtspruch! Im Gegentheil, keine Zeit war geeigneter als diese, mit der Aussicht auf die nahe Erlösung aus der Gefangenschaft überschwengliche Erwartungen zu verbinden. Daß sie bei Ezechiel im Unterschiede von Deuterojesaia eine so detaillirte Gestalt annehmen, erklärt sich aus der Liebe dieses Propheten zu ausmalenden umständlichen Schilderungen. Mit Recht aber findet es Wetzstein verwunderlich, daß er das Ostjordanland von dem ihm vorschwebenden Ideale des Landes Israel ausschließt. Jedoch erklärt es sich daraus, daß er durch die Vertheilung auf die beiden Seiten des Jordans die compakte Einheit des Gesamtvolkes in politischer, religiöser und socialer Hinsicht gefährdet sah.[1]) Er versetzt Benjamin in den Süden von Juda und also weit hinweg aus der Nähe der josephitischen Stämme; das Motiv liegt auf der Hand (s. zu Ps. 80,2). Um bisherigen Uebelständen vorzubeugen, bricht er auch sonst in schroffester Weise mit der Vergangenheit. Er beseitigt den Hohenpriester, beschränkt das Priesterthum auf die Familie Zadok und verlegt den Tempel aus der Stadt hinaus in den Bezirk der Priester, denen er geschärfte Heiligkeits-Vorschriften gibt. Seine Gesetzgebung steht in so durchgreifendem Widerspruch mit unzweifelhaft vorexilischen Einrichtungen, daß sie sich, wenn auch der Zeit nach zwischen das Deuteronomium und die vorliegende Codification der priesterlichen Thora fallend, doch nicht als entwickelungsgeschichtliches Mittelglied ansehen läßt.

1) Auf die nachexilische Praxis ist dies, daß Ezechiel das ganze Ostjordanland zu חוץ לארץ stempelt, ohne allen Einfluß geblieben. Was diesseit und jenseit des Jordans heiliges Land (ארץ ישראל) sei, entschied sich nach dem כיבוש עולי בבל d. i. der Beschlagnahme durch das aus dem Exil zurückgekehrte Volk. Auch jenseit des Jordans war da, wo israelitische Bevölkerung herrschte, heiliger Boden, welcher zur Enthaltung von der ערלה der Fruchtbäume (Lev. 19, 23), Beobachtung des Sabathjahrs, Darbringung des עמר u. dgl. verpflichtete. Die Heiligkeit des עבר הירדן war nicht mehr die gleiche, wie seit der Zeit Mose-Josua's, aber doch nur bedingungsweise erloschen.

Ezechiel ist Cohen, gewiß zadokitischen Geschlechtes, und er redet die Sprache der Thora wie sie sich innerhalb der Priesterschaft fortpflanzte, aber seine Thora der Zukunft ist etwas absolut Apartes und ebendeshalb von den nachexilischen Reformatoren als unzeitgemäß Ignorirtes.[1])

In meinen achtzehn pentateuch-kritischen Abhandlungen in Jahrgang 1880 und 1882 der Luthardt'schen Zeitschrift habe ich das, was mir an der neueren Pentateuchforschung als probehaltig wahr erscheint, rückhaltlos anerkannt und mit dem kirchlichen Bewußtsein auszugleichen gesucht, ohne mir zu verhehlen, daß nur wenig gilt wer nicht seiner ganzen Länge nach vor dem Idole der neuen Geschichtsconstruction sich hinstreckt. In dieser Uebergangszeit, in welcher die Exegese fast ganz und gar von der Kritik überwuchert ist, habe ich mich ein viertes Mal in den stillen Frieden des Psalters mit seinen verhältnißmäßig harmlosen kritischen Fragen zurückziehen gedurft, und es gereicht mir zum Troste, daß das Geringe meiner eigenen Leistung gedeckt wird durch so ungewöhnlich werthvolle Beiträge, wie der vorliegende über die batanäischen Giebelberge.

Leipzig, 4. April 1884. F. D.

1) Die Mischna bezeichnet zwar einige Einrichtungen des zweiten Tempels als auf ezechielisches Muster zurückgehend Middoth II, 5. 6. III, 1. IV, 1. 2., aber im allgemeinen folgte man salomonischem Muster, weil, wie Maimonides (Hilchoth Beth habechira, Anf.) sagt, der Tempel Ezechiels ein unverstandenes Räthsel blieb, oder weil, wie anderwärts (Tosefoth Jomtob) gesagt wird, die Vorbedingungen der Herstellung eines solchen Tempels nicht eingetreten waren. Beides ist richtig und was vom Tempel gilt, gilt auch von der Thora. Die Praxis blieb bei der älteren Thora ohne Einwirkung der ezechielischen.

Die

הרים גבננים

Ps. 68, 16 f.

nachgewiesen und beschrieben

von

J. G. Wetzstein.

Der הר גבננים ist das Basangebirge, aber wo ist dieses zu suchen? Grill in seiner Monographie über den 68. Psalm hält es für den Hermon, der durch das Prädikat הר גבננים als ein kuppen- und gipfelreiches Gebirge bezeichnet werde, und in Winer's RW. (1847. S. 141) heißt es: Unter dem Gebirge Basans ist hier der Antilibanos gemeint, der bis an Basan herunterreicht; denn die Basaltkuppen des Landes selbst würden nicht den Gegensatz hoher Berge zum Hügel Zion geben. Aus demselben Grunde vermuthet auch Olshausen (Psalmen S. 292), daß der Dichter den Hermon mit seinen Umgebungen zum basanitischen Gebirge gerechnet habe. Sind mit diesen „Umgebungen" Verästelungen gemeint, die vom Stock des Hermon auslaufen, oder Nebengebirge, die mit ihm mehr oder weniger zusammenhängen, so muß bemerkt werden, daß solche beim Hermon durchaus fehlen. Er ist kein Gebirgsknoten, sondern von einer langen Gebirgskette das südliche Ende, welches ziemlich steil abfällt, im Osten zu den Saatfluren der batanäischen Ebene, im Süden gegen die Landschaft Gôlân und das Becken der Hûla, im Westen zum Wâdi Teim; an allen drei Seiten läßt sich der Fuß des Hermon mit voller Bestimmtheit erkennen, auch abgesehen davon, daß er sich im Süden und Osten von seiner Umgebung auf das Schärfste geologisch unterscheidet, denn während sein Gestein Kalk, sein Humus weißgrau ist und an vielen Stellen nur spärliches Gestrüpp hervorbringt, so besteht seine Umgebung aus Basalt und ihre braunrothe Erde, eine zersetzte Lava, ist mit einer in Syrien beispiellos wuchernden Flora bedeckt.[1]) Die irrige Vorstellung, daß der

1) Nur an einer Stelle hat der Hermon denselben üppigen Pflanzenwuchs. Zur Zeit der vulkanischen Ausbrüche östlich und südlich vom Hermon arbeitete die feurige Materie auch unter dem Berge selber, ohne daß es ihr gelang, ihn in der Mitte zu durchbrechen. Um so gewaltsamer machte sie sich unmittelbar an seinem südlichen Fuße Luft, denn das Chaos ist hier grauenhaft. Nur an seinem Ostabhange wurde der Hermon an einer ein-

Hermon an seiner Südseite einen größeren Ausläufer habe, der in Gestalt niedriger Gebirgs- oder Hügelzüge mindestens zwei Drittheile der Landschaft Gôlân bedeckt, rührt von Burckhardt her, welcher in seiner syrischen Reise (deutsch von Gesenius) S. 448 sagt, das Gebirge Hîš sei das südliche Ende des Gebel eš-šeich und reiche bis zum Berge Tell el-faras; dasselbe wiederholt er S. 449, und anderwärts (wie S. 550) nennt er den Hîš einen niedrigen Rücken von Gebel eš-šeich, dem Hermon der Schrift. Dieser Irrthum, in den man wohl verfallen kann, wenn man den Hîš aus weiterer Entfernung betrachtet, wo er allerdings wie ein Anhängsel des Hermon aussieht, verschwindet, wenn man von der Ortschaft Ḥaḍar am Fuße der Ostecke des Hermon[1]) in gerader Richtung westlich nach Bâniâs geht und dabei Megdel šems oder Birkat Râm berührt, also immer dem südlichen Fuße des Gebirges nahe bleibt. Da sieht man leicht, daß Gôlân nur die westliche Fortsetzung der großen batanäischen Hochebene ist, die aber hier durch einen vulkanischen Ausbruch — wahrscheinlich denselben, welchem die ganze Trachonitis ihre Existenz verdankt — mit einer Menge größerer und kleinerer Eruptionskegel bedeckt wurde. Diese Kegel lassen sich in drei Gruppen oder Reihen zerlegen, von denen die mittelste,

zigen Stelle, etwa 4000 Fuß über der batanäischen Ebene, von der Lava durchbohrt. Von dieser Oeffnung aus den Berg herunterfließend bedeckte sie eine Fläche, welche in einer Entfernung von etwa 6 Stunden betrachtet, ein Dreieck bildet, dessen Basis der Fuß des Hermon und dessen Spitze die Krateröffnung ist. Dieses ganze Dreieck ist mit einem dichten Walde bedeckt, der vorherrschend aus Eichen bestehen soll, denn ich selber habe ihn niemals besucht, obschon er von Norden her zugänglich ist, auch einige Nomadenstämme des Hîš während des Sommers in ihm weiden. Dieser dunkle Wald hebt sich von dem dort scheinbar vegetationslosen Hermon so scharf ab, daß ich die Spitze seines Dreiecks häufig und noch aus weiten Entfernungen als sicheren Orientirungspunkt in meine Winkelmessungen aufgenommen habe. Ob der fischreiche See im Innern des Hermon, von welchem ich anderwärts (zuerst in Delitzsch' Jesaia 1869 S. 689) gesprochen habe, und welcher ohne Zweifel nicht nur die drei Jordanquellen, sondern auch den großen Springquell Fauwâr (פַּוָּר) an der SO.-Ecke des Hermon (einen der Damascener Flüsse) speist, — ob dieser See jenen vulkanischen Ausbrüchen seine Entstehung verdankt oder, wie die berühmte Adelsberger Grotte, auf Rechnung der Kalksteinformation des Hermon kommt, mögen die Geologen entscheiden.

1) Dieses Ḥaḍar (حَضَر) ist ohne Zweifel der Grenzort חֲצַר הַתִּיכוֹן Ez. 47, 16. Die Frage, warum Ezechiel ganz Basan, ja das ganze Ostjordanland, vom künftigen Lande Israel, wie er es sich konstruirte, ausschloß, ist schwer zu beantworten.

etwa aus 20 eng an einander liegenden Erhebungen bestehende eine acht Stunden lange Kette bildet, welche im Norden bei Birkat Râm anfängt und im Süden mit Tell el-faras endigt. Diese mittlere Hügelreihe, ein mit einem prachtvollen Walde von immergrünen Steineichen (sindiân) bedeckter Höhenzug, ist der Hîš d. h. das Waldgebirg von Gôlân oder, wie man in Damask sagt, der Wald von Ḳanêṭra.[1])

Wenn es oben hieß, der Name הר גבננים bezeichne den Hermon als ein gipfelreiches Gebirge, so widerspricht diese Annahme der Wirklichkeit. Sieht man ihn von Westpalästina aus, so beschreibt sein Gipfel eine einzige Kurve, und betrachtete ich mir ihn in Damask von der Terrasse meines Hauses aus, was während der sechs Wintermonate, in welchen der schneebedeckte Riesenberg des Morgens einer Lichtwolke glich, sehr oft geschah, so zeichnete sich sein Haupt am blauen Himmel als ein eben so regelmäßiges Kugelsegment ab, wie es der Rücken des Tabor in Galiläa in Wirklichkeit ist. Dennoch aber hat der Hermon zwei Gipfel, nur daß der eine, auf dem nordöstlichen Gebirgsrücken gelegene, nicht im cisjordanischen Palästina und der auf dem südwestlichen Rücken gelegene nicht in Damask sichtbar ist. Der letztere heißt en-nešeba el-muḳbila „die südliche Nešêba" und der erstere nešebat ḳaṣr ʿAntar „die Nešeba des Antar-Schlosses", weil auf ihm die Ueberreste eines uralten verwitterten Bauwerks stehen; im gemeinen Leben aber heißt der südliche Gipfel schlechthin die Nešeba[2]) und der nördliche Ḳaṣr ʿAntar. Nimrod, Pharao und Antar sind in der Volkssage die gewöhnlichen Urheber alter oder unerklärlicher Bauwerke. Wie die beiden Gipfel selber so ist das noch nicht zwei deutsche Meilen

---

1) Gesenius hat das Burckhardt'sche hish irrigerweise, indem er glaubte, es müsse auf englische Weise ausgesprochen werden, immer heisch geschrieben, und seitdem liest man es nirgends anders. Das Wort kommt vom Zeitwort hâš Fut. jehûš sich in einander drängen von Menschen, und gedrängt stehen von Bäumen gesagt; hôš (חוֹשׁ) ist daher das Handgemeng, conflictus, dann der Kampf überhaupt, und hîš (חִישׁ) ist das Baumdickicht, der undurchdringliche Wald. Die III., VI. und VIII. Form des Zeitwortes ist in Syrien häufig in der Bedeutung kämpfen, vgl. Bastian's Zeitschr. f. Ethnol. 1880. S. 248.

2) Der Name nešêba נְשֵׁבָה „die Wehe", der Ort, wo der Wind stark weht, wird wohl kein arabischer, sondern ein einheimischer sein, wenn auch der Ḳâmûs unter našab sagt, die IV. Form (das Hiphil) bedeute vom Winde gesagt „alles mit sich wegführen". Auch das arabische nuššâb „die Pfeile" wird das Kollektiv des Partic. nâšib (נוֹשֵׁב) „der Flieger" sein.

lange Joch zwischen ihnen im Hochsommer meistens schnee- und eisfrei, und an Tagen, wo der Wind nicht zu heftig ist, ohne Beschwerde zu passiren. Der Gipfel mit dem Antarschlosse ist um etwa 200 Fuß höher als der andere. Merkwürdig ist die Ruine mit ihren verwitterten Quadern jedenfalls, da die ehemaligen Bewohner des Baues während der zwei Wintermonate und in schneereichen, strengen Wintern oft weit länger von der übrigen Welt abgeschlossen waren. Daß das Antarschloß der Tempel ist, von welchem Hilarius in seinem Psalmencommentar und Hieronymus im Onomastikon sprechen, ist zweifellos, und daß derselbe mit der Richt. 3, 3 und 1 Chron. 5, 23 erwähnten Kultusstätte בעל חרמון identisch war, im hohen Grade wahrscheinlich; auch darf man getrost behaupten, daß der Berg durch diesen Tempel, welcher schon in vormosaischer Zeit ein Centralheiligthum und eine Asylstätte für die Bewohner Mittelsyriens und Palästinas sein mochte, zum „heiligen Berg" wurde, was חֶרְמוֹן sicherlich bedeutet; nach DMZ. XIX, 176. 252 u. ö. heißt in vorislamischen Inschriften der Göttertempel in Hadramaut und Jemen מַחְרָם; horma (חָרְמָה) ist noch heute bei allen Araberstämmen der Berberei, von Tripolis bis zum atlantischen Ocean, „die Asylstätte", und el-haram (חָרָם) ist das Innere der Moscheen im Gegensatze zu ihren Vorhöfen.[1])

---

1) Gewöhnlich leitet man nach Gesenius' Vorgang den Namen Hermon vom arabischen charm (خَرْم) ab, was im Freytag'schen Lexicon prominens vertex montis und bei Grill der hervorragende Berggipfel ist. Aber charm bedeutet das nicht. Das ZW. charam ist durchbrechen, dann praecidere, so daß charm in der arab. Poetik eine metrische Licenz ist, vermöge welcher man unter Umständen von dem Versfuße פָעִילֻן die kurze Anfangssilbe fa abschneidet und wegläßt. Von einem Berge gesagt ist charm eine Felspartie, welche durch einen Spalt vom Berge getrennt ist und als abgesonderte Klippe in die Höhe ragt; der Kâmûs erklärt das Wort durch anf el-gebel „Bergnase". Ein Gipfel braucht der charm nicht zu sein; er kann an der Seite des Berges, ja auf einer Erhebung am Fuße eines Berges vorkommen. Man hat also zur früheren Ableitung vom ZW. חָרם oder wohl richtiger חָרֵם (حَرِمَ) „verwehrt sein" zurückzukehren, so daß חרמון mons prohibitus ist im Sinne von unverletzlich, heilig. Freilich könnte es auch der unnahbare, d. h. der unersteigliche sein, aber die Existenz des Kasr 'Antar beweist, daß der Hermon weder durch Steilheit (wie der Hâmi ragîfuh s. S. 14 Anm. 2), noch durch dichte Waldung (wie ehemals der Hâmî kursuh), noch durch die Menge seiner wilden Thiere (Leoparden, denen die großen Ziegenherden der Gebirgsdörfer bis heutigentags reiche Nahrung liefern), noch durch Schnee und Eis unzugänglich gemacht wird. Nach Hilarius (s. Reland S. 323) wäre der Berg

Um zur Sache zurückzukommen, so ist also der Hermon kein vielkuppiges Gebirge, und zwei Gipfel, von denen der eine westlich vom Jordan gar nicht gesehen wird, rechtfertigen dieses Prädikat nicht.

---

prohibitus im Sinne von מֻחְרָם devotus, verflucht wegen des antimosaischen Kultus auf ihm, und man könnte hinzufügen, wegen der Nutzlosigkeit seines großen Flusses, der seine weiten Uferebenen und einen stattlichen Theil Mittelpalästinas in ein irdisches Paradies verwandeln könnte, wenn sich sein Wasser zur Berieselung benutzen ließe; aber abgesehen von der Fischerei im galiläischen See und von den berieselbaren (heutigen) Reis- und Hirsefeldern im nördlichen Theil des Ḥûla-Beckens nützt der Jordan wegen der Depression seines Flußbettes dem Lande nichts; nicht einmal der גאון הירדן ist nutzbar, da das mit Magnesiasalz imprägnirte Holz der Ṭarfâ (Tamariske), welche durch ihre Menge und die Höhe ihrer Bäume unter der Uferflora den ersten Rang einnimmt, die kupfernen Kochkessel zerstört und die giftigen Difla-(Oleander-) Bäume jährlich viele Pferde und Esel tödten. Daß sich aber die Israeliten den Hermon als einen verfluchten Berg gedacht haben sollten, dem widersprechen Stellen wie Ps. 133, 3 (wie Hermon-Thau, der herabfließt auf Zion) und 89, 6 (Tabor und Hermon jauchzen über deinen Namen). Doch wird der Umstand, daß Wörter wie הֶחֱרִים und חֵרֶם nach specifisch israelitischem Sprachgebrauche eine ominöse Bedeutung hatten, der Grund gewesen sein, warum die hebräische Sprache so arm an Verbal- und Nominalbildungen des Verbalstammes חרם geblieben ist; das gemeine Volk würde in ihnen immer einen Anklang an jene zwei Wörter gefunden haben. Dies mochte auch dazu beitragen, daß, während der Name des Libanon sich erhalten hat, der des Hermon untergegangen ist, vielleicht auch, daß Hohesl. 7, 5 statt seiner der Libanon (als der allgemeine Name der beiden Gebirgsketten) genannt wurde: der königliche Dichter hat die Geliebte oder deren Kopf nicht mit Etwas vergleichen wollen, dessen Name an חרם erinnert; denn daß der nach Damask schauende Thurm, das Bild der hochgetragenen Nase der stolzen Jungfrau, beim Ḳaṣr 'Antar stand, d. h. zu den Gebäuden des ehemaligen Tempels gehörte, ist wohl nicht zweifelhaft.

Der Name Hermon in der Bedeutung „der heilige Berg" gehört der vorisraelitischen Nomenklatur der syrischen Geographie an. Dasselbe gilt von dem Stadtnamen Ḥorma, der Residenz eines kleinen kanaanäischen Königs im südwestlichen Negeb, nicht weit von Ṣiḳlag, denn der Name bedeutet die heilige (den Göttern geweihte), oder uneinnehmbare Stadt, oder die Asylstätte, was das Wort ḥorma, wie oben erwähnt, noch bedeutet. Zur Richterzeit (Richt. 1, 17) erhielt auch eine, vorher Ṣefat geheißene, aber im südöstlichen Negeb gelegene Oertlichkeit den Namen Ḥorma, der aber hier nach israelitischem Sprachgebrauch „die der Zerstörung und Verödung geweihte Stätte" bedeutet. Gegen die Identifizirung dieser beiden Ḥorma im Thesaurus und anderwärts spricht schon der Umstand, daß das erstere (westliche) fortwährend eine bevölkerte Stadt blieb (1 Sam. 30, 30. 1 Chron. 4, 30), also keine „verbannte", der Verödung geweihte Ortschaft war.

Daß auch Eusebius glaubte, der Name Hermon bedeute den heiligen Berg, daran läßt der Art. Ἀερμών im Onomasticon nicht zweifeln.

Aber ist man denn berechtigt, den Hermon ein ja sogar „das“ Gebirge Basans zu nennen, da er nicht zu diesem Lande gehört, ja von ihm aus kaum bestiegen werden kann? Fast die einzige Stelle, wo dies geschehen kann, ist eine Schlucht, vor welcher die Festung Ṣubêba (bei Bâniâs) liegt, und durch welche man über das Gebirgsdorf Gubbâta ez-zêt[1]) auf den Rücken des Hermon gelangt. Ich habe den Weg im Jahre 1860 zusammen mit Professor Dörgens gemacht; er ist unbeschreiblich mühsam, und wenige hundert Männer könnten dort ein Heer aufhalten. Zwar heißt es Jos. 12, 5, der König Og von Basan habe über den ganzen Berg Hermon geherrscht, und Jos. 13, 11 wird erzählt, Moses habe dem halben Stamme Manasse den ganzen Berg Hermon gegeben, natürlich nicht als erobertes, sondern nach Jos. 12, 6 als zu eroberndes Land, aber anderwärts (Deut. 3, 8; 4, 48) lesen wir, das Reich des Og habe bis an den Hermon gereicht, was diesen ausschließt; über eine so frühe Zeit konnten sich nur unsichere Nachrichten erhalten haben. Daß ihn die Israeliten wirklich erobert haben, wird nirgends gesagt, wenn es auch nicht unwahrscheinlich ist, daß er unterworfen wurde, nachdem sich David die Stadt Damask tributär gemacht hatte, denn vom Norden her, wo das Gebirge nur allmählich aufsteigt, ist es überall leicht zugänglich. Doch würde diese Unterwerfung nur eine kurze gewesen sein, weil Damask schon unter Salomo wieder verloren ging. Wer den Hermon von der batanäischen Ebene aus betrachtet, sieht leicht, daß er sich gegen dieselbe vollständig abschließt, und so wie es heute keinem Bewohner Palästina's einfallen könnte, den Hermon zu Hauran zu rechnen oder gar das Haurangebirge zu nennen, so konnte ihn auch der Dichter unseres Psalms nicht das Basangebirge nennen.

Wir haben also das Gebirge Basans in diesem Lande selbst zu suchen. Hier bietet sich uns die Auswahl zwischen drei Gebirgen, dem Hîš, dem Gebel ʿAglûn und dem Gebel Ḥaurân.

Was den Hîš anlangt, so würde er das erste Erforderniß, daß man von seinen Gipfeln die Umgebungen des Zion, d. h. die judäischen Gebirge übersieht, besitzen. Auf dem Ḥâmî ḳurṣuh[2]),

1) „Oel-Gubbâtâ“ heißt das Dorf zum Unterschiede von einem andern, welches Gubbâta el-chašab „Holz-Gubbâtâ“ heißt. Das eine hat viel Oelbäume, das andere viel Bauholz.

2) Ḥâmî ḳurṣuh (חומה קרצו) „der seinen Laib (Brot) schützt“, d. h. der keine Gäste zu sich läßt. Aehnlich heißt ein hoher schlanker Kegel in der

der zwar die höchste Kuppe des Hîš ist, aber seine Nachbarn zur Rechten und zur Linken noch nicht um 80 Fuß überragt, hat man die schönste Aussicht nicht nur auf das judäische Gebirge, sondern über ganz Mittel- und Nordpalästina einschließlich des südlichen Libanons, des Hûla-Beckens und des Sees Genesaret mit der Stadt Tiberias; nur gegen Süden wird die Fernsicht durch das sich terrassenförmig aufthürmende Gebirge von ʿAglûn gehemmt. Ferner besitzt der Hîš die Eigenschaft eines הר גבננים, wenn dieses ein kuppen- und gipfelreiches Gebirge ist. Die nennenswerthen Kuppen dieses Höhenzuges sind von Norden nach Süden folgende: tell el-kurûm, tell boḳʿâṯa, tell eš-šêcha, die šuʿâfât[1]) von tell machfî, die vier šuʿâfât von Ṣurmân, šuʿâf mumṣî, šuʿâf zuwân, tulûl ʿain el-ḥagal, tell ḥâmî ḳuṣuh, die drei šuʿâfât der ʿoḳâša und tell el-faras. In diesen Erhebungen des Hîš, welche zusammen eine lange ungleiche Wellenlinie bilden, erblicken die heutigen Nomaden Gôlâns die Zeichnung eines liegenden nach Süden schauenden Kameels, und während der 14 Tage, die ich im J. 1860 im Walde von Ḳanêṭra herumzog, wurde ich häufig auf dieses Bild und alle seine Einzelheiten aufmerksam gemacht. Hierzu würden die beiden obengenannten, dem Hîš zur Rechten und zur Linken liegenden, aber, weil unbewaldet, nicht mehr zu ihm gerechneten Kraterreihen noch eine Menge Namen liefern.[2]) Auch

flachen Landschaft Kefârât (zwischen dem Hieromax und dem Gebel ʿAglûn) ḥâmî raġîfuh „der sich seinen Brotkuchen nicht nehmen läßt", d. h. der Unzugängliche, und dasselbe bedeutet auch der andere Name. Der Ḥâmî ḳurṣuh erhielt diesen Namen von seinem undurchdringlichen Walde; aber zu meiner Zeit war dieser schon so gelichtet, daß ich ihn leicht besteigen konnte; man hat angefangen, den herrenlosen Hîš niederzuschlagen, um aus ihm für den Markt von Damask Kohlen zu brennen. Doch muß auch im Alterthume der Wald seine Grenzen gehabt haben, da in ihm viele von Bäumen überwucherte Dorfruinen liegen, unter denen mich besonders eine interessirte, Ṣurmân nördlich vom Ḥâmî ḳurṣûh; sie ist die schönste Illustration zur כעזובת החרש des Jesaia 17, 9.

1) šuʿâf (شعاف) „der Schopf" Plur. šuʿâfât ist ein mit Waldbäumen bedeckter Berggipfel.

2) Zu den letzteren gehört der an der Westseite des Hîš gelegene Berg Abû Nidâ, der allerdings einen prächtigen Eichenwald besitzt, wie in Delitzsch' Jesaia Aufl. 3. S. 707 berichtet ist; aber dieser Wald ist von außen unsichtbar. Man muß auf dem Gipfel des Berges bei der Grabeskuppel des Welî (Heiligen) Abû Nidâ stehen, um ihn zu sehen, denn er befindet sich im Krater des Berges. Dieser Wald wird sich erhalten, wenn auch der ganze Hîš abgeschlagen werden sollte, weil er als unter dem Schutze des Welî stehend unverletzlich ist.

würde die Bezeichnung Ṣalmôn auf den Ḥîš passen, wenn sie den düsteren Berg bedeuten sollte, denn sein Gestein ist Lava, und schwarze Ausströmungen ziehen sich von ihm aus allenthalben gegen Westen; auch der Wald gibt ihm von Weitem betrachtet ein düsteres Aussehen. Desgleichen ließe sich für die Identität des Ḥîš mit dem Basangebirge geltend machen, daß die Landschaft Gôlân für die Israeliten sehr frühzeitig zum alleinigen Repräsentanten von Basan wurde, da die östlichen Theile dieses Landes, einschließlich der großen basanitischen Ebene bis hinab zum Jabbok, schon vor 900 v. Chr. in den Besitz der Aramäer von Damask übergegangen sein mußten, wenn diesen nach 1 Kön. 22, 3 die Veste Râmôt (die Akropolis von Ṣalt) gehörte. Auch weisen diejenigen Stellen, in denen von den Eichen und Rindern Basans die Rede ist, nur auf den Ḥîš, dessen Eichenwald die Bewohner Westpalästinas tagtäglich vor Augen hatten, und dessen Rinderzucht noch jetzt weder in Palästina noch überhaupt in Syrien ihres Gleichen hat; ganze Nomadenstämme treiben im Ḥîš, dessen wasserreiche Waldwiesen mit köstlichen Weidekräutern bedeckt sind, ausschließlich Rinderzucht, um der ländlichen Bevölkerung Palästinas und Mittelsyriens die nöthigen Pflugochsen zu liefern; der Bauer zahlt an die Nomaden 100 Piaster (5 Thaler), wofür er nach drei Jahren einen erwachsenen Stier bekommt. Dennoch bleibt es bedenklich, den Ḥîš für das Basangebirge zu halten, weil sein niedriger Höhenzug kein Gebirge (הַר) genannt werden kann, wenn auch das golanische Plateau der Depression des Jordanthals und des galiläischen See's gegenüber als Gebirgsland erscheint.

Hitzig (Psalmen B. II, 81 f.), welcher unsern Psalm auf den Feldzug der drei Könige von Israel, Juda und Edom gegen König Mešâ bezieht und das Heer, welches von Süden her in Moab eingefallen war, nordwärts durch das Gebiet der Rubeniter und Gaditer heimkehren läßt, versteht unter dem הַר־בָּשָׁן den Gebel ʿAglûn. Ist Hitzig's Hypothese über die Veranlassung des Psalms richtig, so würde man allerdings zunächst an dieses Gebirge zu denken haben, welches auf die über den Jordan zurückkehrenden Heere niederschaut und den ihre Berge hinaufsteigenden Judäern beinahe bis Jerusalem nachblicken kann; dann würden wir auch für den Ṣalmôn keinen andern Berg zu suchen haben, als den Richt. 9, 48 genannten, bei welchem sich das Heer zur Vertheilung der Kriegsbeute gelagert haben mochte, während der

König von Juda im nahen Samaria von seinem Allirten Joram als Gast bewirthet wurde. Aber das Kalkgebirge 'Aglûn ist leider kein הר גבננים. Von Westen her betrachtet läuft sein Kamm ziemlich gleichmäßig, nur in der Mitte (bei der Ortschaft Tibnâ) merklich höher, bis zum Wadi 'Arabûn im Süden. Fünf große Schluchten, welche seinen Westabhang furchen, um ebenso viele wasserarme Quellbäche dem Jordan zuzuführen, durchbrechen den Kamm selber nicht, sondern bilden sich erst unterhalb desselben. Ich bin auf dem Wege von Tibnâ zum Kastell Rabaḍ vier Stunden lang auf dem Kamm des Gebirges geritten, weil wir uns den dort befindlichen riesigen „Steinhaufen des Zeugnisses" (Gen. 31, 47) ansehen wollten, ohne auf dieser ganzen Strecke einer bedeutenden Einsenkung des Kammes zu begegnen. Nur zwischen dem Wadi 'Arabûn (der auf den früheren Karten fehlt) und dem Wadi Zerḳâ (dem Jabboḳ) erhebt sich majestätisch eine hohe Klippe, die Negda (נִגְדָּה). Hitzig führt zu seiner Vermuthung, daß die Wortform צלמון, von צֶלֶם das Bildniß abgeleitet, vielleicht die Gestalt des Berges andeute, die Namen פְּנִיאֵל und θεοῦ πρόσωπον an, und ich vermuthe, daß die Negda, obgleich sie außer ihrer Isolirtheit und Höhe, so viel ich mich erinnere, nichts Absonderliches zeigt, im Alterthume, aus welchem Grunde immer, פנואל geheißen habe, so daß die an ihrem Fuße gelegene Ortschaft פנואל (קרית) 1 Kön. 12, 25 nach dem Berge benannt worden wäre. Da sie, so viel ich weiß, noch von Niemandem bestiegen wurde, so wollte ich dies (da sich vielleicht auf ihr die Ruinen einer alten Kultusstätte finden) im Jahre 1860 von der Stadt Geraš aus thun, wo ihr Anblick noch bei weitem großartiger ist als von Westen aus; aber die Nomaden, bei denen wir lagerten, gehörten nicht zu den dortigen Lokalstämmen, und wußten durch die bewaldeten Schluchten keinen Weg zur Negda. Diese Klippe ist der westliche Vorsprung und Abschnitt eines Rückens, welcher Mi'râḍ „Quergebirge" heißt, weil er nicht wie der Gebel 'Aglûn von Norden nach Süden, sondern von Westen nach Osten läuft. Aber auch die Negda ist kein הר גבננים, denn sie hat nur eine Spitze.

Wir wenden uns also zum dritten Gebirge Basans, welches mitten im Lande liegt, diesen Namen also vorzugsweise verdient, nämlich zum Gebel Haurân. Die Geographie des Ptolomäus (S. 365 u. 370 der Wilberg'schen Ausg.) kennt in Batanäa nur zwei Gebirge, den Ἵππος d. h. den Hîš und Ἀσαλμανός d. h. den

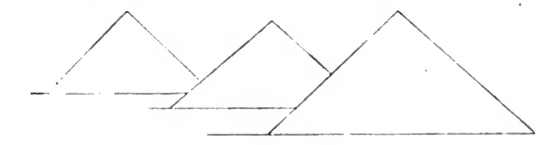
Gebel Haurân. Unerwähnt ist der Gebel 'Aglûn, wahrscheinlich deshalb, weil er von Osten gesehen, wo er allmählich in die batanäische Hochebene übergeht, nur eine mäßige Höhe hat. Der Name **Hippos** zeigt, daß die Griechen oder Römer den Höhenzug des Hîš mit der Gestalt eines Pferdes verglichen haben, wie man ihn jetzt, wie oben erwähnt, im Lande selbst mit einem Kameel vergleicht. Der Hâmî kursuh, jetzt der Höcker, war also der Sattel des Pferdes, und der Tell el-faras hieß damals vermuthlich Râs el-faras „der Pferdekopf“[1]). Neben Asalmanos existiren die Varianten Alsalamos (so bei Reland S. 458) und Alsadamos (in Kiepert's Atlas antiquus). Die letztere Lesart, wohl durch Verwechselung von Λ und Δ entstanden, begünstigt keinerlei Konjektur. Die beiden andern gestatten die Annahme, daß ihnen ein ṣalmôn (צלמון) zu Grunde liegt, welches im Munde des Arabers — und zu Ptolomäus Zeit saßen lauter arabische Stämme auf und bei dem Gebel Haurân — ẓalmân (ظلمان) lautete und den „schwarzen Berg“ bedeutet, was der Gebel Haurân wirklich ist; der Name würde also ein durchaus entsprechender sein. **Hitzig** (Psalmen B. II, S. 81) stellt in Abrede, daß ṣalmôn im Hebräischen „der

1) Die Vergleichung des Hîš mit dem Pferde und Kameele (gamal) steht in keiner Beziehung zu den geographischen Bezeichnungen Hippena und Gamalitica; diese waren nach den beiden Festungen Hippos und Gamala benannt, erstreckten sich also nicht auf den Hîš, sondern nur auf die südwestliche Ecke Golans, in welcher eben Hippos und Gamala lagen, und wurden unterschiedslos gebraucht, d. h. Hippena war Gamalitica und umgekehrt. Doch wäre es ein Irrthum, wollte man auch Hippos und Gamala nur für zwei Namen einer und derselben Festung halten, deren Terrainformation die Juden mit einem Kameele, die Griechen mit einem Pferde verglichen hätten. Die Verschiedenheit von Hippos und Gamala ist so gut bezeugt, daß sie keinem Zweifel unterliegt. Beide liegen an dem ziemlich steilen Gebirgsabhange, über welchen man vom östlichen Ufer des galiläischen Sees aus zur golanischen Hochebene hinaufsteigt, und zwar Hippos $^1/_2$ Stunde westlich von der heutigen Ortschaft Kufr Hârib und Gamala $1^1/_2$ Stunde südlicher. Beide hatten ihre Namen von dem Aussehen ihrer Standorte; es sind Felsenplatten, die an drei Seiten steil abfallend nur im Osten mittels eines Isthmus mit der Gebirgswand zusammenhängen. Bei Hippos ist dieser Isthmus ein langer schmaler Steig, der zu der hochgelegenen Stadt wie ein Pferdehals aufsteigt. Der heutige Name von Hippos ist El-ḥoṣn, wozu Karl v. Raumer (Palästina 1860 S. 250) bemerkt, el-ḥoṣn bedeute im Arabischen das Pferd, entspreche also dem griech. Hippos, was nicht zutrifft, denn el-ḥoṣn — in der Schriftsprache el-ḥiṣn — ist im Arabischen ausschließlich die große Festung, die befestigte Stadt.

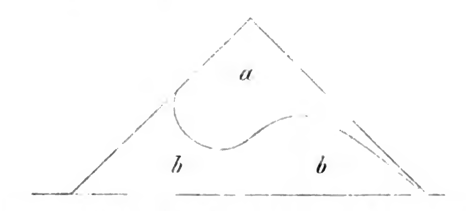
schwarze Berg“ sei, da die √צלם nicht schwarz (dunkel) sein bedeute; aber er übersah dabei wohl, daß צַלְמָוֶת ursprünglich nur die Femininform eines altsemitischen צַלְמוֹ „das Dunkel“ ist, welcher die tendenziöse Punktation einen Anklang an מָוֶת und damit eine emphatische Bedeutung verliehen hat. Aber angenommen, Hitzig habe Recht, so braucht ja dieser Ortsname eben so wenig ein hebräischer zu sein, wie unzählige andere der palästinischen Geographie. Es sind hier zwei Annahmen möglich: entweder war Ṣalmôn der alteinheimische Name des basanitischen Gebirges, den die Israeliten mit dem Lande selbst überkamen, oder er stammt aus späterer Zeit und rührt, gerade wie der Name Ḥawrân, von einer großen arabischen Einwanderung her, die, wie ich anderwärts (Delitzsch, Commentar zum B. Job, Aufl. 2. S. 597 f.) angenommen habe, während des Exils oder im ersten Jahrhundert nach demselben stattgefunden haben würde. Der Psalmist hätte dann dem arabischen Eigennamen nur das hebräische Kolorit gegeben, d. h. ẓalmân in ṣalmôn verwandelt. Die letztere Annahme verlangt nur die Voraussetzung, daß sowohl die Prophetien des Ezechiel, in denen der Name Ḥawrân vorkommt, wie auch unser Psalm nachexilisch seien. Zunz (DMZ. 1873. S. 688) läßt das Buch Ezechiel zwischen 440—400 v. Chr. geschrieben sein, und eine Widerlegung seiner Beweise habe ich noch nicht gesehen; ebenso ist der nachexilische Ursprung des Psalms vielfach behauptet worden.

Die Lage des Haurangebirges ist bekannt; von Boṣrâ (dem alten Bostra Legio) an seinem SW.-Ende bis Šakkâ (Σακκαία des Ptol.) am NO.-Ende sind in der Luftlinie etwa 13 Stunden; seine Breite beträgt die Hälfte dieser Länge. Ich bestieg es zweimal, im Frühling 1858 und im Frühling 1860. Auf der ersten Reise, wo ich das Gebirge umritt, bestieg ich es nur auf wenige Stunden, um auf dem Abû tumeis, einem Eruptionskegel des nördlichen Bergrückens, eine Uebersicht über das bekannte große Lavaplateau Legâh zu haben, welches sich als eine Ausströmung der auf dem Gebirgsrücken liegenden Krater ergab. Diese Krater haben, von N. und NW. aus betrachtet, das Aussehen aufrechtstehender Dreiecke oder das einer Pyramidenseite, und da der Kamm des Gebirges eine ebene, leicht zu passirende Fläche bildet, so hätte ich sie mir schon damals in der Nähe besehen, wenn ich nicht des Abends in der Ortschaft Tafchâ hätte eintreffen müssen, wo mich mehrere Drusenscheiche der Nachbarschaft erwarteten. Dieses

wurde im Jahre 1860 nachgeholt, wo ich mit Prof. Dörgens vier volle Tage auf dem Gebirge blieb. Als wir von der Stadt Kanawât aus den Rücken erstiegen hatten, waren es wieder jene pyramidenförmigen Wände, welche uns fesselten. Auf einer flüchtigen Horizontzeichnung, die ich behufs der Winkelmessungen eine Stunde nördlich vom Guwêlîn (in meinem Reiseberichte vom Jahre 1858 Guwêlîl genannt), dem größten Krater des Gebirges, anfertigte, sieht dieser Berg mit seinen beiden südlicheren Nachbarn so aus:



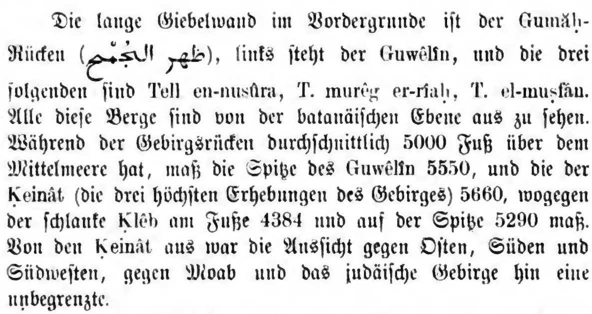
Der rechtsstehende ist der Guwêlîn, der mittlere heißt Tell en-nusûra „der Adlerberg" und der linksstehende Tell murêg er-rîah „der Berg der Windwiesen". Die schrägabfallenden, vegetationslosen Flächen der Wände sehen in der Ferne den Mauern täuschend ähnlich; nur an der SO.-Seite, wo sich das bâb el-gefgefa „die Ausströmungsöffnung des Kraters" befindet und an ihrer S.-Seite hört diese Täuschung auf. Von Süden her gesehen, gewährt der Guwêlîn diesen Anblick:



a ist die innere Wand des Kraters, *b* die äußere Wand desselben.

Die letzte Ansicht vom Rücken des Gebirges hatten wir von der Spitze des Klêb (Kuleib „das Herz") aus, eines bereits am Südabhange des Gebirges stehenden Kraters, der von Norden her zwei regelrechte Seiten einer oben abgebrochenen Pyramide zeigt, aber von seinem Gipfel aus betrachtet ein nach Süden

offenes Hufeisen bildet. Von ihm aus hat der Gebirgsrücken abgesehen von den entfernteren Kegeln — dieses Aussehen:



Die lange Giebelwand im Vordergrunde ist der Gumăḥ-Rücken (ظهر الجُمَّح), links steht der Guwêlîn, und die drei folgenden sind Tell en-nusûra, T. murêġ er-rîaḥ, T. el-muṣfân. Alle diese Berge sind von der batanäischen Ebene aus zu sehen. Während der Gebirgsrücken durchschnittlich 5000 Fuß über dem Mittelmeere hat, maß die Spitze des Guwêlîn 5550, und die der Ḳeinât (die drei höchsten Erhebungen des Gebirges) 5660, wogegen der schlanke Ḳlêb am Fuße 4384 und auf der Spitze 5290 maß. Von den Ḳeinât aus war die Aussicht gegen Osten, Süden und Südwesten, gegen Moab und das judäische Gebirge hin eine unbegrenzte.

Im Jahre 1858 hatte ich auf der Reise um den Fuß des Ḥaurangebirges Drusen zu Begleitern, und diese sprachen immer nur von einem Berge Guwêlîl; aber im Jahre 1860 hatte ich bei der Besteigung des Gebirges nur Araber vom ahĕl el-gebel d. h. von den auf dem Gebirge heimischen Nomadenstämmen, und diese nannten den Berg ausschließlich Guwêlîn, was ich als das bequemer auszusprechende (vgl. Isma'în, Ḥazḳîn, Bêtîn statt Ismael, Jecheskel, Bethel) für falsch hielt. Aber die Nomaden ließen das nicht gelten; die Drusen, sagten sie, sprächen hundert Ortsnamen Ḥaurans falsch aus, weil sie nicht Kinder des Landes seien; als Flüchtlinge aus dem Libanon seien sie hier angekommen und hätten sich allmählich eingenistet. Auch dem englischen Reisenden Buckingham nannte man den Berg Guwêlîn, nicht Guwêlîl; nach einem Citate aus seinem Reisewerke bei Karl Ritter (Palaest. II, 871) erkundigte er sich nach dem Laufe des Wâdi Suwêdâ, eines Nebenwadis des weiter unten erwähnten W. Ṯâlîṯ, und man sagte ihm, er entspringe auf dem Rücken des Gebirgs beim Jewellin (lies Djewêlîn, d. h. Guwêlîn), fließe an (dem verödeten Dorfe) Guramata (lies Ḳurmâṭa),

darauf an (dem bewohnten Dorfe) Merg Dâ'ûd und der Quelle Ain el-merg vorüber nach (der von da noch zwei Stunden entfernten Stadt) Suwêdâ u. s. w. Diese Angaben sind richtig: der W. Suwêdâ beginnt ½ Stunde SO vom Guwêlîn bei den Gelben Quellen (el-'ijûn es-ṣufr) und heißt, so lange er auf dem Gebirgsrücken selber fließt, Wâdi el-Guwêlîn. Für die Form Guwêlîl spricht freilich die Leichtigkeit der Ableitung von galal, während ein Verbalstamm galan unsemitisch ist. Ich vermuthe daher, daß Guwêlîn eine Erweichung aus Gubêlîn, dem Deminutiv von gabalûn جَبَلُون „das Giebeldach" (fastigium), ist. So wahrscheinlich dies nun auch ist, so will ich doch hier kein Gewicht darauf legen; nur das Wort gabalûn wollen wir festhalten, weil es unzweifelhaft eine Entstellung des hebräischen גַּבְנֻן ist, welches wir in der Psalmstelle vor uns haben. Die Entstellung ist leicht erklärlich: das Volk dachte beim Giebeldach zuerst an gebel „Berg", weil der √gaban die Bedeutung fastigatum esse längst verloren gegangen zu sein scheint. Ob man bei dem Worte gabbâna „Gräberstätte" (Habicht, 1001 Nacht B. I, S. 194 u. 196) daran denkt, daß jedes Grab ein kleines längliches Giebeldach bildet (wie es in Syrien wirklich der Fall ist), oder ob man zwischen der gebîna (altarab. gebîn) „die Stirne, die Schläfe" und den steilen Seiten des Giebeldaches Aehnlichkeit findet, lasse ich dahin gestellt.

In Syrien und Palästina haben die Häuser bekanntlich ein saṭâḥ, ein flaches, zum Ablaufen des Regenwassers nur unmerklich nach einer Seite geneigtes Dach; aber besonders werthvolle Häuser, die man vollkommen gegen den delf (das Durchsickern des Regenwassers) schützen muß, weil sie bemalte Decken und Wände haben, also Moscheen und Paläste, haben das Giebeldach, das gewöhnlich mit Blei oder Kupfer gedeckt ist. Bei der Omajaden-Moschee in Damask ist das 250 Schritt lange Ḥaram, das eigentliche Heiligthum, in welchem der Gottesdienst stattfindet, in drei Schiffe getheilt, die mit drei parallellaufenden Giebeldächern gedeckt sind. Auch das gemeinsame Mausoleum des Scheich Raslân und seines Schülers des Ibrâhîm el-Haurâni (eines Kriegshelden während der Kreuzzüge) hat ein etwa hundert Fuß langes Giebeldach; der ausschließliche Name desselben ist gabalûn. Die alten Griechen nannten es ἀέτωμα oder geradezu ἀετός, weil an seiner Front häufig ein blitztragender Adler als Talisman gegen Feuersgefahr angebracht war, welcher es des hölzernen Dachstuhls wegen ungleich

mehr ausgesetzt ist, als das mit einem zehn Zoll dicken Estrich bedeckte flache Dach; vgl. Karl Bötticher, Tektonik der Hellenen, S. 246 ff. In den Mausoleen der Sultane Nureddin, Saladin und Bibars sind die aus Sykomorenholz kunstreich verfertigten Katafalke (tâbût Plur. tawâbît) jeder mit einem Giebeldach versehen, das gleichfalls gabalûn heißt. In Nr. 383 der Bibl. Wetzst. II. (arab. Handsch. der berl. königl. Bibl.) heißt es Fol. 172 r: Ich besuchte die Kapelle des Heiligen N. und als ich den Grabhügel zerstört und den Teppich beiseite geworfen sah, rief ich aus: wer kann das gethan haben? Da antwortete der Scheich aus dem Grabe: ich selber; wahrlich, weder soll der Gabalûn wieder aufgebaut, noch der Teppich drüber gebreitet werden, so lange nicht das Anliegen des und des erledigt ist! Da ging ich zu dem Genannten, und erzählte ihm, daß der Scheich selbst seinen Grabhügel zerstört habe (انّه لَاشى جبلونه) u. s. w. In Caussin's Ellious Bocthor unter pignon ist das Wort weiter in gamalûn (جملون) entstellt; man dachte dabei an den Höcker des Kameels. Aus dem Arabischen ist das Wort in das Spanische übergegangen; in dem mir vorliegenden span.-franz. Wörterbuche heißt es: *Xabalon*, bois qui forme la pente d'un toit und *xabalonar* poser la charpente d'un toit.

Aquila (Thes. p. 259 b) übersetzt הרים גבננים richtig durch ὄρη ὠφρυωμένα, denn ὀφρύς ist die giebeldachartig abfallende Wand eines Berges oder ein solches Flußufer, vgl. Il. 20, 151; Pind. Ol. 13, 150; Polyb. 2, 33, 7. In einem Verse bei Herodot wird Korinth ὀφρυόεις genannt, nicht weil es terrassenförmig an einer ὀφρύς hinaufgebaut wäre, denn die Stadt liegt unterhalb einer solchen, sondern weil der korinthische Isthmus ein richtiges Giebeldach ist; denken wir uns einen Querschnitt desselben, so würde dieser gerade so aussehen wie in der vorstehenden Zeichnung das Dreieck des Gumăḥ-Rückens.

Dem Gesagten ist wenig hinzuzufügen. Ist das syrisch-arabische gabalûn eine Entstellung des altsemitischen גַּבְנֹן, so vergleicht der Psalmist die zugespitzten Kraterwände des Basan-, d. h. des Hauran-gebirges mit Giebeldächern, und הר־גבננים ist das giebelreiche Gebirge. Die Uebersetzung „kuppenreich" würde diesen Vergleich verwischen und zugleich, wie ich glaube, eine unrechte Vorstellung begünstigen, denn die Kuppe denken wir uns oben abgestumpft oder abgerundet, nicht spitz.

Daß die einheimischen Wörterbücher des Arabischen das Wort gabnûn weder selbst, noch in der entstellten Form gabalûn und gamalûn kennen, beweist, daß es in den nordarabischen Gedichten, welche zusammen mit dem Koran das hauptsächlichste Material zu diesen Wörterbüchern geliefert haben, nicht vorkommt. Wahrscheinlich ging es dem nordarabischen Dialekten ganz ab, da im Higâz und Negd, der ursprünglichen Heimat des Schriftarabischen, die Baukunst zu keiner Zeit heimisch war. Diese unfruchtbaren, weil wasserlosen Länder, welche vorherrschend von kameelzüchtenden Wanderstämmen bewohnt werden und nur an vereinzelten, wasserhaltigen Stellen ärmliche Ortschaften mit einer halbnomadischen Bevölkerung haben, sind das Vaterland der bedürfnißlosesten aller Semiten. Ihre berüchtigte Hab- und Raubgier, deren Mutter die Armuth ist, hat es nicht auf die Annehmlichkeiten des Lebens, sondern auf den Erwerb der Leibesnahrung und Nothdurft abgesehen; und als sie zur Führerschaft des Islâm berufen wurden, haben sie diesem jene Verachtung der Kunst eingeflößt, die ihm noch heute eigen ist. Der sogenannte maurische Baustyl, welchem man zeither einen arabischen Ursprung vindizirte, und welcher das Giebeldach anwendet, ist, wie ich anderwärts gezeigt zu haben glaube, nur eine Spielart der byzantinischen Tektonik; schon seine Terminologie (wie śugl el-fusêfisa d. h. „ψῆφος-Arbeit", d. h. Mosaikwandbilder aus bunten Glaswürfeln bestehend) verräth den griechischen Ursprung und seine Meister wie auch die ihrer Hülfsgewerke, der Malerei und Skulptur, waren und sind noch heute nicht Muselmänner, sondern syrische Christen griechischer Konfession. Vermuthlich ist gabnûn ein südarabisches Wort, wenn es sich auch in den zahlreichen Tempelinschriften Südarabiens aus vorislamischer und vorchristlicher Zeit noch nicht gefunden haben sollte. Ist nun der Psalm vorexilisch, so gehörte das Wort der Landessprache Palästinas an, die mit dem Kanaanäer-Volke aus ihrer Urheimat, den südlichen Küstenländern der arabischen Halbinsel, nach Syrien gekommen war. Ist der Psalm nachexilisch, so könnte das Wort ein nabatäisches, ja גבננים und גבנני צלמון geradezu der nabatäische Eigenname der Kratergiebelwände des Haurangebirgs gewesen sein und sich, wenn auch entstellt, in Guwêlîn wirklich bis auf unsere Zeit erhalten haben. Daß der Dichter das Land Basan und nicht Ḥawrân nennt, würde nicht gegen die nachexilische Entstehung des Psalms sprechen, da

der alte Landesname jedenfalls poetischer war als der nachexilische, durch eine fremde Einwanderung zuerst in Gebrauch gekommene, dessen sich ja auch der Verfasser des Buchs Ezechiel nur deshalb bedient, weil er in der betr. Stelle (Kap. 47, 16. 18) nicht ein Maššâ, sondern eine nüchterne topographische Grenzbestimmung gibt. Daß die Nabatäer, welche, wie man annehmen darf, bald nach dem Exile aus Südarabien in Edom einwanderten und sich von da aus allmählich über das ganze transjordanische Palästina ausbreiteten, zur Zeit, als Judas Makkabäus nach 1 Makk. Kap. 5 seinen siegreichen Rache- und Rettungszug nach Basan machte, bereits in Gilead festgesessen waren, sieht man dort aus Vers 25.

Welche kriegerischen Erfolge Israels in den Umgebungen des Haurangebirgs der Dichter des Psalms vor Augen hatte, läßt sich nicht bestimmen. An Kämpfen wird es in der batanäischen Ebene nicht gefehlt haben, auch nicht an solchen, welche für die Israeliten siegreich waren und im Gesange gefeiert wurden; aber aus den alttestamentlichen Berichten kennen wir nur wenige, die hier in Betracht kommen könnten. Delitzsch (Psalmen 1883 S. 477) ist wegen der Ueberschrift לדוד geneigt, in David's ammonitisch-syrischem Kriege (2 Sam. Kap. 10) die Veranlassung des Psalms zu sehen. Der erste Akt dieses Dramas spielte südlich vom Jabbok-Thale, also nicht im Angesichte des Basangebirgs, ebenso der dritte, welcher mit der Eroberung der Stadt Ammon endigte; namentlich liegt diese Stadt selber in einem so tiefen Thale, daß man nicht einmal von ihrer Akropolis aus die Spitze des Basangebirgs sehen kann. Aber der zweite und wichtigste Akt, der Kampf mit einem frischen und zahlreichen Heere mesopotamischer Aramäer (2 Sam. 10, 16 fg.), konnte in der Nuḳra, d. h. in der batanäischen Ebene, also in nächster Nähe jenes Gebirgs stattgefunden haben, wenn sich auch die Oertlichkeit Hêlam, wo die Schlacht vorfiel, dort ebensowenig wie anderwärts nachweisen läßt. Olshausen (Psalmen S. 288) läßt den Psalm unter den Makkabäern entstanden sein und zwar in der Zeit, wo der eigentliche Befreiungskampf schon zu Ende geführt war, unter Jonathan oder Simon. Nur läßt diese Annahme völlig unerklärt, wie der Dichter dazu kommt, sich in so auffälliger Weise mit dem Haurangebirge zu beschäftigen. War es ihm nur um einen Gegensatz zum Zion zu thun, so lagen ja der Libanon, Hermon, Tabor und Karmel, die Gebirge von Gilead und Moab, die der Bewohner Westpalästinas immer vor Augen

hat, unvergleichlich näher als das entlegene Basangebirge, von dem es sogar in hohem Grade fraglich ist, ob es überhaupt jemals in den Besitz der Israeliten gekommen und ein Theil ihres Reiches gewesen ist; denn das biblische Ḳenat (4 Mos. 32, 42; 1 Chr. 2, 23) entspricht nicht, wie man zeither annahm, der auf diesem Gebirge liegenden, wahrscheinlich erst in christlicher Zeit unter den Gassaniden entstandenen Stadt Kanawât „die Wasserleitungen", sondern der 4 Stunden östlich von Edre'ât am Wadi Tâliṯ, mitten in der Nuḳra gelegenen Ruinenstätte Kerak (= Χάραξ „die Veste") laut einer von mir dort gefundenen mit den Worten Διὶ μεγίστῳ Καναθηνῶν beginnenden Inschrift.[1]) Einen besonderen Grund, eine zwingende Veranlassung muß also der Dichter zur Erwähnung und Apostrophirung des Basangebirgs doch gehabt haben. Eine solche, wie sie besser gar nicht gedacht werden kann, haben wir, wenn der Psalm makkabäisch sein soll, in dem oben erwähnten Feldzuge des Judas Makkabäus in die Nuḳra, denn die 1 Makk. 5, 26. 35. 46 und 2 Makk. 12, 26 aufgezählten und von Judas eroberten Plätze liegen, mit Ausnahme zweier (Chasfôn und Efrôn) sämmtlich nahe am westlichen Fuß des Haurangebirgs und lassen sich vom Rücken desselben mit bloßen Augen auf das Deutlichste erkennen, einschließlich der beiden genannten, denn Chasfôn ist das heutige Chasfîn im südöstlichen Gôlân, $1^1/_2$ Stunden westlich vom Dorfe und Hügel Tesîl und das wahrscheinlich verschriebene

1) Vergl. Wetzstein, Ausgewählte Inschriften gesammelt auf zwei Reisen in den Trachonen, S. 319. Kerak findet sich mit den benachbarten Orten Dêr Chulêf und Ḳ'neia schon in der Karte zum Berichte über meine erste Hauranreise verzeichnet, aber erst auf der zweiten besuchte ich die drei Orte selber. Sie liegen in Wirklichkeit viel enger beisammen, als die Karte angibt. In Kerak habe ich vier griechische Inschriften gefunden; in einer derselben wird dem Διὶ Μαρνᾷ ein Weihgeschenk gemacht. Den Gott Marnas kennen wir aus mehreren Münzen. War das Kastell Kerak, welches die batanäische Ebene gegen Einfälle von Süden her deckte, räumlich getrennt vom biblischen Ḳenât, so hat sich der Name des Letzteren in Ḳ'neia erhalten, denn es ist das Deminutiv von Ḳanât (قناة), welches, wenn auch mit veränderter Bedeutung, dem bibl. קְנָת formell gleich ist. Das Kloster Dêr Chulêf, das kaum 10 Minuten von Kerak abliegt, wurde auch von Seetzen (Reisen I, 64) besucht; er fand in ihm eine lange, schlecht erhaltene Inschrift, in welcher jedoch die Worte πόλις Καναθηνῶν sehr deutlich zu lesen sind. In den alten Diöcesanverzeichnissen lesen wir die beiden Namen Καναθά und Κανῶθα, der erste entspricht dem biblischen Kenât und der zweite der Stadt Ḳanawât auf dem Haurangebirge.

Efrôn entspricht dem heutigen Hebrâs an der Nordwestecke der Landschaft Kefârât, wo es den Paß beherrscht, durch welchen man vom peträischen Hochlande zum Jordanthale hinabsteigt. Das Basangebirge war also Zeuge jeder einzelnen der vielen Heldenthaten, welche die Achttausend unter Judas auf jener Expedition verrichteten. Weitere topographische Erläuterungen zum Feldzuge des Judas würden die engen Grenzen dieses Exkurses überschreiten und verlangen eine selbständige Behandlung.

Ich schließe diese Bemerkungen mit der Nachricht, daß wir in Kurzem die erste von fachmännischer Hand hergestellte Karte des Basangebirgs und seiner Umgebungen erwarten dürfen. Der Geolog und Forschungsreisende Herr Dr. Alphons Stübel aus Dresden, an welchen uns das von ihm und seinem Reisegefährten Dr. Wilh. Reiß herausgegebene und seit drei Jahren lieferungsweise erscheinende Prachtwerk „Das Todtenfeld von Ancon in Peru" so oft erinnert, besuchte im Frühling 1882 auch das mittelsyrische Vulkangebiet, die Trachonitis, sowol die westliche, das alte Reich Basan, wie auch die schwer zugängliche östliche, das Ṣafâh mit seinen weiten schwarzen Steinfeldern und den zahllosen Doleritblöcken voll räthselhafter Inschriften. Er umreiste und bestieg das Haurangebirge, und seine Aufzeichnungen, welche mir zu sehen vergönnt war, versprechen uns viel Neues, in erster Reihe natürlich über die Natur des Landes; denn während ich nur als Laie, der vorher noch gar keine vulkanischen Bildungen gesehen hatte, die Trachonitis bereiste und beschrieb, so betrachtete er dieselbe mit dem Auge des Kenners, dem selbst die vulkanischen Riesen der Cordilleren alte Bekannte waren.

Corrigenda-Nachtrag

zu Ausg. 4 des Psalmencommentars (1883).

S. 3 unt. lies Num. **15**, 27 [genauer 15, 30]. — S. 5 Z. 5 v. u. Ps. 113—118. Aus Nowacks Anzeige in der Theol. Literaturzeitung 1884 Nr. 7 notire ich außerdem folgende Corrigenda: S. 36 Z. 7 v. u. lies **Field**. — S. 79 Z. 17 l. **Hitz**. (statt Hupf.). — S. 154 Z. 4 v. u. l. Ps. **14**. — S. 179 Z. 8 v. u. l. Ilias **VI**, 355. — S. 455 Z. 16 l. **kamiha**. — S. 525 Z. 28 l. 49, 15. — S. 546 Z. 28 l. **Jes**. c. 10. — S. 578 Z. 21 l. 78. — S. 584 Z. 18 l. Dt. 32, 13 f. — S. 762 Z. 22 v. u. l. **dich**.













